

ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XXVIII  

---

2014/2015



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO



ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XXVIII



ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XXVIII  

---

2014/2015



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

*Presidente*  
Natalino Irti

*Amministratore delegato*  
Roberto Giordano

*Consiglio direttivo*  
Piero Craveri, Giulio de Caprariis, Carmela Decaro Bonella,  
Paola Franchomme, Giuseppe Galasso, Maurizio Mattioli, Alberto Quadrio Curzio,  
Gennaro Sasso, Fulvio Tessitore

*Collegio dei revisori*  
Fabrizio Mannato, Benedetto Giusti, Gennaro Napoli

*Segretario generale*  
Marta Herling

*Segretario di redazione*  
Stefano Palmieri

Volume pubblicato con il contributo di

Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca  
Regione Campania

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa, con  
qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione  
scritta del proprietario dei diritti

TUTTI I DIRITTI RISERVATI – ALL RIGHTS RESERVED  
© 2015 Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli  
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 978-88-15-25824-3

## SOMMARIO

<i>Marta Herling</i> , Per l'inaugurazione degli anni accademici 2013-15	I
<i>Gunther Teubner</i> , I precari rapporti tra diritto e teoria sociale	II
<i>Ornella Salati</i> , Il valore di ζύμμεικτος in Tucidide: compresenza, mescolanza etnica e forme di <i>stasis</i>	45
<i>Stefano Palmieri</i> , Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale fra Antichità e Medioevo	101
<i>Mirtha de Meo-Ehler</i> , L'immaginario della memoria e la scritturalità del ricordo. Il <i>De spiritu et respiratione</i> di Alberto Magno nella <i>Vita Nuova</i> di Dante Alighieri	281
<i>Cristiana Di Cerbo</i> , La cattedrale di Nola tra Altomedioevo e Tardogotico: nuove ipotesi interpretative	313
<i>Elena Maccioni</i> , Strategie di pressione politica durante il regno di Alfonso il Magnanimo: l'utilizzo delle rappresaglie	353
<i>Federico Zuliani</i> , Prime indagini su Pier Paolo Vergerio poeta volgare. Tra modelli letterari, polemica antiromana e Chiese retiche	393
<i>Davide Grossi</i> , «Entro i ciechi labirinti». La metafisica dei 'secondi veri' nel <i>De ratione</i> di Giambattista Vico	429
<i>Alessandra Mita Ferraro</i> , Contro «l'Annibale italico». Gli <i>Epigrammi</i> politici di Giambattista Giovio	459
<i>Domenico Torre</i> , Watan. Patria e teorie identitarie nell'Egitto Khediviale (1868-82)	519
<i>Michele Cento</i> , Una soluzione tecnica per la questione meridionale? Nitti e la legge speciale per Napoli	561
<i>Donatella Nigro</i> , La stagione metapsichica di Ernesto De Martino (1941-46)	615
<i>Fabio Di Nunno</i> , L'Italia e la nascita del Consiglio europeo (1974)	701
Gli alunni dell'Istituto nel 2014 e nel 2015	791



MARTA HERLING

PER LE INAUGURAZIONI DEGLI ANNI  
ACCADEMICI 2013-14 E 2014-151\*

I

Presidente, consiglieri, revisori, autorità, borsisti, signore e signori,

Per il concorso alle borse di studio dell'anno accademico che oggi inauguriamo hanno presentato domanda 274 candidati: provenienti per il 4% dall'estero (Spagna, Romania, Polonia, Iran), il 14% dalle università dell'Italia settentrionale, il 37% dell'Italia centrale e il 44% dalle regioni meridionali e le isole. Quattordici borsisti, laureati e dottori di ricerca italiani e stranieri – fra i quali i vincitori della borsa «Federico II» offerta dall'Università di Napoli e della borsa intitolata a «Mario Pannunzio» per il contributo dell'Accademia Nazionale dei Lincei – e nove con rinnovo per il secondo e il terzo anno, seguiranno le attività di formazione dell'Istituto e svolgeranno il programma di ricerca presentato. Fra le borse di studio due hanno il contributo dell'Istituto Banco di Napoli e una della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

I dati che abbiamo richiamato sono significativi e si commentano da soli. Una partecipazione così ampia al concorso si può confrontare, alla luce dei documenti dell'archivio e di testimonianze come quella di Lidia Croce, soltanto con il primo anno di attività e l'inaugurazione del 1947. L'elenco degli allievi, allora ammessi senza borsa, che compare nel volume *L'Istituto italiano per gli studi storici nei suoi primi cinquant'anni* 1946-1996, al quale si ricongiunge oggi il secondo per gli anni dal 1997 al 2012, colpisce per il numero e i nomi che vi sono riportati. E va ricordato che a partire dall'anno successivo fu possibile l'istituzione di borse di studio, grazie al contributo degli enti che hanno dato vita all'Istituto (la Banca d'Italia, la Banca commerciale italiana, il Banco di Napoli, il Credito italiano e il Banco di Roma) e il concorso di altri enti, società

\* Relazioni tenute nella sede dell'Istituto il 20 novembre 2013 e il 20 novembre 2014.

e privati, in Italia e all'estero, ai quali furono associate e intitolate nei bandi annuali. Se cito alcuni di essi – la Banque Sudameris, l'Union des banques suisses, la Banca della Svizzera italiana, la Banca popolare di Milano, il Banco di Sicilia, la Cariplo, Confindustria, l'Istituto bancario San Paolo di Torino, la Rockefeller Foundation, la Società esercizi telefonici, la Società meridionale di elettricità, le famiglie Compagna, De Feo, Di Veroli, Petaccia, Rosselli, Sestan, i Rotary Club di Napoli e di Reggio Calabria – è solo per un auspicio: che l'adesione a questo settore cruciale, nei tempi che stiamo vivendo, sia sempre più ampia, nella consapevolezza del ruolo che l'Istituto svolge per la formazione della classe dirigente.

Illustri studiosi italiani e stranieri – alcuni da lunghi anni fanno parte del corpo docente dell'Istituto – offriranno il loro insegnamento nei corsi e seminari in programma, e saranno il riferimento per le ricerche e le pubblicazioni scientifiche dei borsisti: Domenico Conte, Biagio De Giovanni, Paolo Falzone, Giuseppe Galasso, Emma Giammattei, Andrea Giardina, Andrea Graziosi, Girolamo Imbruglia, Giorgio Inglese, Mario Liverani, Karol Modzelewski, Stefano Petrucciani, Nello Preterossi, Adriano Prosperi, Fulvio Tessitore, Mauro Visentin e Roberto Vivarelli.

Tra le iniziative realizzate nel corso dell'anno accademico 2012-13 ricordiamo: nell'ambito del ciclo *Fonti della cultura e dell'identità italiane*, il seminario *L'Italia di Croce, l'Italia di Volpe*, con le relazioni di Piero Craveri, Emanuele Cutinelli-Rendina, Stefano De Luca, Giovanni Belardelli e Paolo Macry; la presentazione del *Carteggio Croce – Arangio Ruiz* a cura di Valerio Massimo Minale, introdotta dal presidente Natalino Irti, con gli interventi di Massimo Brutti, Luigi Capogrossi Colognesi e Andrea Di Porto; l'incontro *Pompei. La città degli scavi oggi*, in occasione della pubblicazione del libro di Pietro Giovanni Guzzo, *Pompei, appunti per una storia della conoscenza coscienza e conservazione*, edito da Bibliopolis, con gli interventi di Carlo Gasparri e Dieter Mertens; il Forum delle scuole storiche napoletane, cui l'Istituto collabora, nel rapporto consolidato con il mondo della scuola, i suoi insegnanti, presidi e allievi.

Fra le pubblicazioni, affidate alle cure di Stefano Palmieri, si segnalano i volumi degli «Annali», XXV (2010) e XXVI (2011, *L'Istituto celebra i 150 anni dell'Unità d'Italia*); la monografia di Marco Gallarino, *Metafisica e cosmologia in Dante. Il tema della rovina angelica*; il

volume *L'Istituto italiano per gli studi storici dal 1997 al 2012*, a cura di Marta Herling; *Le cinquecentine nella raccolta di Benedetto Nicolini*, a cura di Maria Rosaria Romano Vicenzo; l'opuscolo *Per l'inaugurazione dell'anno accademico 65° dalla fondazione dell'Istituto 60° dalla scomparsa di Benedetto Croce* con i testi di Marta Herling, Gennaro Sasso, Elena Alessiato, Natalino Irti e il discorso del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. È in stampa il volume XXVII del 2012 degli «Annali»: *Studi per Ovidio Capitani*, maestro per lunghi anni dei borsisti dell'Istituto. Per i «Carteggi di Benedetto Croce» è in preparazione il carteggio di Benedetto Croce ed Elena Croce con Bernard Berenson, in coedizione con la Fondazione Villa I Tatti, a cura di Emma Giammattei.

Il patrimonio bibliotecario si è arricchito di 110 volumi (fra acquisti, omaggi e scambi di pubblicazioni), della biblioteca dell'illustre storico e filologo Antonio Garzya, donata dagli eredi, di banche dati consultabili su *cd-rom* e di risorse elettroniche *online* attraverso un abbonamento condiviso con altre istituzioni campane.

La catalogazione informatizzata in SBN ha prodotto circa 11.000 *record*, corrispondenti a oltre 30.000 notizie bibliografiche, e ha riguardato le nuove acquisizioni, il completamento dei fondi *Nicolini* e *Corsi*, l'avvio della catalogazione del fondo *Calogero* e delle 300 testate delle sezioni *Storia contemporanea* ed *Europa orientale* dei «Periodici». Dall'informatizzazione, per la quale la biblioteca svolge una funzione pionieristica fra le istituzioni di Napoli e del Mezzogiorno e che ha raggiunto l'80% del patrimonio (97.300 *record* informatizzati su 130.000 volumi) – per l'impegno delle bibliotecarie Elli Catello e Annamaria Trama – si è aperta la nuova via della digitalizzazione finalizzata alla fruibilità delle preziose raccolte e la loro tutela e valorizzazione. Il progetto *Dall'antiporta al portale: le Cinquecentine dell'Istituto italiano per gli studi storici sul web* – tra i vincitori del bando POR Campania 2007-13 finanziato dall'Unione europea nell'ambito del Programma operativo regionale per l'utilizzo delle risorse comunitarie del Fondo europeo per lo sviluppo regionale *La cultura come risorsa* – prevede la messa in rete del Fondo cinquecentesco per renderlo disponibile, attraverso la Biblioteca digitale italiana, nel circuito europeo (Europeana) e internazionale. Per questo progetto, si procederà con la Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», la Società napoletana di storia patria e il Pio monte della misericordia, alla costituzione di un Polo digitale per la catalogazione

e la metadattazione degli oggetti digitali e la loro fruizione, che verrà gestito e incrementato autonomamente dalle istituzioni coinvolte.

Il progetto *Biblioteche dei filosofi* della Scuola normale superiore di Pisa per un *database* delle biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea – cui la Biblioteca ha aderito nel 2013 – comprende i cataloghi dei fondi *Chabod*, *Omodeo*, *Nicolini* e *Mattioli*, e in seguito vi confluiranno quelli dei fondi *Calogero*, *Corsi* e *Isnardi Parente*. Oltre a iniziative promosse a livello nazionale e cittadino – il «Maggio dei monumenti», la «Settimana della cultura», «Biblioprìde»: con l'apertura straordinaria e la possibilità di effettuare visite guidate anche durante il fine settimana – la Biblioteca ha partecipato alla mostra *Il Principe di Niccolò Machiavelli e il suo tempo: 1513-2013* tenutasi al Complesso del Vittoriano a Roma, esponendo un'edizione de *Il Principe* appartenuta a Federico Chabod. A testimonianza dell'importante funzione di sostegno alle biblioteche universitarie e alle altre biblioteche meridionali, la biblioteca dell'Istituto è stata frequentata da circa 2100 utenti fra borsisti, ex borsisti, studenti, dottorandi e docenti.

Alla realizzazione del programma che abbiamo tracciato, hanno contribuito le addette alla segreteria, Barbara Giordano, all'amministrazione, Rosaria Pezone, e la consulente Giuliana Scarci.

Nella sede originaria dell'Istituto, al secondo piano del Palazzo Filomarino, che ci accoglie sono terminati i lavori di restauro e adeguamento degli impianti di prevenzione incendi. Sale di studio, uffici, e il così detto 'salone Chabod', destinato alle manifestazioni pubbliche, raccolgono ora nelle antiche e nuove librerie 50.000 volumi e riviste a scaffale aperto, immediatamente consultabili dagli utenti. Con la conclusione prevista nel 2014 dell'imponente progetto di ristrutturazione e adeguamento alle normative sulla sicurezza, finanziato con contributi pubblici, anche nei locali del primo piano, l'intera sede dell'Istituto a Palazzo Filomarino persegue la missione che le è stata affidata nel cuore antico della nostra città.

## II

Presidente, consiglieri, revisori, autorità, borsisti, signore e signori,

Le storiche sale nel Palazzo Filomarino accolgono oggi, insieme con tutti coloro che danno vita e forma all'Istituto quale esso è, i quindici nuovi borsisti e gli otto con rinnovo biennale e triennale. Qui si confronteranno e si arricchiranno le diverse esperienze di studio e di formazione che hanno vissuto nelle università da cui provengono: Pisa, Roma Tre e «La Sapienza», Bari, Cagliari, Salerno, Venezia, Napoli «Federico II», Firenze, Bologna, Milano, Udine, Buenos Aires, Monaco di Baviera, Zagabria. Tutti, borsisti al primo, secondo e terzo anno, seguiranno con l'impegno della frequenza, il programma di formazione che l'Istituto offre e che è stato per loro tracciato. Nei progetti di ricerca e nel piano di studi, saranno seguiti dai membri della Commissione scientifica per le borse di studio, che li hanno esaminati, e dai docenti dei corsi e seminari in programma: Domenico Conte, Piero Craveri, Biagio De Giovanni, Gérard Delille, Paolo Falzone, Giuseppe Galasso, Emma Giammattei, Andrea Giardina, Andrea Graziosi, Girolamo Imbruglia, Giorgio Inglese, Stefano Petrucciani, Adriano Prospero, Fulvio Tessitore, Mauro Visentin.

Il loro riferimento sarà il docente che ha valutato la documentazione presentata per il concorso, al quale si affiancheranno coloro che verranno a tenere lezioni e saranno a disposizione dei borsisti, per discutere del loro lavoro, dei problemi che si trovano ad affrontare, dei testi di cui hanno bisogno per avanzare nella ricerca, e degli interrogativi che si pongono. Riguardo ai testi, fonti, documenti, saggi, risorse elettroniche e banche dati nazionali e internazionali, di cui disporranno, oltre all'imponente patrimonio librario dell'Istituto e della Biblioteca Croce, sarà possibile far acquisire strumenti che nascono dalle esigenze delle ricerche o dei seminari, grazie all'impegno della responsabile della biblioteca Elli Catello e della aiuto-bibliotecaria Annamaria Trama. Inoltre, per il loro tramite, i borsisti potranno accedere alle biblioteche e istituzioni cittadine con le quali l'Istituto ha consolidati rapporti di collaborazione e di scambio: la Biblioteca nazionale (colgo l'occasione per salutare la nuova direttrice Simonetta Buttò, insieme con Maria Rascaglia, riferimento prezioso da sempre), l'Universitaria, la Biblioteca della Società napoletana di storia patria e quella dell'Università «Suor Orsola Be-

nincasa». E agli Archivi, di Stato, dell'Istituto Banco di Napoli e altri ancora: per i quali potranno avvalersi della esperienza e conoscenza dei fondi di Stefano Palmieri, segretario di redazione. Nella Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» avranno in Teresa Leo il riferimento per la consultazione dei cataloghi del suo straordinario patrimonio archivistico e per le ricerche bibliografiche.

Accanto ai corsi e seminari, l'Istituto promuove per i borsisti e il pubblico esterno iniziative anche in collaborazione con altri enti e istituzioni scientifiche e accademiche italiane e straniere.

Tra quelle realizzate o alle quali l'Istituto ha partecipato nel corso dell'anno accademico 2013-14 ricordiamo: l'incontro su *La valorizzazione delle fonti scolastiche per la storia della città* in collaborazione con l'Associazione scuole storiche napoletane; la manifestazione per il 70° anniversario del Congresso di Bari dei CNL del 28 e 29 gennaio 1944, che si è tenuta nella sala consiliare del Comune di Bari; la presentazione del volume di Alberto Petrucciani, *Libri e libertà. Biblioteche e bibliotecari nell'Italia contemporanea*, con gli interventi di Simonetta Buttò e Marco Santoro; la presentazione dei volumi di Riccardo Di Donato, *Per una storia culturale dell'antico. Contributi a una antropologia storica*, con gli interventi di Fulvio Tessitore e Marisa Tortorelli Ghidini; la giornata di studio *Croce, Napoli e l'Europa – unità culturale, unità politica*, in collaborazione con l'Ufficio scolastico regionale e il Centro interdipartimentale dell'Università «Federico II»; il ciclo di conferenze e letture per l'edizione 2014 del «Maggio dei monumenti» dedicata a *Storie e leggende napoletane* di Benedetto Croce, promossa dal Comune di Napoli, con la collaborazione dell'Istituto, della Biblioteca nazionale «Vittorio Emanuele III», della Società napoletana di storia patria, dell'Accademia pontaniana e della Società nazionale di scienze lettere e arti. Nell'ambito dell'edizione 2014 del «Sabato delle idee» – promossa dall'Università «Suor Orsola Benincasa» e dalla Società diagnostica nucleare, e di cui l'Istituto è *partner* – si è tenuto a Palazzo Filomarino l'incontro su *Il centro storico di Napoli patrimonio dell'umanità*.

La prospettiva europea, insita nella fondazione stessa dell'Istituto – come Croce ricordò a conclusione del suo discorso inaugurale del 16 febbraio 1947 – e connaturata al patrimonio intellettuale che custodisce, è nelle iniziative, delineate dal Consiglio direttivo, che si svolgeranno a partire dall'anno accademico che inauguriamo: la prolusione odierna di Günther Teubner; il ciclo di seminari *Pensare l'Europa* e il ciclo di

conferenze tenute da personalità di rilievo del mondo della cultura e degli studi di economia, politica e diritto, su *La formazione della classe dirigente nel Mezzogiorno d'Italia*, entrambi in corso di elaborazione.

In questa prospettiva è il convegno internazionale che si terrà a dicembre: *Dall'Europa 'illegale' all'Europa unita. Gustaw Herling: l'uomo, lo scrittore, l'opera*, promosso dall'Accademia polacca di Roma, il Dipartimento di studi europei, americani e interculturali dell'Università di Roma «La Sapienza», l'Istituto italiano per gli studi storici e l'Università degli studi «Suor Orsola Benicasa», dove si terrà la sessione conclusiva.

Per l'attività editoriale, affidata alle cure di Stefano Palmieri, sono stati pubblicati il volume XXVII degli «Annali» (2012-13), *Studi per Ovidio Capitanì*, in due tomi e la monografia di Pasqualino Masciarelli, *Apologia della dialettica*. È in stampa per la collana di «Saggi e studi», il volume di scritti di Giuseppe Galasso: *La memoria, la vita, i valori. Itinerari crociani*, curato da Emma Giammattei. Per i «Carteggi di Benedetto Croce» sono in preparazione il *Carteggio* con Bernard Berenson, in coedizione con la Fondazione Villa I Tatti, e il *Carteggio Croce – Calamandrei*, a cura di Valerio Massimo Minale.

Per l'edizione del *Carteggio Croce – Gentile*, curata dalla Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» e dalla Fondazione «Giovanni Gentile per gli studi filosofici», con l'editore Nino Aragno, alla quale l'Istituto contribuisce con due borse di studio assegnate alle curatrici Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, è uscito il primo volume relativo agli anni 1896-1900.

La biblioteca ha arricchito il suo patrimonio di circa 1000 volumi (fra acquisti, omaggi e scambi di pubblicazioni), di banche dati consultabili su *cd-rom* e di risorse elettroniche *online* condivise con altre istituzioni campane, ed è stata frequentata da circa 2000 utenti fra borsisti, ex borsisti, studenti, dottorandi e docenti. L'informatizzazione, per la quale svolge una funzione pionieristica fra le biblioteche di Napoli e del Mezzogiorno, è giunta al 90% del patrimonio, con 110.000 record informatizzati sui 130.000 volumi posseduti. Si è raggiunto l'atteso traguardo del completamento della catalogazione in SBN del *Fondo periodici* (350 testate correnti e 1500 estinte) e grazie a un nuovo contributo della Compagnia di San Paolo, è stata completata la catalogazione del *Fondo Calogero* ed è in corso quella del *Fondo Isnardi Parente*. Sarà avviato e realizzato entro la fine del 2015, il progetto di digitalizzazione delle cin-

quecentine del *Fondo Nicolini*, tra i vincitori del bando POR Campania 2007-13 finanziato dall'Unione europea, che consentirà di valorizzare il prezioso patrimonio rendendolo disponibile attraverso la Biblioteca digitale italiana, nel circuito europeo (Europeana) e internazionale. Nei suoi aspetti tecnologici-informatici il progetto sarà condiviso con altre istituzioni presenti nella graduatoria del bando, la Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», la Società napoletana di storia patria, il Pio monte della misericordia e la Cappella del tesoro di san Gennaro, per costituire una piattaforma comune nella quale confluiranno le risorse digitali.

Per la digitalizzazione, una notizia che ha un significato simbolico: si è provveduto a inserire, su esplicita richiesta del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano e con la mediazione dell'Istituto centrale per il catalogo unico, il manoscritto del saggio crociano *Perché non possiamo non dirci cristiani* (dono all'Istituto degli eredi di Giovanni Ferrara) nel catalogo della World Digital Library.

Sono in stampa gli atti del Convegno *Biblioteche filosofiche private. Strumenti e prospettive di ricerca*, relativo al progetto «Biblioteche dei filosofi» coordinato dalla Scuola normale superiore di Pisa e al quale l'Istituto ha aderito fornendo i cataloghi dei fondi *Chabod*, *Omodeo*, *Nicolini* e *Mattioli*. Nell'ambito del progetto si è tenuto a Pisa un incontro, con la partecipazione dell'Istituto e le relazioni di alcuni ex-borsisti, dal titolo *Benedetto Croce e la sua biblioteca*.

Si segnalano infine le due mostre bibliografiche e digitali che la Biblioteca ha allestito: *Luoghi di studio e di lavoro: la biblioteca di Benedetto Croce e l'Istituto italiano per gli studi storici* per il «Maggio dei monumenti»; l'esposizione di edizioni cinquecentesche appartenenti alla raccolta Nicolini e di edizioni quattrocentesche provenienti dalla biblioteca di Benedetto Croce, curata con la collaborazione di Luca Rivali e Monica Mattioli, in occasione del corso di incunabolistica promosso dall'Università cattolica di Milano, che si è svolto a Napoli, con una sessione nella sede dell'Istituto.

Per gli Archivi, è proseguita la revisione dell'inventario informatico della *Corrispondenza di Adolfo Omodeo* per la pubblicazione *on-line* sul sito web dell'Istituto; e si è proceduto all'inventariazione delle carte di lavoro del fondo *Nicolini*.

Infine, riguardo alla sede, con gli interventi al primo piano nei vani resi disponibili per la predisposizione di una seconda uscita di si-

curezza e per l'ampliamento dei fondi della Biblioteca, si è concluso l'imponente progetto di restauro e adeguamento alle normative sulla sicurezza e prevenzione incendi, finanziato con contributi pubblici: un traguardo importante che consente all'Istituto di adempiere a quella funzione pubblica che sempre più negli ultimi anni è connaturata alle sue finalità e programmi, alla sua stessa ragion d'essere in questi nuovi tempi.



GUNTHER TEUBNER

I RAPPORTI PRECARI TRA  
DIRITTO E TEORIA SOCIALE\*

Il rapporto tra diritto e teoria della società è stato al centro della mia attenzione sin dal tempo della tesi di dottorato, oltre quaranta anni fa. Riassumerei così le mie esperienze:

1. Non esiste un'unica teoria della società cui il diritto possa orientarsi. Non può e non deve esserci.
2. Negli ultimi ottant'anni la scienza giuridica tedesca ha ceduto per tre volte alla tentazione di sottomettere se stessa *in toto* alla teoria della società. Da ciò sono venute fuori due catastrofi teoriche. È ancora incerto se si stia preparando la terza.
3. Il diritto è di fronte a un dilemma. Recepire *in toto* una teoria sociale è impossibile e tuttavia il diritto si trova forzatamente esposto a subire tale influsso. Quel che ne potrebbe risultare: uno scambio a distanza. Il diritto non recepisce le teorie sociali alla lettera, al loro valore nominale, ma produce plusvalori dogmatici in un complicato processo di traduzione.

1. *Vie tedesche*.<sup>1</sup>

Il rapporto tra teoria sociale e diritto ha vissuto in Germania tra

\* Testo della prolusione dell'anno accademico 2014-15 tenuta nella sede dell'Istituto il 20 novembre 2014. Traduzione italiana di Pasquale Femia.

<sup>1</sup> «Via peculiare» (*Sonderweg*) è l'espressione con cui la storiografia del dopoguerra ha indicato il percorso particolare intrapreso dalla Germania nel cammino storico che ha condotto i paesi occidentali alla democrazia liberale parlamentare, cf. M. PONSIO, *Una storia particolare. «Sonderweg» tedesco e identità europea*, Bologna 2011. In senso ampio è una discussa categoria storiografica con la quale si indica il percorso diverso (e talvolta deviante) della forma politica tedesca rispetto alle altre nazioni europee, cf. K.D. BRACHER *et al.*, *Deutscher Sonderweg. Mythos oder Realität?* (*Kolloquien des Instituts für Zeitgeschichte*), München 1982; K. HILDEBRAND, *Deutscher Sonderweg und «Drittes Reich»*. *Betrachtungen über ein Grün-*

alti e bassi con una virulenza estrema e senza eguali. In principio fu un fenomeno comune europeo. Ci furono tempi nei quali la scienza giuridica delle *élites* colte ebbe un rapporto quasi simbiotico con le teorie dell'umana convivenza. Ciò non soltanto al tempo delle cosmologie del diritto naturale, ma anche per tutta l'età dell'Illuminismo, quando la filosofia avanzò chiaramente la pretesa di elaborare una teoria della società che desse indicazioni vincolanti alla politica e al diritto. Espressione del rapporto simbiotico era il diritto di ragione, nel quale, secondo Franz Wieacker,

l'antica filosofia giuridica e sociale dell'Occidente (il 'diritto naturale'), nelle forme che le aveva dato il primo Illuminismo tedesco, ebbe un'influenza diretta sulla scienza giuridica, sulla legislazione e sull'amministrazione della giustizia della maggior parte dei popoli europei.<sup>2</sup>

Questo sviluppo era giunto al culmine nell'area di lingua tedesca, quando Carl von Savigny replicò con il suo *Sistema del diritto romano attuale* alla teoria sociale di Immanuel Kant costruita come società degli individui: «Tutto il diritto esiste in virtù della libertà etica che spetta ad ogni singolo uomo».<sup>3</sup> La teoria sociale kantiana – secondo la quale i cittadini dispongono di sfere di libero arbitrio, idealmente limitate l'una

*dproblem der deutschen und europäischen Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, in *Die nationalsozialistische Machtergreifung*, hrsg. von W. MICHALKA, Paderborn 1984, pp. 386-94; K. VON KLEMPERER, *Naturrecht und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur Frage des deutschen «Sonderwegs»*, in *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, hrsg. von P. STEINBACH, J. TUCHEL, Bonn 1994, pp. 43-53; H.A. WINKLER, *Abschied von den Sonderwegen. Die Deutschen vor und nach der Wiedervereinigung*, in *Streitfragen der deutschen Geschichte*, hrsg. von ID., München 1997, pp. 123-47; W. SCHULZE, *Vom «Sonderweg» bis zur «Ankunft im Westen». Deutschlands Stellung in Europa*, «Geschichte in Wiss. u. Unterricht», 53, 4 (2002), pp. 226-40; T. WELSKOPP, *Identität ex negativo. Der «deutsche Sonderweg» als Metaerzählung in der bundesdeutschen Geschichtswissenschaft der siebziger und achtziger Jahre*, in *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, hrsg. von K.H. JARAUSCH, M. SABROW, Göttingen 2002, pp. 109-39.

<sup>2</sup> F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, 2. Aufl., Göttingen 1967, p. 249.

<sup>3</sup> C. VON SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, Bd 2, Berlin 1840, p. 2.

dall'altra, sì che il diritto possa assumere una forma universalizzabile – fu tradotta da Savigny in una dogmatica giuridica concepita quale sistema di diritti soggettivi chiuso in se stesso.

Assai presto, comunque, la filosofia avrebbe perso il suo ruolo di scienza guida per il diritto. Ciò fu dovuto alla sempre più accelerata differenziazione funzionale della società: le differenti sfere di razionalità sociale giunsero a una così netta emancipazione da non lasciarsi conquistare da nessun nucleo concettuale cui fare riferimento per svolgere una concezione giuridica unitaria della società.<sup>4</sup> Nella moderna «società senza vertice e senza centro» – sono parole di Niklas Luhmann<sup>5</sup> – è impossibile, in linea di principio, progettare una teoria generale della società che il diritto potrebbe incorporare.

Il sistema sociale stesso diviene in queste condizioni così complesso che non è più consentito venirne a capo in un'unica descrizione sistemica.<sup>6</sup>

Muovendo dalla prospettiva delle razionalità sociali altamente differenziate, invece, si svolge una molteplicità di teorie sociali autonome, le quali tuttavia, benché reciprocamente individualizzate, restano strettamente connesse. Ne risulta qualcosa di più di una delle consuete dispute tra teorie, tra le quali scegliere infine la più plausibile. Siamo adesso di fronte ad una situazione teorica del tutto nuova, definita 'policontesturalità' dal filosofo Gotthard Günther.<sup>7</sup> Molteplici mondi di senso sociale delineano le proprie teorie della società secondo le loro specifiche razionalità, le quali, in linea di principio, non possono più essere sintetizzate in una teoria unitaria: esse coesistono, una a fianco

<sup>4</sup> I contributi sociologici più significativi alla teoria sociale riguardano le teorie della differenziazione sociale di Émile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber, Talcott Parsons, Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann. Una considerazione complessiva in U. SCHIMANK, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996. Anche il diritto e la dogmatica giuridica sono coinvolti in tale processo di autonomizzazione (sul punto, *inf.*, § III), con la conseguente affermazione del positivismo giuridico.

<sup>5</sup> N. LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München 1981, p. 22.

<sup>6</sup> ID., *Die Codierung des Rechtssystems*, «Rechtstheorie», 17 (1986), pp. 171, 180.

<sup>7</sup> G. GÜNTHER, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd I, Hamburg 1976, pp. 283 sgg.

dell'altra, in originaria parità. Già Max Weber aveva parlato di 'nuovo politeismo', in una situazione storica nella quale il monoteismo teorico era divenuto impossibile.<sup>8</sup> Non esiste una teoria della società, ma soltanto teorie settoriali equiordinate. Eppure – e questo è ciò che inquieta – ciascuna di esse avanza una pretesa di validità universale in quanto unica teoria della società. Ogni volta che vada alla ricerca di un orientamento nelle teorie sociali, il diritto si trova oggi dinanzi a questo paradosso: molteplici razionalità parziali con pretese totalitarie.<sup>9</sup>

In particolare: le teorie economiche hanno da tempo superato i limiti propri dell'ambito oggettivo dell'economia e pretendono di fornire una teoria complessiva delle relazioni sociali che concepisce la società, e pertanto anche il diritto, come una grande rete di calcoli di utilità. L'efficienza diviene un principio giuridico.<sup>10</sup> Analogamente, le teorie politiche – che risolvono la società nei conflitti di interesse e di potere tra gruppi e aggregazioni politiche – esigono di porsi quali scienze guida per la società e per il diritto.<sup>11</sup> La fondazione democratico-consensuale, quale nucleo della razionalità politica, pretende di diffondere i propri effetti anche per tutto il diritto. Le teorie sociologiche dei ruoli, elaborate per il microlivello della società, sono innalzate al macrolivello e collocano la reciprocità dei ruoli sociali quale norma generale della società.<sup>12</sup> I criteri della morale, a loro volta, prendono forma nelle interazioni concrete come risultato di attenzione reciproca. E tuttavia le teorie sociali della filosofia morale vorrebbero rappresentare il vertice regolativo delle questioni sociali, oggi in particolar modo di quelle eco-

<sup>8</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, pp. 605 sgg.; cf. W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, Bd 1, Frankfurt 1988, pp. 299-302.

<sup>9</sup> Sulla diversificazione delle pretese di razionalità, più ampiamente, G. TEUBNER, *Alter pars audiatur. Das Recht in der Kollision anderer Universalitätsansprüche*, «Arch. Rechts- und Sozialphilos.», Beiheft 65 (1996), pp. 199 sgg. con ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>10</sup> Ampientemente H. EIDENMÜLLER, *Effizienz als Rechtsprinzip*, Tübingen 1995.

<sup>11</sup> Una sintesi in A. BRODOZ, G. SCHAAL, *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen 2009.

<sup>12</sup> R. DAHRENDORF, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle*, Opladen 1958; H. MEAD, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

logiche, e richiedono di essere portate a compimento mediante norme giuridiche.<sup>13</sup> E infine anche lo stesso sistema della scienza elabora una propria concezione delle teorie della società – questa è, tra l'altro, la posizione del razionalismo critico – ponendo al centro la ricerca della verità libera da pregiudizi quale nucleo della razionalità scientifica; in tal modo il compito delle teorie sociali sarebbe limitato alla formulazione di prognosi o diagnosi. E tuttavia queste teorie sociali così riformulate pretendono di sottoporre integralmente il diritto al dominio della scienza in una universalizzazione tecnocratica.<sup>14</sup>

Nel 'Laboratorio Weimar' – ove, anche nel diritto, diffusa fu la consapevolezza della perdita di un orientamento generale nella società – giunse al culmine la pluralizzazione delle teorie della società e quindi anche del diritto. Messa a confronto con l'elevata pluralità di teorie sociali - sociologia, economia, scienze politiche, filosofia morale – la scienza giuridica tedesca intraprese sperimentazioni audaci. Le grandi controversie tra le teorie della Costituzione (Carl Schmitt, Hans Kelsen, Hermann Heller), il conflitto per una concezione alternativa della costituzione dell'economia o della democrazia economica (Franz Böhm e Hugo Sinzheimer), la scoperta della sociologia del diritto, del diritto libero e della giurisprudenza degli interessi, le tesi tra loro concorrenti della giurisprudenza sociologica, della 'considerazione economica' del diritto e della 'giustizia politica' – oltre a provocare il consapevole differenziarsi di ambiti giuridici autonomi come, in particolare, il diritto dell'economia, il diritto sociale e del lavoro – testimoniano l'enorme influenza che la pluralizzazione delle teorie sociali ha esercitato sulla pluralizzazione del diritto.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Il *praeceptor Germaniae postbellicae* sa rispondere rapidamente ad ogni questione giuridica con la sua autorità filosofica, J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, *pass.*

<sup>14</sup> H. ALBERT, *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz*, Tübingen 1993.

<sup>15</sup> Sull'evoluzione del diritto privato nel XX secolo F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, cit., pp. 543 sgg., 558 sgg.; per il diritto pubblico M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 3, München 1999, pp. 90 sgg. (per la dottrina dello Stato e della costituzione), 153 sgg. (per la controversia sul metodo nell'età di Weimar), 216 sgg. (per la differenziazione interna nel diritto amministrativo).

Sotto la pressione imponente della politica, il diritto tedesco avrebbe tuttavia rotto all'improvviso con tale esigente pluralismo nelle teorie sociali e giuridiche, mettendosi al servizio delle pretese monopolistiche di un'unica teoria sociale. Nel punto più basso della storia giuridica della Germania contemporanea, alle teorie sociali totalitarie riuscì di trasferire nel diritto le proprie richieste normative con pieno successo, ma ciò proprio in quanto queste ultime trovavano fondamento nell'allora vigente sistema politico. Il diritto tedesco del ventesimo secolo cadde direttamente nella tentazione di sottomettersi a questo imperialismo della teoria sociale; esso si lasciò quindi dirigere – non soltanto nelle sue strutture fondamentali ma anche e perfino nella più minuta disciplina normativa – dai contenuti propri delle teorie politiche dominanti.

La teoria razzista del nazionalsocialismo fu il principale e anche il più mostruoso punto di caduta nelle vicende del dominio di una teoria politica sul diritto.<sup>16</sup> Ed anche e soprattutto nel diritto la teoria fu ossessionata – per usare le parole di Benedetto Croce nel suo *La Germania che abbiamo amata* – dalla «puerile idea dell'originalità come funzione di un popolo e di una razza», che condusse al deplorable «dissidio spirituale della Germania con l'Europa».<sup>17</sup> Dopo questa catastrofe teorica, nel 1945 il nesso tra diritto e teorie sociali giunse in Germania a due posizioni estreme e contrapposte. All'Est – nuovamente sotto il peso di una pressione politica – un'altra teoria sociale totalitaria, il materialismo dialettico, assunse la direzione del diritto e dell'organizzazione

<sup>16</sup> Cf. B. RÜTHERS, *Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus*, Tübingen 2004.

<sup>17</sup> B. CROCE, *La Germania che abbiamo amata*, «Critica», 34 (1936), pp. 461-66, in particolare p. 464; poi in ID., *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa*, Bari 1944, pp. 31-43, in particolare p. 39. Il saggio comparve per la prima volta in tedesco sul giornale «Nation» di Berna (apr. 1936). Cf. anche la risoluta affermazione, in uno scritto fortemente polemico contro le tesi sul carattere nazionale tedesco: «Non ho mai creduto, e di certo non crederò ora per passionale ritorsione, al mito dei popoli e delle razze e dei loro caratteri indelebili e continuerò ad attenermi al concetto, tutt'insieme critico e consolante, che quei caratteri non sono dati naturalistici e deterministici ma formazioni storiche», ID., *I doveri e il dovere*, in ID., *Il dissidio spirituale*, cit., pp. 53-60, in particolare p. 59. Croce denuncia risolutamente la «nullità storiografica del concetto di razza», fondato sopra uno «stupidissimo scambio di termini logici», ID., *Nullità storiografica del concetto di razza*, «Critica», 42 (1944), pp. 109, 110, in particolare p. 109.

statale con conseguenze fatali per lo Stato di diritto.<sup>18</sup> In Occidente, al contrario, all'indicibile simbiosi tra teoria e diritto propria del fascismo e del socialismo reale si rispose con l'estremo opposto: con una reazione immunitaria contro qualunque intrusione nel diritto del germe della teoria sociale.<sup>19</sup> Convinta di essere divenuta saggia dopo tale duplice esperienza, la dogmatica giuridica della Repubblica federale tedesca, forte della propria autonomia conoscitiva, ha combattuto ogni influsso esteriore proveniente dalle teorie sociali. Non furono sufficienti a vincere questa difesa autoimposta contro qualsivoglia interdisciplinarietà i febbrili attacchi teorico-sociali del 1968; la «sociologia dinanzi alle porte della giurisprudenza» fu intesa quale forma di regressione in un pensiero totalitario e finì con il rafforzare ulteriormente la tendenza della dogmatica giuridica a rispondere con una reazione autoimmunitaria.<sup>20</sup> L'apertura alle scienze sociali ci fu egualmente, sia pure sotto le vesti della comparazione giuridica, come del resto era largamente accaduto in altri ordinamenti giuridici, in particolare nel *Common Law*. Osservatori stranieri registrarono allora, con esattezza e stupore, in qual modo la scienza giuridica tedesca – che aveva acquisito prestigio internazionale proprio in virtù della forte impronta teorica raggiunta nel XIX e mantenuta ancora agli inizi del XX secolo – si fosse ristretta adesso a mera dogmatica.<sup>21</sup> Ironicamente il diritto tedesco del secondo dopoguerra, caratterizzato da sempre più profonda incertezza, ha subito molteplici influssi internazionali: e se, in particolare, si è mostrato ben disposto verso quelli provenienti dal mondo giuridico americano, si è

<sup>18</sup> Cf. M. STOLLEIS, *Sozialistische Gesetzlichkeit. Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in der DDR*, München 2009, pp. 28 sgg., 43 sgg.

<sup>19</sup> Cf. la critica tagliente di R. WIETHÖLTER, *Rechtswissenschaft*, Frankfurt 1968, pp. 10, 27 sg., 39 sgg.

<sup>20</sup> R. LAUTMANN, *Soziologie vor den Toren der Jurisprudenz. Zur Kooperation der beiden Disziplinen*, Stuttgart 1971.

<sup>21</sup> «German jurists once wrote short but profound treatises like those of Puchta and Windscheid which attempted to explain the foundational principles of private law. Now, many German academics write contributions to long multi-volume treatises, each volume divided into a multitude of subsections and each subsection written by a different author (...). *Die Einheit der Rechtsordnung* is either left to take care of itself or is handled by cross-references», J. GORDLEY, *The State's Private Law and Legal Academia*, in *Beyond the State. Rethinking Private Law*, ed. by N. JANSEN, R. MICHAELS, Tübingen 2008, pp. 219, 222.

tuttavia rifiutato di seguire le tendenze del movimento *law and...* dominanti in America.

C'è però una eccezione: *law and economics*. Negli anni Settanta e Ottanta ha fatto ingresso anche in Germania una teoria sociale con pretese di rappresentatività generale; una teoria che in America già da tempo dominava come scienza guida tutti gli ambiti disciplinari del diritto, grazie all'intenso sostegno politico e a consistenti e continui finanziamenti privati.<sup>22</sup> La teoria dei costi di transazione, la teoria dei diritti di proprietà, della *public choice* e l'analisi economica del diritto sono correnti diverse della teoria economica, che vorrebbe sostituire nel sistema giuridico l'asfittico concetto della giustizia con l'ideale dell'efficienza.<sup>23</sup> Esse pretendono di dissolvere del tutto l'antico orientamento politico-morale del diritto e non tollerano, nel loro atteggiamento totalitario, alcuna altra teoria sociale. Queste teorie riconoscono apertamente e con piena consapevolezza il proprio imperialismo teorico: esse ammettono anche l'interdisciplinarietà (come nella teoria istituzionale), ma unicamente alle loro condizioni. E così, dopo trent'anni di espansione massiva delle teorie economiche (non sono mancate le analisi economiche delle relazioni d'amore e della fede religiosa),<sup>24</sup> con la crisi finanziaria del 2008 si è giunti alla terza catastrofe teorica: in più d'una disciplina l'impressione generata dalla crisi ha determinato il crollo del monopolio interpretativo dell'economia.<sup>25</sup> Se questa catastrofe teorica, però, metta fine anche nel diritto all'imperialismo del modello economico di pensiero, è questione aperta.

<sup>22</sup> Cf. S.M. TELES, *The Rise of the Conservative Legal Movement. The Battle for Control of the Law*, Princeton 2008.

<sup>23</sup> Un quadro sintetico dell'analisi economica del diritto in B.E. BUTLER, *Law and Economics*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011 ([www.iep.utm.edu/law-econ/](http://www.iep.utm.edu/law-econ/)). In effetti l'analisi economica del diritto non ha conquistato finora in Germania il dominio raggiunto negli USA sul pensiero giuridico. Ciò dipende, tra l'altro, dalle suddette tendenze all'autoimmunizzazione della dogmatica giuridica tedesca.

<sup>24</sup> Particolarmente radicale Gary Becker, sul quale I. PIES, M. LESCHKE, *Gary Beckers ökonomischer Imperialismus*, Tübingen 1998; una valutazione positiva in E.P. LAZEAR, *Economic Imperialism*, «Quar. J. Econ.», 115 (2000), pp. 99 sgg.

<sup>25</sup> Questo fallimento si registra anche nel diritto americano delle società: E.W. ORTS, *Business Persons. A Legal Theory of the Firm*, Oxford 2013.

Che cosa si ricava da un tale repentino succedersi tra vette e abissi per il diritto e le sue relazioni con la teoria sociale? Uno scambio a distanza. Con riguardo alle tre catastrofi teoriche, la scelta compiuta dalla dogmatica giuridica tedesca del secondo dopoguerra – praticare l’autoimmunizzazione contro ogni commistione teorico-sociale – sembrerebbe risultare in effetti quasi ‘senza alternative’. Eppure un’alternativa è concepibile.

*Verba docent, exempla trahunt.* Per tale ragione presenterò l’alternativa di uno scambio a distanza tra diritto e teorie sociali con un caso concreto.

## 2. Publication bias: un caso giuridico e tre tesi.

*Publication bias* (errore sistematico di pubblicazione, *letteralmente*: distorsione delle pubblicazioni) – in molti paesi si discute questo fenomeno inquietante e ampiamente diffuso, le cui forme tipiche sono qui descritte.<sup>26</sup> Per sintetizzare un farmaco efficace contro una malattia grave, ma rara, diverse istituzioni private e pubbliche si uniscono, mediante contratti bilaterali, in una rete di *partnership* pubblico-privata detta rete PPP. Considerata la non redditività per l’industria farmaceutica a causa degli elevati costi di sviluppo, il finanziamento necessario è erogato da una fondazione privata e sovvenzionato dal Ministero della salute. La ricerca di base è compiuta da un istituto universitario, mentre gli studi clinici sono proseguiti presso un istituto di ricerca privato, una *Contractual Research Organization*. La produzione e la commercializzazione del medicamento è poi curata da un’impresa farmaceutica privata. Un’agenzia di comunicazione, infine, si occupa della diffusione delle informazioni, in particolare della loro pubblicazione presso le case editrici scientifiche e della divulgazione presso gli ulteriori *media*.

Effettuata la registrazione – dopo che gli studi clinici abbiano evidenziato risultati positivi – il farmaco giunge sul mercato. Purtroppo

<sup>26</sup> Cf. F. SONG, L. HOOPER, Y. LOKE, *Publication bias: what is it? How do we measure it? How do we avoid it?*, «Open Access J. Clin. Trials», 5 (2013), pp. 71 sgg.; G. SCHOTT, *Finanzierung von Arzneimittelstudien durch pharmazeutische Unternehmen und die Folgen*, «Deutsches Ärzteblatt Int.», 107 (2010), pp. 279 sgg. e 295 sgg.

po, trascorso un certo tempo, si accumulano notizie intorno a gravi effetti collaterali su numerosi pazienti. Ricerche successive, condotte sistematicamente, accertano la responsabilità della rete di *partnership* pubblico-privata (PPP) per gravi manipolazioni nella pubblicazione degli studi. All'interno della rete gli effetti collaterali negativi del farmaco sperimentato erano infatti ben noti, ma la rete era riuscita a impedirne la pubblica conoscenza. Invocando l'applicazione delle prescrizioni contenute nel contratto bilaterale tra l'istituto di ricerca e l'impresa farmaceutica,<sup>27</sup> quest'ultima aveva potuto vietare che le serie sperimentali da cui risultavano le conseguenze dannose fossero diffuse presso la comunità scientifica.<sup>28</sup> Altre serie sperimentali erano state in effetti pubblicate, ma i loro risultati avevano subito alterazioni, per illustrare esclusivamente gli effetti benefici.<sup>29</sup> Alle manipolazioni dei dati avevano partecipato non soltanto l'impresa farmaceutica ma anche i gruppi

<sup>27</sup> Una ricercatrice dell'Università della California aveva ottenuto un finanziamento dalla Boots Pharmaceuticals e si era obbligata a non diffondere presso il pubblico notizie su eventuali risultati negativi senza l'autorizzazione dell'impresa. In forza di questa censura contrattuale la pubblicazione fu impedita per anni. Il gruppo farmaceutico fu chiamato in giudizio per soppressione di dati, concorrenza sleale e violazione del diritto di protezione dei consumatori, cf. R. KING, *Bitter Pill: How a Drug Firm Paid for University Study, Then Undermined It*, «Wall Street J.», 12 apr. 1996, pp. 1, 6.

<sup>28</sup> Un esempio: l'impresa farmaceutica Sandoz, sul finire degli anni Ottanta, diede incarico a un gruppo di lavoro dell'università del Tennessee a Memphis di portare avanti lo studio MIDAS, che avrebbe dovuto confrontare un nuovo calcioantagonista con farmaci risalenti e più economici. Quando i risultati furono resi noti – il nuovo farmaco non presentava alcun vantaggio rispetto ai principi attivi già conosciuti e, al contrario, aveva taluni effetti collaterali dannosi – la Sandoz tentò di impedirne la pubblicazione esercitando pressioni sugli scienziati, cf. W. APPLGATE, C. FURBERG, R. GRIMM, R. BYINGTON, *The Multicenter Isradipine Diuretic Atherosclerosis Study (MIDAS)*, «J. American Medical Ass.», 277 (1996), pp. 297 sg.

<sup>29</sup> Nel 1997 la Pfizer pubblicò soltanto in piccola parte gli studi condotti su di un proprio antidepressivo e limitatamente ai soli risultati positivi, mentre furono trattenuti i dati riferiti ai potenziali effetti collaterali e all'efficacia del principio attivo, cf. D. EYDING, *Reboxetine for Acute Treatment of Major Depression: Systematic Review and Meta-Analysis of Published and Unpublished Placebo and Selective Serotonin Reuptake Inhibitor Controlled Trials*, «British Medical J.», 341 (2010), p. 4737.

di ricerca e le agenzie di comunicazione, i quali, ciascuno per proprio conto, avevano interesse a una rappresentazione falsata degli esiti della sperimentazione.

I numerosi scandali sul *publication bias* hanno suscitato reazioni assai nette. Studi empirici mostrano la vasta diffusione del problema. E non mancano i primi tentativi di contrastarlo con la regolazione normativa.<sup>30</sup> Sorgono qui tuttavia non soltanto problemi di direzione politica, ma anche questioni fondamentali di diritto costituzionale: il diritto fondamentale della libertà della scienza vige anche all'interno delle reti PPP, che hanno natura solo parzialmente privata? Il diritto fondamentale alla salute dei pazienti può essere fatto valere contro la rete di imprese nel suo complesso o unicamente contro ciascuno dei suoi singoli componenti?

Se e come i diritti fondamentali possano essere fatti valere contro reti private è questione di notevole interesse anche dal punto di vista della teoria sociale. Le teorie delle reti societarie, come quella elaborata da Manuel Castells, indicano nella sempre più intensa connessione sociale in reti a opera di attori collettivi il carattere più rilevante delle società moderne e ne riassumono i gravi rischi sociali discorrendo di 'ri-fiuto della rete'.<sup>31</sup> Il pericolo cui sono esposti i diritti fondamentali entro le sfere non statali, nei mercati, nelle organizzazioni e quindi anche nelle reti preoccupa non soltanto i giuristi ma è al centro dell'attenzione di molteplici teorie sociali – quelle, ad esempio, del sociologo delle costituzioni Chris Thornhill – e viene ricondotto alle tendenze espansive degli attori collettivi non statali.<sup>32</sup>

Poiché entrambi i complessi di questioni sono un territorio giuridico inesplorato, sarebbe lecito attendersi che i risultati delle teorie

<sup>30</sup> Cf., ad esempio, la *Direttiva* 726/2004 per l'introduzione del registro delle ricerche. Il *Regolamento* 2001/20/EU, riformato dal 12. AMG (Gazz. Uff. UE I, 2004, 2013), introduce la valutazione parallela tra commissioni etiche nello sviluppo degli studi clinici.

<sup>31</sup> Cf. M. CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Malden (Mass.) 2000; J. WEYER, *Soziale Netzwerke: Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2011.

<sup>32</sup> C. THORNHILL, *A Sociology of Constituent Power: The Political Code of Transnational Societal Constitutions*, «Indiana J. Global Legal Stud.», 20 (2013), pp. 551-603.

sociali siano di assoluto rilievo per pervenire a una soluzione giuridica. Eppure, quando si tratta di raggiungere risultati concreti per la prassi giuridica, sorgono problemi spinosi per mettere all'opera quello che abbiamo chiamato lo scambio a distanza tra diritto e teoria sociale:

1. Concorrenza tra teorie: quali teorie e quali tra i loro contenuti il diritto deve scegliere, quando le teorie sociali concorrenti presentino analisi della rete tra loro incompatibili o quando esse siano tutt'altro che concordi sulla validità ed efficacia dei diritti fondamentali verso attori collettivi non statali? La mia tesi è, detta in una parola, *trasversalità*.
2. Trasferimento di conoscenza: le tesi delle teorie sociali sono applicabili direttamente nel diritto? Sono quindi traducibili in *standard* di diritti fondamentali adeguati alle reti? E inoltre: le teorie sociali possono contribuire a scegliere, per la violazione dei diritti fondamentali, sanzioni efficaci rispetto alla logica propria delle reti? La mia tesi sul punto, ancora in una parola: *responsività*.
3. E infine la questione più ardua, la normatività delle teorie sociali: da teorie scientifiche sono ricavabili criteri normativi per risolvere la questione dell'efficacia dei diritti fondamentali nelle reti miste pubblico-private? La mia tesi: *autonormatività*, nel duplice senso: autonormatività giuridica e sociale.

### 3. Tesi I: *trasversalità*.

In filosofia si discorre di *trasversalità* come risposta a una situazione simile a quella della quale noi oggi facciamo esperienza nel diritto, vale a dire come il processo del rapporto con l'attuale pluralità dei discorsi, che seguono il fallimento dei *grands récits* (grandi racconti).<sup>33</sup> *Trasversalità* nel diritto significa questo: il diritto riconosce che nelle condizioni dell'estrema differenziazione sociale non ha più alcuna legittimazione un'unica teoria della società universalmente valida e che, invece, sussistono una molteplicità di teorie per ciascun ambito sociale, ciascuna con pari dignità rispetto alle altre. Esse traggono la propria

<sup>33</sup> Cf., in particolare, W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1996.

legittimazione esattamente in virtù del loro stare l'una accanto all'altra: quindi sia dalla loro elevata autonomia che dalla contemporanea reciproca dipendenza delle razionalità sociali distinte. Il diritto rifiuta di soggiacere unilateralmente tanto all'economia quanto alla politica, alla sociologia, alla scienza o alla morale. Esso si difende dalla pretesa di totalità avanzata da ciascuna teoria; riconosce invece per tutte loro il diritto di esistenza e rielabora – questa è la sfida del nostro presente – tale nuova pluralità di linguaggi nel proprio lavoro concettuale e nella creazione normativa. È un'impresa che andrà a buon fine se il diritto insisterà sul carattere parziale delle diverse teorie sociali, aprendosi in pari tempo al loro influsso, in modo da formulare asserzioni valide per il proprio esclusivo ambito.

Trasversalità significa, allora, qualcosa di più del mero riconoscimento di una sorta di autonomia territoriale spettante alle diverse teorie sociali settoriali. Il diritto deve rispondere all'intrecciarsi di ambiti sociali, che procedono di pari passo con elevata autonomia, attraversando in modo sistematico la logica interna di tutte le teorie settoriali concorrenti.<sup>34</sup> Già Max Weber aveva anticipato tale transversalità, discorrendo di un'ineludibile «catena di decisioni ultime» nel politeismo del moderno, concatenazione decisionale cui si deve pervenire ogni volta di nuovo nel trascorrere delle differenti pretese di razionalità.<sup>35</sup> Non si tratterebbe di un banale 'menù alla carta', ma di un vincolo che il diritto impone a se stesso: esaminare con cura tutte le pretese teoriche per corrispondere alla pluralizzazione delle razionalità sociali.

<sup>34</sup> Con particolare risalto Rudolf Wiethölter, secondo il quale il diritto giungerà finalmente al suo culmine soltanto quando abbia saputo elaborare i messaggi della sociologia dei sistemi, della teoria critica e dell'istituzionalismo economico, R. WIETHÖLTER, *Zur Argumentation im Recht. Entscheidungsfolgen als Rechtsgründe?*, in *Entscheidungsfolgen als Rechtsgründe. Folgenorientiertes Argumentieren in rechtsvergleichender Sicht*, in *Entscheidungsfolgen als Rechtsgründe. Folgenorientiertes Argumentieren in rechtsvergleichender Sicht*, hrsg. von G. TEUBNER, Baden-Baden 1994, pp. 89, 95 sgg.; cf. D. WIELSCH, *Die epistemische Analyse des Rechts. Von der ökonomischen zur ökologischen Rationalität in der Rechtswissenschaft*, «Juristenzeitung», 64 (2009), pp. 67 sgg.

<sup>35</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 507 sgg.; sul quale W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, cit., pp. 339 sgg.

Se si accogliesse la ragione trasversale nel diritto, sarebbe respinta seccamente l'odierna pretesa totalizzante delle teorie economiche; alle quali resterebbe invece da riconoscere legittimità – ma solo rispetto alla loro intrinseca discorsività – quale opera di autodescrizione del sistema economico. L'autonomia e la contemporanea connessione delle teorie settoriali sarebbero allora sufficienti a evitare pretese egemoniche, se si riconoscesse la rilevanza primaria che la competenza tecnica assume nel diritto dell'economia: da ciò conseguirebbe inoltre che anche nel diritto dell'economia hanno comunque giuridico rilievo altre teorie sociali sia pure in linea secondaria. Analogamente può dirsi per il peso delle teorie politiche del diritto, in particolare la teoria della giustizia di John Rawls: esse possono reclamare validità primaria, ma non esclusiva, soltanto per quanto concerne la costituzione politica. E questo vale anche per la teoria del discorso di Habermas: la sua smisurata pretesa di porsi quale teoria della società deve essere ridotta, conferendo alle sue tesi lo *status* di una teoria morale; unicamente su tale piano essa può aspirare alla razionalità discorsiva. E infine la teoria dei sistemi, per la quale non nascondo le mie simpatie: anch'essa non può avanzare la pretesa di essere, in quanto nuova superteoria, la scienza guida del diritto. La teoria dei sistemi è infatti solo una teoria settoriale della comunicazione sociale, delle sue differenziazioni e delle sue interdipendenze – potremmo dire: una teoria speciale per tutto quanto si mostri come generale – una teoria, quindi, che non manifesta preferenze verso alcuna delle razionalità plurali del moderno (né tanto meno ne elabora una propria con pretesa di rappresentatività universale), ma mette al centro l'equivalenza delle molteplici razionalità sociali.

Tornando al *publication bias*: cosa significa lo scambio a distanza tra teorie – scambio attuato secondo il modello della trasversalità – per la qualificazione giuridica di una rete pubblico-privata, ove impresa farmaceutica, istituti scientifici e strutture pubbliche cooperano per produrre un nuovo farmaco? Punto di partenza è che un fenomeno di nuovo genere, qual è la rete-PPP, non può essere compreso in modo soddisfacente secondo il diritto contrattuale né secondo il diritto societario. Non il concetto giuridico di scopo contrattuale né quello di scopo sociale rappresentano in modo adeguato le finalità dell'agglomerazione di istituzioni diverse nella rete. È necessario invece elaborare, come sostenuto oramai da molti studiosi, un concetto giuridico auto-

nomo di ‘scopo della rete’.<sup>36</sup> Con tale innovazione concettuale il diritto si apre immediatamente alle analisi delle teorie economiche dei costi di transazione, secondo le quali attori razionali scelgono la nuova forma della rete di imprese quando questa presenti minori costi rispetto alle forme contrattuali o societarie.<sup>37</sup> Non appena però le teorie economiche procedono oltre e insistono nell’esigere l’orientamento esclusivo alla riduzione dei costi di transazione quale scopo della rete e quando, ancora, le predette teorie economiche vogliono affidare la regolazione dei conflitti in via principale alla *private governance* interna alla rete, respingendo l’intervento del diritto statale, perché reputato sempre inefficiente,<sup>38</sup> allora il diritto deve opporsi al monopolio interpretativo dell’economia. Unicamente nel passaggio trasversale dall’una all’altra teoria diviene chiaro che il concetto giuridico di scopo della rete deve essere concepito in modo più complesso di una mera riduzione dei costi di transazione. Esso deve essere inteso quale orientamento multiplo: vincolo, da un lato, agli specifici progetti individuali dei partecipanti alla rete ma anche vincolo, dall’altro, al superiore progetto della rete stessa.<sup>39</sup> Con questo orientamento trasversale il diritto recepisce una dopo l’altra le sollecitazioni delle teorie economiche, politiche, sociologiche, etiche, nonché ogni altra teoria settoriale, e giunge pertanto a concepire le reti intersistemiche come un’intesa organizzativa, nella quale è istituzionalizzato il conflitto tra molteplici razionalità sociali. Così delineato, il concetto giuridico di scopo della rete vincola i suoi attori a coordinare il reciproco comportamento secondo logiche di azione distinte e contraddittorie. Nel caso delle reti pubblico-private di ricerca farmacologica

<sup>36</sup> Ad esempio S. GRUNDMANN, *Die Dogmatik der Vertragsnetze*, «Arch. civilist. Praxis», 207 (2007), pp. 718, 720, 729 sgg.; dal punto di vista comparatistico F. CAFAGGI, *Introduction*, in *Contractual Networks. Inter-Firm Cooperation and Economic Growth*, ed. by ID., Cheltenham, 2011, pp. 1, 11.

<sup>37</sup> *Locus classicus*: O. WILLIAMSON, *The Economic Institutions of Capitalism. Firms, Markets, Relational Contracting*, New York 1985, pp. 180 sgg.

<sup>38</sup> ID., *Comparative Economic Organization. The Analysis of Discrete Structural Alternatives*, «Admin. Science Quart.», 36 (1991), pp. 269, 273 sgg.

<sup>39</sup> Sulla doppia imputazione nelle reti, dal punto di vista giuridico e delle scienze sociali, G. TEUBNER, *Netzwerk als Vertragsverbund. Virtuelle Unternehmen, Franchising, Just in Time in sozialwissenschaftlicher und juristischer Sicht*, Baden-Baden 2004, pp. 120 sgg. e *ibid.* per ulteriori riferimenti.

si richiede infatti ai partecipanti – contemporaneamente, anche se con determinazione di priorità talvolta diversa – di osservare quattro imperativi categorici, ciascuno dei quali esclude l'altro. Per la precisione: le pretese contraddittorie della redditività economica, della conoscenza scientifica, degli *standard* medici e dell'orientamento politico al bene comune. In effetti, attraverso il loro carattere ibrido – così si esprimono diverse teorie sociali – le reti appaiono costituite per accogliere in sé molteplici razionalità contraddittorie. Esse consentono la loro vicendevole interferenza senza ordine gerarchico.<sup>40</sup>

Una costituzione giuridica della rete è in grado di rispondere a tali sfide? Invece di promuovere soltanto la riduzione dei costi di transazione, una costituzione giuridica delle reti deve elaborare all'interno di queste composite configurazioni pubblico-private i principi dell'autonomia istituzionale, dei diritti fondamentali, della giustizia procedurale, dello stato di diritto e della responsabilità politica.<sup>41</sup> La conformazione giuridica dello scopo della rete esclude adesso la concessione di alcun monopolio teorico: non soltanto quello della riduzione dei costi di transazione ma anche, tra l'altro, degli orientamenti di *policy*, della conquista di conoscenza scientifica o dei criteri etici di condotta. Il diritto, nella sua attività di costruzione di una costituzione specificamente giuridica delle reti, deve cogliere la multidimensionalità della rete percorrendo trasversalmente le differenti teorie sociali. Al diritto è vietato accettare il dominio di un'altra razionalità sociale parziale.

<sup>40</sup> Sulle collisioni di razionalità nelle reti intersistemiche M. AMSTUTZ, *The Nemesis of European Private Law. Contractual. Nexus as a Legislative Conundrum*, in *The Organizational Contract. From Exchange to Long-Term Network Cooperation in European Contract Law*, ed. by S. GRUNDMANN, F. CAFAGGI, G. VETTORI, Farnham 2013, pp. 319 sgg., 350 sgg.; Id., *Die Verfassung von Vertragsverbindungen*, «Krit. Vierteljahresschrift Gesetzgebung Rechtsprechung», 89 (2006), pp. 105, 121 sgg.; G. TEUBNER, *Coincidentia oppositorum. Das Recht der Netzwerke jenseits von Vertrag und Organisation*, in *Die vernetzte Wirtschaft. Netzwerke als Rechtsproblem*, hrsg. von M. AMSTUTZ, Zürich 2004, pp. 7, 40 sgg.

<sup>41</sup> G. TEUBNER, *Netzwerk als Vertragsverbund*, cit.

Una multidimensionalità analoga era stata già elaborata per il concetto giuridico di interesse di gruppo nel diritto societario.<sup>42</sup> Nessuna meraviglia, i gruppi di società sono reti allo stesso modo dei vincoli contrattuali dei quali ci stiamo occupando adesso. Tuttavia – diversamente dal diritto dei gruppi di società, che, oltre alle garanzie giuridiche dell'autonomia, protegge il puro interesse economico delle società figlie contro la società capogruppo e viceversa<sup>43</sup> – nel caso delle reti intersistemiche molto altro viene in questione. Nelle nostre reti PPP, ad esempio, le destinazioni al profitto non è l'unica finalità, poiché nella struttura decentrata di una rete deve essere rispettata l'integrità istituzionale degli istituti di ricerca, delle strutture sanitarie, delle fondazioni private e della pubblica amministrazione. Mentre nel diritto dei gruppi di società ha ancora senso discorrere di un interesse economico comune al gruppo, formulato per ciascuna delle società appartenenti secondo norme giuridiche procedurali e materiali, lo scopo della rete nelle forme di cooperazione PPP può al contrario sussistere unicamente come processo di ricerca di uno spazio di compatibilità tra razionalità distinte.

Lo scopo associativo delle reti intersistemiche trova tra l'altro la sua concretizzazione giuridica – in via qui del tutto analoga allo scopo contrattuale e a quello societario – nei doveri di lealtà (muniti di sanzione) dei partecipanti alla rete.<sup>44</sup> Questi doveri sussistono sia di fronte agli altri partecipanti (con il conseguente rispetto dei loro interessi specifici) sia di fronte alla rete nel suo complesso; doveri, quindi, orientati al risultato del progetto in tutte le sue parti.<sup>45</sup> La manipolazione dei

<sup>42</sup> Sul punto V. EMMERICH, M. HABERSACK, *Aktien- und GmbH-Konzernrecht. Kommentar*, 7. Aufl., München 2013, § 18 Rn. 7, § 31 Rn. 47-50, § 31 Rn. 77-81.

<sup>43</sup> Soltanto le tesi proprie di un diritto dei gruppi di società orientato sociologicamente vanno oltre questo orientamento monocontestaturale; cf. M. AMSTUTZ, *Konzernorganisationsrecht. Ordnungsfunktion, Normstruktur, Rechtssystematik*, Bern 1993.

<sup>44</sup> La responsabilità esterna della rete è l'ulteriore campo di elaborazione normativa adeguata alla rete, cf. G. TEUBNER, *Netzwerk als Vertragsverbund*, cit., pp. 204 sgg. con ulteriori riferimenti.

<sup>45</sup> Analisi comparatistica dettagliata in E. WEITZENBOECK, *A Legal Framework for Emerging Business Models. Dynamic Networks as Collaborative Contracts*, Cheltenham 2012, pp. 186 sgg.

risultati della ricerca – che nella casistica da noi prima ricordata era stata provocata dalle agenzie di comunicazione insieme all'industria farmaceutica e all'istituto scientifico responsabile per gli studi clinici, da ciascuno secondo il proprio interesse – viola in modo eclatante entrambe le dimensioni del dovere di lealtà e comporta sanzioni giuridiche severe. A differenza dello scopo contrattuale o societario, lo scopo della rete obbliga a sostenere le distinte razionalità sociali coinvolte ed a bilanciarle l'una con l'altra. Si tratta di ben altro che del bilanciamento tradizionale degli interessi individuali nel caso concreto. La trasversalità conduce a un diverso risultato: le autonomie e l'intreccio delle distinte razionalità sociali sono assimilate in un processo giuridico di ponderazione. Non si bilanciano interessi, ma si compongono distinte razionalità.

#### 4. Tesi 2: responsabilità.

Lo scambio a distanza è preferibile anche da un altro punto di vista. Quando il diritto, nel suo percorso trasversale, abbia deciso dei suoi contatti con le teorie sociali, queste richiedono che le loro conoscenze non siano recepite nel diritto in modo alterato. Soprattutto sulla dogmatica giuridica, il carattere scientifico della quale è senz'altro dubbio, si distende il sospetto che essa sia uno strumento per produrre oscurità.<sup>46</sup> Traendo ispirazione dalla polemica di Jhering contro la giurisprudenza dei concetti, il realismo giuridico americano ha di conseguenza messo in ridicolo la dogmatica giuridica tradizionale quale *transcendental nonsense* e ha collocato al suo posto una concezione del diritto, politicamente consapevole, una politica sociale orientata alle conseguenze. I *Critical Legal Studies* collegati alla teoria critica della società hanno inasprito ulteriormente il *trashing*, ovvero lo sfrondamento della dogmatica giuridica al fine di renderne esplicite le contraddizioni e di smascherarne l'ideologia, e propendono per l'aperta politicizzazio-

<sup>46</sup> Una sintesi della discussione sul problema della scientificità della giurisprudenza in K. RÖHL, H. RÖHL, *Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch*, Köln 2008, pp. 79 sgg.

ne dei conflitti giuridici.<sup>47</sup> Il principale rappresentante dell'analisi economica del diritto, Richard Posner, disconosce alla dogmatica giuridica qualunque capacità autonoma di contribuire alla formazione razionale delle norme e pretende di sostituire l'antiquato orientamento politico-morale con i criteri dell'efficienza economica. Altri invece, a loro volta, hanno sostenuto la richiesta di unità nelle scienze sociali, sì che al loro interno la giurisprudenza, in quanto 'scienza reale', sarebbe soltanto un ambito settoriale e non godrebbe di alcuna autonomia.<sup>48</sup>

A ciò si deve replicare con assoluta fermezza: un autentico trasferimento di conoscenze da una teoria sociale al diritto è di fatto impossibile. Fallirebbe dinanzi all'inflessibile autonomia del sistema giuridico. Ciò è insegnato non soltanto dalla dogmatica giuridica tradizionale, ma persino dalla più avanzata teoria dei sistemi.<sup>49</sup> La differenziazione funzionale della società, prima ricordata, concepisce il diritto stesso come un sistema accanto agli altri. Un complesso edificio concettuale chiamato 'dogmatica' si costruisce sotto condizione dell'esclusiva validità del codice binario legale/illegale e tale edificio concettuale è in realtà incommensurabile con le teorie scientifiche. La codificazione giuridica, diversa dalle altre codificazioni binarie della società, fonda la non aggirabile autonomia della dogmatica giuridica, la quale esclude categoricamente una recezione delle teorie sociali prese 'una alla volta'.

È però al tempo stesso necessario connettere teoria sociale e dogmatica in forza della predetta interdipendenza delle razionalità sociali parziali. Connessione che è tuttavia possibile unicamente a partire

<sup>47</sup> M. KELMAN, *Trashing*, «Stanford Law R.», 36 (1984), p. 293: «Here's one account of the technique that we in Critical Legal Studies often use in analyzing legal texts, a technique I call 'Trashing': Take specific arguments very seriously in their own terms; discover they are actually foolish ([tragi]-comic); and then look for some (external observer's) order (not the germ of truth) in the internally contradictory, incoherent chaos we've exposed».

<sup>48</sup> *Loci classici*: F. COHEN, *Transcendental Nonsense and the Functional Approach*, «Columbia Law R.», 35 (1935), pp. 809 sgg.; D. KENNEDY, *Form and Substance in Private Law*, «Harvard Law R.», 89 (1975), pp. 1685 sgg.; R. POSNER, *The Decline of Law as an Autonomous Discipline. 1982-1987*, «Harvard Law R.», 100 (1987), pp. 761 sgg.; H. ALBERT, *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft*, cit.

<sup>49</sup> N. LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993, pp. 538 sgg.; nello stesso senso T. VESTING, *Rechtstheorie. Ein Studienbuch*, München 2007, pp. 141 sgg.

dalla loro autonomia reciproca. Ecco perché sarebbe equivoco parlare di autonomia relativa del diritto; in effetti, tra l'elevata autonomia del diritto e la sua elevata interdipendenza rispetto agli altri sistemi sociali esiste un rapporto di reciproca intensificazione.<sup>50</sup> Ciò significa, in primo luogo, una rigida divisione del lavoro tra due processi di ricerca indipendenti: le teorie della società offrono analisi strutturali dei fenomeni sociali, identificano i problemi sociali che tali fenomeni producono nel loro ambiente e dispongono di direttive per realizzare soluzioni possibili che tali teorie sottopongono a una comparazione funzionale. A tutto questo la dogmatica giuridica può collegarsi, elaborando norme per proprio conto: diacronicamente, nel vincolo strutturale (*path dependence*) che è dato dall'evoluzione storica dei concetti giuridici, e sin-cronicamente, nel contesto del codice giuridico binario e dei programmi giuridici preesistenti.

Di là dal mero tracciare confini tra settori, l'intreccio tra diritto e scienze sociali procede quindi oltre: la dogmatica giuridica comincia a ricercare accuratamente se differenti istituti giuridici siano adatti – secondo la logica normativa loro propria o, come piace ai giuristi esprimersi, secondo il loro 'intimo fondamento' – per rispondere in modo accurato alle strutture e ai problemi dei fenomeni sociali conosciuti dal diritto. Queste delicate operazioni di ricerca, svolte con l'aiuto di sensibili concetti dogmatici, devono essere caratterizzate con l'espressione 'responsività'.<sup>51</sup> Il diritto non perviene alla responsività né consegnandosi al foro delle scienze sociali – che, come sentinelle, custodiscano l'autenticità dei funzionamenti concettuali – né al foro di un ipotetico imparziale terzo il quale, ipotetica istanza sovraordinata, possa risolvere il confronto tra diritto e teoria sociale; il diritto deve invece presentarsi dinanzi al suo foro interno. Nel corso di un complesso procedimento di revisione il diritto è sollecitato dalle analisi dei problemi elaborate al suo esterno

<sup>50</sup> La differenza è importante. Autonomia relativa significa che la dipendenza e l'indipendenza si valgono del medesimo meccanismo; un rapporto di intensificazione è invece possibile se dipendenza e indipendenza siano riconducibili a meccanismi differenti. L'autonomia del diritto si fonda sulla concatenazione di atti giuridici; la sua dipendenza si fonda sull'irritazione provocata dall'ambiente esterno e che induce mutazioni interne nel modo di funzionamento del diritto.

<sup>51</sup> *Locus classicus*: P. NONET, P. SELZNICK, *Law and Society in Transition. Toward Responsive Law*, New York 1978.

dalle teorie sociali, ma ciò accade soltanto se di tali analisi il diritto possa servirsi secondo i propri criteri di selezione, sì da ricostruirle al proprio interno nel linguaggio giuridico, nel quale diviene possibile ponderare problemi e soluzioni. Solo quando la ricostruzione riesca a mettere l'argomentazione giuridica nella condizione di poter distinguere all'interno del diritto norme e fatti, concetti giuridici e interessi sociali, sarà allora giunto il momento per porre in evidenza la questione della sua adeguatezza sociale, vale a dire la questione se le decisioni giuridiche, nel modo in cui il diritto li ha ricostruiti interiormente, rispondano correttamente agli aspetti metagiuridici del mondo.<sup>52</sup>

A tale scopo occorre procedere oltre, con lo sguardo rivolto in avanti, valutando *ex ante* le conseguenze di tale opera ricostruttiva, vale a dire interrogandosi su come il mutamento normativo sarà recepito nel mondo sociale.<sup>53</sup> Questa valutazione prospettica viene corretta mediante un successivo monitoraggio *ex post* degli effetti del diritto sul mondo sociale: ciò accade non appena conflitti sociali analoghi giungano a presentarsi al cospetto del diritto e si cerchi di provocare nuove soluzioni attraverso una prolungata catena di decisioni giurisprudenziali. Il diritto cerca in tal modo di compensare l'effetto di straniamento prodotto dalle ricostruzioni di conflitti sociali nel linguaggio autonomo del diritto e dalla produzione di soluzioni meramente interne al diritto stesso. Bisogna sottolineare ancora una volta, a proposito del monitoraggio, che si tratta di operazioni di osservazione dell'ambiente svolte dal diritto esclusivamente per proprio conto. L'analisi degli effetti del diritto, compiuta dalle scienze sociali, può poi nuovamente provocare irritazioni nel diritto – può, cioè, nuovamente suscitare una reazione giuridica alle sollecitazioni che il diritto riceve dall'ambiente – e oltrepassare la mera registrazione di catene di decisioni giurisprudenziali. La responsabilità del diritto di fronte alle scienze sociali non è pertanto limitata all'attività ricostruttiva di conflitti anteriore alla decisione giuridica, ma si estende all'osservazione delle conseguenze sociali delle decisioni giuridiche.

Per tale ragione, la recezione giuridica delle teorie sociali non è

<sup>52</sup> Sulla *enaction* dell'ambiente quale alternativa alla sua *representation*, F. VARELA, *Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas*, in *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, ed. by ID., J. DUPUY, Dordrecht 1992, pp. 235 sgg.

<sup>53</sup> M. AMSTUTZ, *The Nemesis of European Private Law*, cit., pp. 324 sgg.

mai una sorta di acquisizione autentica di osservazioni delle scienze sociali, è invece sempre una *re-entry* (vale a dire: il rientro di una distinzione in ciò che è distinto) della differenza sistema / ambiente e quindi nel nostro caso: il rientro della distinzione tra diritto e teoria sociale entro la riflessione giuridica, che quelle teorie abbia recepito, ricostruendole secondo la propria peculiare logica discorsiva. Attraverso la *re-entry* sorge quindi nel diritto uno 'spazio immaginario', nel quale si ricostruiscono internamente le pretese che, dall'esterno, avanzano la società, gli uomini e la natura.<sup>54</sup> La responsività – in quanto irritabilità teorico sociale del diritto (ovvero: capacità del diritto di reagire alle sollecitazioni esterne delle teorie sociali) – non è affatto – citiamo ancora Niklas Luhmann – «un concetto attraverso il quale la sapienza sociale cresca e contemporaneamente sia lasciata scorrere senza ostacoli nel diritto. Al contrario: l'accento cade sulla soggettività del sistema, se è lecito esprimersi così, e quindi sulla inevitabile relatività sistemica di ogni prospettiva».<sup>55</sup> La collisione tra diritto autonomo e autonoma teoria sociale è in linea di principio insuperabile, meglio ancora: è una collisione desiderabile.<sup>56</sup> Essa può soltanto – per dirla in modo fin troppo marcato – essere superata mediante un fraintendimento produttivo all'interno del diritto. Il fraintendimento è inevitabile e diviene produttivo quando la dogmatica giuridica tratta le teorie sociali come irritazioni esterne: non le rifiuta quindi in una *splendid isolation*, ma le ricostruisce infragiuridicamente, secondo le peculiarità del modo giuridico di formare concetti, rispondendo con una creazione normativa autonoma.

Una volta compiuta la 'traduzione' della teoria sociale nella dogmatica giuridica, essa dispone del potenziale per produrre plusvalore

<sup>54</sup> Per la connessione tra *re-entry* e *imaginary space* cf. G. SPENCER BROWN, *Laws of Form*, New York 1972; per l'applicazione al diritto e ai suoi ambienti cf. N. LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, cit., pp. 76 sgg.

<sup>55</sup> Id., *Einige Probleme mit 'reflexivem Recht'*, «Z. Rechtssoziol.», 6 (1985), pp. 1, 7.

<sup>56</sup> Si giunge quindi alla cura delle collisioni, non al loro annientamento; sul punto I. HENSEL, *Grundrechtskollisionen in der Stiftungsuniversität. Überwältigte Einheit oder organisierte Vielfalt*, in *Festschrift für Gunther Teubner*, Berlin 2009, pp. 509, 521 sgg.

dogmatico.<sup>57</sup> Questa traduzione non si prefigge la mera trasposizione del medesimo senso in un'altra lingua, ma di fare in modo che la capacità concettuale propria del diritto sia irritata secondo le condizioni peculiari alla sua logica di sviluppo e, di conseguenza, possa trarre ispirazione da formazioni discorsive nuove e assai diversamente strutturate. Soltanto la sequenza, compiuta interamente all'interno del diritto, di irritazione-ricostruzione-mutamento normativo-osservazione delle conseguenze, produce il plusvalore dogmatico. Plusvalore altrimenti irraggiungibile: né con l'autoimmunizzazione della dogmatica giuridica né con il trasferimento diretto nel diritto dei costrutti delle teorie sociali.

Tornando alle questioni delle reti PPP poste all'inizio: dove risiede il plusvalore dogmatico? La rete non è un concetto giuridico. Il principio di efficienza economica – cui fanno ricorso gli economisti per analizzare le reti come ibridi tra mercato e gerarchia – non può in alcun modo servire quale concetto giuridico guida e meno che mai quale norma giuridica immediatamente valida. Lo stesso deve dirsi per il principio della *social embeddedness* (del radicamento sociale) delle transazioni economiche, cui i sociologi attribuiscono rilievo per caratterizzare la formazione delle reti.<sup>58</sup> Invece di tutto questo, bisogna giungere a una rigorosa divisione del lavoro. Le teorie delle reti identificano la logica di azione loro peculiare, individuano le opportunità e i rischi delle forme di agire mediate dalle reti stesse e aprono alternative per soluzioni strutturali di là da mercato e gerarchia. Il diritto contrattuale si lascia irritare da tutto questo e ricostruisce la problematica delle reti con concetti giuridici elaborati al proprio interno, elaborando per le reti – a partire dalle tradizioni di pensiero ad esso peculiari – norme e principi indipendenti che possono valere come soluzioni giuridiche adeguate

<sup>57</sup> In generale, sul nesso tra irritazione, ricostruzione e plusvalore simbolico M. MÖLDERS, «Z. Rechtssoziol.», 33 (2012), pp. 5 sgg., 18 sgg.; per il rapporto tra teoria sociale e diritto G. TEUBNER, *Vertragswelten. Das Recht in der Fragmentierung von Private Governance Regimes*, «Rechtshistorisches J.», 17 (1998), pp. 234, 250 sgg.

<sup>58</sup> Sul concetto economico di rete O. WILLIAMSON, *The Economic Institutions of Capitalism*, cit., pp. 180 sgg.; per quello sociologico W. POWELL, *Neither Market nor Hierarchy: Network Forms of Organization*, «Research Organiz. Behavior», 12 (1990), pp. 295 sgg.

per nuovi problemi di coordinamento e di responsabilità.

La vera sfida di un procedimento responsivo consiste nel rintracciare quale tra le molteplici figure giuridiche elaborate nella storia del diritto privato disponga del miglior potenziale normativo per connettere fattispecie e conseguenze giuridiche entro regole adeguate alla rete. Quale figura giuridica, andando oltre i contratti bilaterali, riesce ad afferrare il vincolo giuridico onnicomprensivo di tutti i partecipanti all'intera compagine unitaria (*Verbund*)? Le risposte disponibili: contratto di società secondo il codice civile, contratto di rete, fondamento negoziale (*Geschäftsgrundlage*), contratto con effetti di protezione verso il terzo, collegamento contrattuale. Le costruzioni orientate al diritto delle società commerciali non sono adeguate alla rete: esse tengono esclusivamente conto dello scopo sociale e dovrebbero pertanto indurre a qualificare come illecito il contestuale coordinamento con gli scopi individuali, caratteristico delle reti. La configurazione di un unico contratto di rete concluso tra tutti i partecipanti si mostra invece insensibile verso la realtà giuridica delle reti: essa si troverebbe costretta a postulare una lunga serie di finzioni giuridiche di rappresentanza e rilascio di procura di ciascuno verso tutti.<sup>59</sup> La *Geschäftsgrundlage*, il fondamento negoziale, deve essere esclusa, in quanto orientata unicamente alla fase esecutiva e incapace di produrre obblighi giuridici.<sup>60</sup> Il contratto con effetti di protezione verso il terzo determina invece effetti vincolanti per il terzo, ma resta un concetto inadatto a comprendere per relazioni multilaterali e in particolare lascia anch'esso nell'ombra il momento dell'esecuzione contrattuale, elemento necessario nelle reti: il contratto con effetti di protezione verso il terzo si limita infatti a operare mediante i criteri della prossimità alla prestazione e della esposizione a pericolo di beni giuridici (*Rechtsgütergefährdung*).<sup>61</sup> In conclusione, unico modello adeguato alla rete si rivela senz'altro la figura del collegamento contrattuale elaborata per le vendite assistite da finanziamento, poiché

<sup>59</sup> Costruisce un autonomo contratto di rete M. ROHE, *Netzverträge. Rechtsprobleme komplexer Vertragsverbindungen*, Tübingen 1998.

<sup>60</sup> È la proposta di S. GRUNDMANN, *Vertragsnetz und Wegfall der Geschäftsgrundlage*, in *Festschrift für Harm Peter Westermann zum 70. Geburtstag*, Köln 2008, pp. 227 sgg.

<sup>61</sup> È la proposta di K. LANGE, *Das Recht der Netzwerke*, Heidelberg 1998, pp. 195 sgg., 200.

ricostruisce in modo preciso la tensione tra l'autonomia dei singoli contratti e la loro reciproca interdipendenza, il tipico duplice orientamento delle reti rivolto sia ai nodi, sia alla rete nella sua interezza. Affinché possa sorgere la compagine unitaria, la figura del collegamento contrattuale pone la necessità che nella fattispecie ricorrano tre elementi nettamente delineati: (1) riferimento reciproco (implicito) di ciascun contratto verso gli altri; (2) scopo contrattuale comune; (3) cooperazione di fatto, senza che sia necessaria la conclusione di un contratto plurilaterale omnicomprensivo.<sup>62</sup> La rete contro il collegamento contrattuale – questa differenza tra l'analisi proveniente dalle scienze sociali e la qualificazione giuridica racchiude il potenziale per produrre il plusvalore dogmatico-giuridico del quale siamo alla ricerca. Se il collegamento contrattuale rappresenti la soluzione giuridica più adeguata per trattare i conflitti che sorgono all'interno delle reti dipende in ultima analisi dal modo con il quale il diritto osserva gli effetti delle sue decisioni nel mondo sociale.<sup>63</sup>

### 5. Tesi 3: *autonormatività*.

Il caso del *publication bias*, infine, solleva una questione di estrema difficoltà. Dalle teorie elaborate dalle scienze sociali sono ricavabili criteri normativi? E in particolare: si possono individuare criteri normativi per rendere effettiva la protezione dei diritti fondamentali nelle reti miste pubblico-private? Gli attuali sostenitori dell'unità di teoria e prassi scorgono proprio qui il loro compito più elevato: scoprire, attraverso l'analisi globale della società, i potenziali normativi dello sviluppo sociale e le conseguenti indicazioni per la politica ed il diritto.<sup>64</sup> Ciò viene detto anche per la teoria dei sistemi, rimasta sempre normativamente piuttosto fredda: affinché possa dire qualcosa di rilevante sul diritto,

<sup>62</sup> G. TEUBNER, *Netzwerk als Vertragsverbund*, cit., pp. 109 sgg.

<sup>63</sup> Su questi aspetti cf., nuovamente, M. AMSTUTZ, *The Nemesis of European Private Law*, cit., pp. 330 sgg., il quale identifica in una serie, appena cominciata, di decisioni del *Bundesgerichtshof* sulle reti contrattuali, un procedimento di delicata autocorrezione.

<sup>64</sup> Così, palesemente, J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied 1963, specialmente pp. 231 sgg.

le si chiede innanzitutto di compiere una ‘svolta normativa’.<sup>65</sup>

La differenziazione funzionale della società, che così duramente si manifesta, ci costringe purtroppo – e per una terza volta – ad una correzione. Essa distrugge irrevocabilmente l’antica unità europea di teoria e prassi, stringe la scienza nelle maglie di una esclusiva codificazione binaria vero/falso, la quale non ammette che le teorie sociali, in luogo di meri enunciati cognitivi, possano formulare anche enunciati normativi, valevoli per le codificazioni binarie della politica, della morale o del diritto. Il sistema della scienza non può fornire agli altri contesti dell’agire, secondo i suoi principi, criteri normativi.<sup>66</sup> Le raccomandazioni normative – asserire cioè che qualcosa sia raccomandabile – sono sempre *trans-scientific issues* (questioni di là dalla scienza).<sup>67</sup>

Questa autolimitazione riguarda in modo particolarmente doloroso la filosofia, dalla quale il diritto – malgrado gli sforzi di Rawls e Habermas – non può attendere alcun ingresso di normatività. La filosofia non riesce a venire a capo del trilemma di Münchhausen sulla fondazione normativa: regresso all’infinito, rottura, circolarità.<sup>68</sup> In ultima analisi, ogni tentativo di fondazione delle norme cade vittima di paradossi. La deparadossificazione non è tuttavia opera di una filosofia che cerchi di fondare norme: è il risultato esclusivo delle pratiche sociali co-

<sup>65</sup> L. FRANCOT-TIMMERMANS, E. CHRISTODOULIDIS, *Against the ‘Matrix’*. Gunther Teubner, *Fundamental Rights and Societal Constitutionalism*, «Rechtsfilos. Rechtstheor.», 40 (2011), pp. 187 sgg.

<sup>66</sup> N. LUHMANN, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, pp. 627 sgg. In realtà anche il sistema scientifico elabora orientamenti normativi, ma ciò unicamente per la propria specifica prassi.

<sup>67</sup> A. WEINBERG, *Science and Trans-Science*, «Minerva», 10 (1972), pp. 209 sgg.

<sup>68</sup> Nella ricerca della fondazione del sapere, si danno tre possibilità: (1) un regresso all’infinito, reso necessario dal fatto di dover risalire sempre più indietro nella ricerca dei fondamenti, ma che è in pratica irrealizzabile e non offre di conseguenza nessuna base sicura; (2) un circolo logico nella deduzione, che ha luogo per il fatto che nel processo di fondazione ci si rifà a enunciati a loro volta da fondare, e che, essendo logicamente scorretto, non può in nessun caso condurre a fondamenti sicuri; (3) l’interruzione del procedimento a un certo punto, che in linea di principio è praticabile, ma che implicherebbe una sospensione arbitraria del principio di ragion sufficiente. Cf. H. ALBERT, *Traktat über die kritische Vernunft*, Tübingen 1969, p. 23.

municative e dell'introspezione individuale.<sup>69</sup> La conseguenza di questo fallimento teoretico ha un nome: autonormatività. Essa si manifesta in due processi totalmente distinti. Nel processo interno al diritto prende forma la autonormatività del diritto; nei processi esterni al diritto si costituisce invece la diversa autonormatività delle pratiche sociali, cui il diritto può ricorrere.

Anche il diritto è quindi una pratica sociale produttiva di una autonormatività peculiare, non vincolata da fondamenti scientifici o filosofici. Giungono a tale conclusione, per ricordare solo alcuni tra i maggiori, Hans Kelsen (la norma fondamentale), Herbert Hart (il punto di vista interno) e Niklas Luhmann (il codice binario del diritto).<sup>70</sup> La normatività giuridica intrinseca funziona come autoproduzione di indicazioni normative provenienti dal diritto vigente e produzione di norme divergenti secondo le condizioni specifiche dello svolgimento del diritto. La teoria sociale può assumere rilevanza normativa soltanto nell'ambito della autonormatività del diritto e quindi unicamente mediante irritazioni e ricostruzioni, nel senso sopra descritto.

La riproduzione del sistema giuridico, come si vede, costituisce solo una autonormatività tra le altre, quella interna al diritto. La autonormatività esterna al diritto, prodotta da altre pratiche sociali, integra la normatività interna del diritto, in modo che il diritto stesso possa servirsene. I sistemi sociali non producono meramente la loro razionalità intrinseca (nel senso di Max Weber) ma al tempo stesso anche la loro autonormatività. Ciò è stato illustrato con chiarezza da Lon Fuller, il quale descrive i *principles of social order* come fenomeni che emergono dalla comunicazione sociale. Questo modo di vedere, da Wittgenstein a Lyotard, appartiene alle tesi consolidate della filosofia del linguaggio. La normatività di una pluralità di giochi linguistici risiede nelle forme di vita loro peculiari e non dipende da alcun fondamento ultimo. In modo del tutto analogo, l'istituzionalismo riconosce nelle pratiche

<sup>69</sup> Più ampiamente G. TEUBNER, *Exogene Selbstbindung. Die Konstitutionalisierung von Gründungsparadoxien gesellschaftlicher Teilsysteme*, «Z. Rechtssoz.», 35 (2015), in corso di pubblicazione.

<sup>70</sup> H. KELSEN, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979, pp. 206 sg.; H. HART, *The Concept of Law*, Oxford 1961, pp. 55 sgg.; N. LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, cit., pp. 165 sgg.

sociali la produzione di insiemi normativi ciascuno sotto il dominio di una *idée directrice*.<sup>71</sup>

A questo punto diviene evidente che il motivo che sospinge verso la ricerca di un incontro interdisciplinare tra diritto e teorie sociali non è affatto il contatto con la scienza, ma il contatto con la società. Oltre la sua autonormatività, il diritto cerca orientamenti normativi nei diversi mondi della vita e nelle loro norme; a tale scopo chiede aiuto alle teorie sociali. E così, riflettendo da vicino, emerge che molto di quel che in genere si intende essere teoria sociale non rappresenta affatto una teoria scientifica in senso stretto, ma una mera prassi riflessiva, meglio ancora, una dogmatica riflessiva operante in molteplici mondi sociali – in modo analogo a quanto accade nella teologia e nella dogmatica giuridica – e che produce orientamenti normativi.

La normatività giuridica svolge se stessa sempre anche in contatto con tali dogmatiche riflessive degli altri settori sociali parziali. È necessario, inoltre, evitare il fraintendimento scienziato sostenuto dagli stessi programmi della giurisprudenza sociologica, della teoria politica del diritto o dell'analisi economica del diritto, che impongono a se stessi un astratto modello scientifico. Come abbiamo osservato, per quanto le analisi strutturali delle scienze sociali siano importanti per la responsabilità del diritto (nel senso prima definito), occorre adesso qualcosa di diverso: occorrono orientamenti normativi che le scienze, in linea di principio neutrali rispetto ai valori, non possono offrire, orientamenti che giungono invece dalle 'dogmatiche' dell'agire sociale gravate normativamente. Allo stesso identico modo nel quale la dogmatica giuridica o la madre di tutte le dogmatiche, la teologia, non sono scienze, ma riflessioni sorte dalla pratica sociale del diritto o della religione e messe in forma sistematica entro edifici dottrinali, così anche ampi settori dell'economia aziendale, della scienza economica o della politologia non sono parti di una scienza vincolata al suo codice veritativo, ma dogmatiche riflessive dei mondi sociali di senso presentate nelle vesti di teorie della scienza sociale; sono dottrine del corretto agire nelle imprese, nell'economia o nella politica, le quali condividono con le loro

<sup>71</sup> L. FULLER, *Principles of Social Order. Selected Essays of Lon L. Fuller*, Durham 1983; F. LYOTARD, *Le différend*, Paris 1986; M. HAURIU, *La théorie de l'institution et de la fondation*, «Cah. nouv. Journée», 4 (1925), pp. 2-45.

pratiche gli orientamenti fondamentali e in pari tempo danno loro forma. Se, quindi, nella scienza giuridica si distinguono teoria del diritto (riflessione sulla prassi) e sociologia del diritto (osservazione scientifica del diritto), altrettanto si dovrebbero differenziare internamente e distinguere con chiarezza le discipline accademiche l'una dall'altra, ordinandole in due categorie: discorsi che sono dogmatiche riflessive, rivolti ai rispettivi sistemi sociali parziali, e discorsi che sono teorie sociali in senso stretto, ricollegabili al sistema della scienza.

Cerchiamo così di stabilire un contatto con la autonormatività delle pratiche sociali, affinata dalle dogmatiche riflessive della prassi economica e sociale.<sup>72</sup> Rispetto al fraintendimento scienziato, del quale abbiamo appena detto, si acquista un duplice vantaggio. L'orientamento alla dogmatica riflessiva sociale fornisce una messe di punti di vista normativi – dalle *idées directrices* (idee direttrici) delle istituzioni della società, passando per le aspettative sociali, le pretese, le rivendicazioni di diritti fondamentali, le speranze delle persone coinvolte, e, procedendo ancora oltre, le introspezioni sulla capacità operativa dei sistemi sociali, raggiunte per via collettiva, fino alle determinazioni della loro funzione nel contesto sociale globale.<sup>73</sup> Da queste analisi non discenderanno teorie sociali 'senza presupposti' e 'libere da pregiudizi' né la dogmatica giuridica potrebbe mai ricavarle da se stessa. Ancora una volta, il diritto può segnare una distanza, elaborando per proprio conto punti di orientamento secondo la logica particolare-universale, realizzati comunque mediante controlli specificamente giuridici. Tutto ciò che

<sup>72</sup> Vengono particolarmente in evidenza le norme già istituzionalizzate delle professioni; cf., con i risultati di ricerche empiriche, M. HERBERG, *Bringing Professions Back*, in *A Fresh Look at the Dynamics of Institution-building in (World) Society*, in K. POLANYI, *Globalisation and the Potential of Law in Transnational Markets*, ed by C. JOERGES, J. FALKE, Oxford 2011, pp. 107 sgg.

<sup>73</sup> Ladeur sottolinea in modo particolare quanto forte sia l'orientamento del diritto a una 'epistemologia sociale' e quindi alla conoscenza delle pratiche sociali, K. LADEUR, *Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der «Privatrechtsgesellschaft»*, Tübingen 2006. Nello stesso senso I. AUGSBERG, *Informationsverwaltungsrecht. Zur kognitiven Dimension der rechtlichen Steuerung von Verwaltungsentscheidungen*, München 2013. Per l'influsso sotterraneo del *decorum* artistico sulla giurisprudenza, con riferimento ai problemi del diritto della personalità, cf. F. STEINHÄUER, *Bildregeln. Studien zum juristischen Bilderstreit*, München 2009, pp. 174 sgg.

si raccoglie sotto la bandiera della scientificità – con i mutevoli nomi di giurisprudenza sociologica, analisi economica del diritto, politica del diritto, etica giuridica – dovrebbe in verità lasciare questa enfatica insegna ed essere registrato come semplice scambio a distanza tra distinte dogmatiche riflessive.

Per tornare nuovamente alla filosofia morale: si possono invocare, allora, Rawls o Habermas per la fondazione delle norme giuridiche? Dipende. No, se essi pretendono di produrre una teoria sociale scientifica, poiché, malgrado le loro intenzioni, nel codice veritativo della scienza non è possibile fondare alcuna norma. Sì, se essi accettino di essere intesi quali compartecipi della prassi morale o politica, la cui opera possa compiersi entro le rispettive dogmatiche riflessive. Anche così, il loro lavoro non ha ancora diretta rilevanza giuridica, poiché deve prima passare attraverso il filtro giuridico della teoria del diritto, della dogmatica giuridica e della prassi giurisprudenziale.

Veniamo per un'ultima volta al *publication bias*. Cosa significa l'interazione tra autonormatività del diritto e autonormatività delle istituzioni sociali per l'applicazione dei diritti fondamentali nelle reti private? Detto in breve, quello che importa, dinanzi alle tendenze espansive della razionalità economica, è regolare la protezione istituzionale degli esperti, da una parte, e l'integrità del sistema sanitario, dall'altra.

Il contenuto normativo degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali non è giustificabile ricorrendo alle teorie sociali: è innanzitutto il prodotto di operazioni interne al sistema giuridico. Il principio di eguaglianza, inteso quale principio fondamentale della autonormatività del diritto, impone la protezione dei diritti fondamentali non soltanto nelle strutture statali, ma anche nelle reti private, quando nelle costellazioni del potere privato sussistano pericoli di pari gravità per i diritti fondamentali.<sup>74</sup> Le manipolazioni provocate dal *publication bias* nelle reti – i divieti di pubblicazione e l'alterazione dei risultati della ricerca – ledono sia il diritto fondamentale della libertà della scienza che il

<sup>74</sup> Secondo l'opinione dominante i diritti fondamentali si irradiano (indirettamente) sui rapporti di diritto privato quando esiste una situazione di pericolo strutturale per effetto di un potere sociale, come nelle situazioni di monopolio, nei rapporti di locazione o di lavoro. Sul punto, ampiamente, T. MAUNZ, G. DÜRIG, M. HERDEGEN, *Grundgesetz-Kommentar*, 68. Erglfg., München 2013, Art. 1 Abs. 3 GG Rn. 59-65.

diritto fondamentale alla salute. Come dimostrano le proteste veementi degli studiosi del diritto privato contro l'effetto orizzontale, è certamente un compito arduo stabilire se il modello elaborato dalla dottrina dominante per affrontare questo problema – vale a dire: il bilanciamento tra posizioni individuali, ciascuna riferita alla titolarità di un diritto fondamentale – garantisca una protezione effettiva anche in tal caso.<sup>75</sup> Per venir fuori da questo dilemma è necessario trasferire la protezione dei diritti fondamentali contro il potere privato dal piano individuale al piano istituzionale. L'effettività dei diritti fondamentali nei rapporti tra privati non è garantita dalla posizione di diritti fondamentali individuali tutelabili in giudizio (nel nostro caso la libertà della scienza e il diritto alla salute), ma unicamente attraverso la tutela dell'organizzazione e del procedimento che delle posizioni individuali costituiscono le premesse e le strutture: si agisce quindi sul momento organizzativo e procedimentale, sul lato istituzionale dei diritti fondamentali.<sup>76</sup>

Quale organizzazione e quale procedimento siano davvero i più adeguati per la protezione delle istituzioni della scienza e della salute, è questione che di certo non è più risolvibile all'interno del diritto. Il contenuto normativo della garanzia istituzionale dei diritti fondamentali può essere determinato soltanto dall'esterno del diritto, dalla autonormatività delle prassi sociali. Scienza e salute danno forma ad orientamenti normativi nei codici e programmi loro propri, i quali non collimano con le opinioni, con le abitudini di pensiero degli individui, ma hanno carattere istituzionale.<sup>77</sup> Questa normatività istituzionale si sedimenta nella storicità delle strutture, reagisce nelle dogmatiche riflessive della scienza e della salute e viene riformulata nelle decisioni deliberative per essere infine recepita dal diritto.

<sup>75</sup> Particolarmente critico W. ZÖLLNER, *Regelungsspielräume im Schuldvertragsrecht. Bemerkungen zur Grundrechtsanwendung im Privatrecht und zu den sogenannten Ungleichgewichtslagen*, «Arch. civilist. Praxis», 196 (1996), pp. 1 sgg.

<sup>76</sup> Nella discussione sui diritti fondamentali sono bilanciati abitualmente l'uno contro l'altro diritti fondamentali individuali; solo di rado viene in questione la loro dimensione istituzionale. Sul punto I. HENSEL, *Grundrechtskollisionen in der Stiftungsuniversität*, cit., pp. 517 sgg.

<sup>77</sup> T. VESTING, *Rechtstheorie*, cit., pp. 95 sgg., discorre qui di «convenzioni sociali e sapere implicito».

Rispetto alle manipolazioni provocate dal *publication bias*, in effetti, i discorsi riflessivi della scienza e della salute hanno elaborato un'alternativa istituzionale, la cui riformulazione giuridica consiglia questo: *Trial-registration* (registrazione degli esperimenti) come strumento per l'effettività dei diritti fondamentali della libertà della scienza e del diritto alla salute attraverso l'organizzazione e il procedimento.<sup>78</sup> Si istituiscano registri pubblici degli studi e dei loro risultati, in modo tale da dare pieno conto delle attività di ricerca sin dal loro inizio, per assicurare la trasparenza e rendere possibili i controlli.<sup>79</sup> Contestualmente, le riviste scientifiche pongono l'iscrizione in tale registro di tutte le ricerche intraprese quale condizione necessaria ai fini della loro pubblicazione.<sup>80</sup> Gli studi clinici sui prodotti da destinare al mercato dovranno quindi essere preventivamente iscritti nel registro delle ricerche cliniche, sul quale dovranno anche comparire tutti i loro risultati.

## 6. Conclusioni.

Quanto abbiamo qui cercato di mostrare in via generale – discutendo il caso dell'effettività dei diritti fondamentali nelle reti parzialmente private – è che il confronto tra teoria sociale e diritto produce plusvalore dogmatico, quando il rapporto precario tra autonomia e implicazione rispetti le tre condizioni che qui riepilogheremo.

<sup>78</sup> Ha funzione esemplare negli USA il *FDA Amendments Act* del 2007, FOOD AND DRUG ADMINISTRATION, *FDA Amendments Act* (FDAAA) of 2007, public law n° 110-85 § 801 ([www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-110publ85/pdf/PLAW-110publ85.pdf](http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-110publ85/pdf/PLAW-110publ85.pdf)).

<sup>79</sup> Gli esordi di questa tendenza si scorgono nel registro statale istituito negli USA ([www.clinicaltrials.gov](http://www.clinicaltrials.gov)) o nel registro tedesco degli studi clinici presso l'università di Friburgo ([www.germanctr.de](http://www.germanctr.de)).

<sup>80</sup> C. DE ANGELIS, J. DRAZEN, F. FRIZELLE, *Clinical Trial Registration: a Statement from the International Committee of Medical Journal Editors*, «New English J. Medic.», 351 (2004), pp. 1250 sg. Non mancano riviste internet che pubblicano prevalentemente i risultati negativi degli studi. Così, ad esempio, il «J. Negative Results Biomed.» ([www.jnrnm.com](http://www.jnrnm.com)).

1. *Trasversalità*. La trasversalità consente di trarre le conseguenze dall'autonomia delle diverse teorie sociali incommensurabili e dalla loro reciproca implicazione. Il diritto rinuncia a qualunque pretesa di monopolio e presceglie, percorrendo trasversalmente tali teorie, i punti di contatto.
2. *Responsività*. La responsività insiste sull'autonomia della dogmatica giuridica rispetto alla teoria sociale e rende giustizia alla loro implicazione, aprendo il diritto alle irritazioni delle teorie sociali, lasciandosi ispirare dalle neoformazioni normative e osservandone gli effetti nel mondo sociale.
3. *Autonormatività*. Il diritto non acquisisce orientamenti normativi dalle teorie sociali, ma unicamente dai processi interni al diritto stesso e, in pari tempo, dalla autonormatività elaborata dalle dogmatiche riflessive degli altri sistemi sociali.

Da ciò segue, in concreto, per il caso del *publication bias*: da costruzioni dogmatiche diverse – un autonomo scopo di rete, contrapposto allo scopo contrattuale e allo scopo sociale, il collegamento contrattuale come concetto giuridico adeguato per le reti sociali e per la garanzia istituzionale dell'applicazione diretta dei diritti fondamentali mediante l'organizzazione e il procedimento nella forma della *trial registration* – risultano strumenti di perfezionamento del diritto (*Rechtsfortbildung*) socialmente adeguati che emergono dallo scambio a distanza tra diritto e teorie delle reti.



ORNELLA SALATI

IL VALORE DI ΞΥΜΜΕΙΚΤΟΣ IN TUCIDIDE:  
COMPRESENZA, MESCOLOANZA ETNICA E FORME DI STASIS\*

Nel dare inizio alla propria *historie*, come è noto, Tucidide fornisce al lettore un'immagine assai chiara e immediata della sua visione in materia etnografica, in cui l'umanità intera è descritta e racchiusa sotto le due categorie tradizionali di Greco e non Greco (I 1, 2: κίνησις γὰρ αὕτη μεγίστη δὴ τοῖς Ἑλλησιν ἐγένετο καὶ μέρει τινὶ τῶν βαρβάρων, ὡς δὲ εἰπεῖν καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων). Tale distinzione, sebbene funga nelle *Storie* da importante strumento di analisi identitaria, non lascia tuttavia intuire quanto l'approccio tucidideo alle questioni etniche sia, in fondo, ben più articolato e complesso, e finanche sensibile a cogliere le possibili sfumature tra ciò che è greco e ciò che è barbaro.

Il recente dibattito storiografico, che negli ultimi anni è stato particolarmente costante e vivace, ha permesso di chiarire l'idea stessa di «ellenicità» nel mondo greco antico, la sua natura sia di identità univoca e collettiva sia di insieme di identità, definendone inoltre la serie di criteri etnici e culturali che di volta in volta ne consentono l'applicazione e il suo progressivo mutare in base ai diversi periodi storici o in base alla prospettiva dei singoli autori.<sup>1</sup> Nell'opera tucididea, naturalmente,

\* Il presente lavoro è il frutto di una ricerca più ampia sul lessico greco della mescolanza etnica, condotta durante il corso di Perfezionamento presso la Scuola normale superiore di Pisa, sotto la supervisione del prof. C. Ampolo. A lui devo infiniti stimoli e suggerimenti sul tema, solo in parte raccolti in queste pagine. Particolarmente utile è stato inoltre il contatto con il prof. U. Fantasia, con cui ho avuto il piacere di discutere più volte di questioni tucididee. Un ringraziamento particolare va, infine, alla prof. ssa L. Breglia per i consigli preziosi e per la sua presenza costante. Grazie all'Istituto italiano per gli studi storici, che ho frequentato da borsista durante l'a.a. 2012/13, questa ricerca è proseguita nel tempo e si è arricchita delle riflessioni nate dai seminari e dalle lezioni.

<sup>1</sup> All'interno di una bibliografia sempre più ricca rimangono fondamentali D. ASHERI, *Identità greche, identità greca*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. 2/II, *Una Storia greca, Definizione*, a c. di S. SETTIS, Torino 1997, pp. 5-26; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997; ID., *Hel-*

l'appartenenza a un determinato *ethnos* costituisce il primo e principale criterio di definizione di un popolo. Oltre all'*incipit* dell'opera, va ricordato che anche nel VI libro, ad apertura dell'*archaiologia* siciliana, il quadro etnografico dell'isola è racchiuso e descritto dallo storico sotto la medesima distinzione in Greci e barbari (τῶν ἐνοικούντων τὸ πλῆθος καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων).<sup>2</sup> Così pure l'elenco che segue sui numerosi popoli che abitano l'isola procede, ancora una volta, sulla base di queste due categorie, come è dimostrato dalla frase con cui, in VI 2, 6, è chiusa la sezione sulle genti anelleniche (βάρβαροι μὲν οὖν τοσοῖδε Σικελίαν καὶ οὕτως ᾤκησαν), subito prima di dare inizio a quella sugli *ethne* ellenici (3, 1: Ἑλλήνων δὲ πρῶτοι).<sup>3</sup>

L'approccio di Tucidide su questioni identitarie si mostra sensibile anche a specifici fattori di ordine culturale, quali la lingua e i costumi

*lenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago, London 2002; P. CARTLEDGE, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford, New York 2002; P. RUBY, *Peuples, fictions? Ethnicité, identité ethnique et sociétés anciennes*, «REA», 108 (2006), pp. 25-60; e i seguenti volumi miscellanei: *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, ed. by I. MALKIN, Cambridge, London 2001; *Identità e prassi storica nel Mediterraneo greco*, a c. di L. MOSCATI CASTELNUOVO, Milano 2002; *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, éd. réunies par C. MÜLLER et F. PROST en l'honneur de F. Croissant, Paris 2002; *The Cultures within Ancient Greek Culture. Contacts, Conflicts, Collaboration*, ed. by C. DOUGHERTY and L. KURKE, Cambridge 2003; *Greek Identity in the Western Mediterranean*, ed. by K. LOMAS, Leiden, Boston 2004; *Les identités ethniques dans le monde grec*, Actes du colloque international de Toulouse organisé par le CRATA (9-11 mars 2006) réunis par J.-M. LUCE, «Pallas», 73 (2007); *Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Sea*, ed. by G. CIFANI and S. STODDART, Oxford 2012.

<sup>2</sup> THUC., VI 1, 1. Anche in VI 6, 1, la definizione di ἔθνη Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων sintetizza e comprende l'insieme degli abitanti di Sicilia. Il carattere speculare di queste due affermazioni, che inquadrano la digressione, è evidenziato da U. FANTASIA, *Quanto è 'grande' la Sicilia? L'archaiologia siciliana (Th. 6, 2-5) nel suo contesto*, in *Dal mito alla storia. La Sicilia nell'Archaiologia di Tucidide*, Atti dell'VIII convegno di studi (Caltanissetta, 21-22 mag. 2011), a c. di M. CONGIU, C. MICCIHÉ, S. MODEO, Caltanissetta 2012, p. 15.

<sup>3</sup> Come opportunamente osservato da N. LURAGHI, *Fonti e tradizioni nell'archaiologia siciliana (per una rilettura di Thuc. 6, 2-5)*, in *Hesperia. Studi sulla grecità d'Occidente*, a c. di L. BRACCESI, vol. 2, Roma 1991, p. 49: «l'opposizione Greci-barbari è un principio strutturale fondamentale» di Tucidide.

di un popolo e, in questo secondo ambito, soprattutto alle tecniche di combattimento e alle forme di occupazione del territorio. Un esempio significativo di ciò si trova nell'*archaiologia* del I libro, dove particolare attenzione è data proprio al genere di vita, espresso con frequenza tramite il verbo διατάω e i suoi derivati δίατα, διαίτημα, poiché efficace criterio di descrizione di un *ethnos*, tanto nel passato quanto nel presente.<sup>4</sup>

Inoltre si è evidenziato come, dato anche il tema dell'opera, lo storico sia interessato in misura maggiore alla dimensione ellenica del problema, vale a dire al contrasto essenziale tra Dori e Ioni, e di conseguenza, al motivo etnico della συγγένεια che diviene nella sua narrazione un efficace strumento d'analisi dei rapporti intragreci.<sup>5</sup> Al tempo stesso, è stato anche osservato che, pur non procedendo a una vera e propria definizione del concetto di ellenicità, Tucidide indica chiaramente quali siano i *semeia* di appartenenza attraverso la presa in esame

<sup>4</sup> THUC., I 5-6.

<sup>5</sup> Sulla centralità del motivo della affinità di stirpe nelle *Storie* ha insistito S. HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford 1996, pp. 61-80. Ad ogni modo va sottolineato, insieme con G. CRANE, *The Blinded Eye. Thucydides and the New Written World*, Lanham 1996, pp. 147-61, il rifiuto tucidideo per una spiegazione unicamente in chiave etnica della Guerra del Peloponneso e, di contro, l'importanza ben più grande per lo storico di fattori di natura politica. In generale, per una definizione del concetto di *syggeneia* cf. D. MUSTI, *La «syngbeneia» e la «oikeiotes»: sinonimi o nuances?*, in *Serta antiqua et mediaevalia IV. Linguaggio e terminologia diplomatica dall'Antico Oriente all'Impero bizantino*, Atti del convegno nazionale (Genova, 19 nov. 1998), a c. di M.G. ANGELI BERTINELLI e L. PICCIRILLI, Roma 2001, pp. 43-63; R. SAMMARTANO, *Sul concetto di «oikeiotes» nelle relazioni interstatali greche*, in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Giornata di studio (Milano, 21 ott. 2005), a c. di G. DAVERIO ROCCHI, Milano 2007, pp. 207-35. Per tale nozione in ambito coloniale cf. L. GALLO, *Colonizzazione, demografia e strutture di parentela*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés antique*, Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981), Pisa, Roma 1983, pp. 703-28. Per la documentazione epigrafica cf. soprattutto O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genève 1995. Infine, per il corrispettivo concetto latino di *consanguinitas* e il suo significato in campo politico si veda A. GIARDINA, *Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma 1997, pp. 17-28; e più di recente F. BATTISTONI, *Parenti dei Romani. Mito troiano e diplomazia*, Bari 2010, in particolare pp. 61 sgg.

di casi concreti e interviene sulla discussa grecità di popolazioni delle regioni centro-settentrionali, fissando in particolar modo l'immagine anellenica e quasi al limite del selvaggio di Etolì, Acarnani e Locresi Ozoli.<sup>6</sup>

Il concetto di ellenicità in Tucidide è stato dunque definito un concetto mobile,<sup>7</sup> anzitutto sul piano cronologico, secondo l'esempio delle popolazioni del passato, assimilabili per stile di vita ai barbari del presente, suscettibile di modifiche anche sul piano spaziale e, per certi aspetti, estendibile poi alle popolazioni anelleniche che possono acquisire lingua e pratiche di vita proprie dei Greci, come chiaramente dimostrato dall'«ellenizzazione» linguistica (ἠλληνίσθησαν τὴν νῦν γλῶσσαν) che ha interessato gli abitanti di Argo Anfilochia.<sup>8</sup>

Se l'indagine etnografica tucididea poggia su alcuni elementi e idee portanti, quali appunto quello di alterità barbarica, di affinità di stirpe e di grecità *in fieri*, non meno importante appare il peso che in essa viene ad assumere il concetto di mescolanza etnica, sia quando si tratta di commistione tra Greci e barbari, sia quando coinvolge popolazioni etnicamente affini tra loro, cioè esclusivamente elleniche o di *barbaroi* soltanto.

<sup>6</sup> THUC., I 5, 3; sugli Etolì soltanto cf. anche III 94, 4. Per la rappresentazione di questi *ethne* e i criteri di etnicità impiegati da Tucidide utili soprattutto sono I. MALKIN, *Greek Ambiguities: «Ancient Hellas» and «Barbarian Epirus»*, in Id., *op. cit.*, pp. 187-212; M. MARI, *Tucidide e la frontiera settentrionale dell'Hel-lenikon*, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'antiquité*, Actes du V<sup>e</sup> colloque international de Grenoble (8-11 oct. 2008), réunis par J.-L. LAMBOLEY et M.P. CASTIGLIONI, vol. II, Paris 2009, pp. 535-58. In particolare sull'utilizzo del fattore linguistico nell'etnografia tucididea cf. poi M.E. DE LUNA, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco. Da Omero a Senofonte*, Pisa 2003, pp. 232-42. Per un'analisi generale delle fonti sull'*ethnos* etolico, che mostrano un'evoluzione di un giudizio di valore, in origine tutt'altro che negativo, fondamentale è C. ANTONETTI, *Les Étoliens. Image et religion*, Paris 1990.

<sup>7</sup> Per questa idea di grecità in Tucidide, come «condizione soggetta a mutamenti e a evoluzione» e come «frontiera mobile», rinvio a M. MARI, *Tucidide*, cit., p. 546.

<sup>8</sup> THUC., II 68, 5. Sul senso assai discusso del passo e del verbo ἠλληνίζειν, attestato qui per la prima volta, cf. M.E. DE LUNA, *op. cit.*, pp. 222-25, con precedente bibliografia e discussione delle diverse ipotesi; U. FANTASIA, *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II* (Testo, traduzione e commento con saggio introduttivo), Pisa 2003, pp. 512, 513.

All'interno dell'opera tucididea il tema della mescolanza etnica è chiaramente sotteso nell'*archaiologia*, nel ricordo delle continue μεταναστάσεις e μεταβολαί τῶν οἰκητόρων che sconvolsero le regioni più fertili della Grecia, causando evidentemente contatti e sovrapposizioni tra etnie diverse.<sup>9</sup> Secondo una relazione logica la mescolanza tra popoli è connessa dallo storico al concetto di migrazione e la presenza di tale binomio si rintraccia con la stessa facilità anche nell'*archaiologia* siciliana.<sup>10</sup> Tra le genti anelleniche dell'isola, gli Elimi costituiscono un chiaro esempio di «identità mista», nata dall'unione tra l'originaria componente troiana partita dopo la distruzione di Ilio e un gruppo minoritario di Focidesi, che, una volta sull'isola, si insedia poi sullo stesso territorio dei Sicani (ὄμοροι τοῖς Σικανοῖς οἰκήσαντες) e raggiunge infine una propria definizione identitaria attraverso l'assunzione di un etnonimo comune (ξύμπαντες μὲν Ἔλωμοι ἐκλήθησαν).<sup>11</sup> In modo non diverso, casi di popolazioni miste riguardano anche il versante greco, con le molte e differenti stirpi delle *apoikiai*, che si mescolano tra loro sia al momento della *ktisis* sia in seguito, attraverso rincalzi e aggiunte, senza escludere, peraltro, in alcuni contesti la presenza anellenica.<sup>12</sup> In almeno alcune delle realtà considerate, l'esposizione tucididea, per quanto fatta di soli rapidi cenni, è comunque attenta a cogliere anche gli esiti culturali generati dalla mescolanza tra popoli e a questo scopo assegna alla lingua un'importanza

<sup>9</sup> THUC., I 2, 1.3. Sulla visione sostanzialmente negativa che Tucidide ha di tali mutamenti, in quanto generatori di insicurezza e di instabilità, cf. P. CARLIER, *L'età delle migrazioni nelle tradizioni greche*, in Serta antiqua et mediaevalia IX. *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Atti del II incontro internazionale di storia antica (Genova, 6-8 ott. 2004), a c. di M.G. ANGELI BERTINELLI e A. DONATI, Roma 2006, pp. 29-35.

<sup>10</sup> Tale aspetto è opportunamente evidenziato da C. AMPOLO, *Compresenza di ethne e culture diverse nella Sicilia occidentale. Per una nuova prospettiva storica*, in *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia* («Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico», VII), Trento 2012, pp. 17, 18.

<sup>11</sup> THUC., VI 2, 3. Sulla complessa identità elima è sufficiente rimandare allo studio di S. DE VIDO, *Gli Elimi. Storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa 1997.

<sup>12</sup> Cf. a titolo esemplificativo THUC., VI 4, 1-2, sulla travagliata colonizzazione di Megara ad opera di Lamis che vede unirsi tra loro Megaresi, Siculi di Trotilon, Calcidesi di Leontini e ancora Siculi del re Hyblon.

centrale, come ad esempio dimostrato dalla notazione sulla φωνὴ μεταξύ impiegata a Himera, che risente in egual misura dell'apporto di entrambi i gruppi che hanno preso parte alla sua fondazione, i Calcidesi di Zancle e i Myletidai di Siracusa.<sup>13</sup>

Tuttavia, come per la nozione di ellenicità, così anche per quella di mescolanza etnica, in nessun punto della *Storie* Tucidide si concede riflessioni di carattere generale e, di conseguenza, non rimane che la possibilità di dedurre le posizioni dello storico sul tema prendendo in esame alcune delle realtà concrete da lui citate. Un modo assai opportuno di procedere nella scelta dei singoli casi da esaminare è quello di assumere come punto di riferimento il lessico, vale a dire il termine o l'insieme dei termini scelti da Tucidide per esprimere la nozione di mescolanza tra *ethne*.

In tempi recenti non sono infatti mancati utili e importanti analisi di tipo lessicale, incentrate su sostantivi, aggettivi, come pure su etnici doppi e verbi, che attraverso l'esame delle diverse gradazioni semantiche che un vocabolo può esprimere, hanno messo in luce sia i diversi criteri di definizione identitaria di individui e popoli misti sia i possibili e ulteriori valori connessi al concetto di mescolanza, e hanno così chiarito alcuni aspetti importanti della percezione greca dinanzi a fenomeni di contatto e di commistione etnica.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> THUC., VI 5, 1: καὶ φωνὴ μὲν μεταξύ τῆς τε Χαλκιδέων καὶ Δωρίδος ἐκράθη. Sul valore dell'avverbio μεταξύ, capace di esprimere nozioni diverse, rispettivamente spaziale e connettiva, e dunque di indicare τὸ τρίτον ἄλλο e l'insieme dei valori a esso connessi, cf. le interessanti osservazioni di P. PINOTTI, *Metaxy*, in *I Greci*, cit., pp. 117-29.

<sup>14</sup> Cf. soprattutto M. DUBUISSON, *Recherches sur le vocabulaire grec de l'acclaturation*, «RBPh», 60 (1982), pp. 5-32; e più diffusamente D. FOURGOU, *Entre les Grecs et les Barbares* (Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle), Paris 1973. Sull'analisi di μιξοβάρβαρος e μιξέλλην si incentrano i lavori di M. CASEVITZ, *Sur la notion de mélanges en grec ancien (mixobarbare ou mixhellène?)*, in *Mélanges Étienne Bernard*, éd. par N. FICK et J.-C. CARRIÈRE («Annales littéraires de l'Université de Besançon», 444), Paris 1991, pp. 121-39; ID., *Le vocabulaire du mélange démographique: mixobarbares et mixhellènes*, in *Origines Gentium*, Textes réunis par V. FROMENTIN et S. GOTTELAND, Bordeaux 2001, pp. 41-47. Il significato di δίγλωσσος, relativo a casi di bilinguismo, è stato indagato da M.E. DE LUNA, *op. cit.*

Lo spoglio del *Lexicon Thucydideum* di E.-A. Bétant consente di individuare rapidamente l'assenza di termini specifici,<sup>15</sup> quali ad esempio *μξοβάρβαρος* e *μξέλλην*, e di concentrare l'attenzione su altre voci della famiglia lessicale di *μείγνυμι* e, in particolare, sull'aggettivo verbale *ξύμμεικτος*. Tale preferenza può dirsi tutt'altro che casuale. Difatti, il verbo, derivato dalla radice indoeuropea *meig-/k-*, si caratterizza per una certa ampiezza e genericità di significato («mescolare», «unire», «collegare»),<sup>16</sup> e anche all'interno delle *Storie* mantiene tale caratteristica semantica. Inoltre Tucidide non adopera mai la forma semplice, mentre preferisce le forme composte: *ἐπιμείγνυμι* indica genericamente l'azione di «comunicare», «avere rapporti» specie in ambito diplomatico e politico;<sup>17</sup> una maggiore varietà di significati caratterizza invece *ξύμμισγω*, attestato anche più volte (14) e spesso in contesti di lotta, sia per lo scontro di eserciti sia per l'unione di singoli corpi o armate;<sup>18</sup> al passivo può anche assumere una sfumatura di movimento e designare l'«accostarsi», il «venire a battaglia».<sup>19</sup> La medesima gamma di significati è espressa anche dal composto *προσμίσγω* che vanta in assoluto il più alto numero di attestazioni nell'opera tucididea (ben 27) e che generalmente assume il valore spaziale di «raggiungere», «avvicinarsi», e dunque anche quello di «congiungersi»,<sup>20</sup> ma può pure voler dire «scontrarsi» con il nemico.<sup>21</sup>

Allo stesso modo di *μείγνυμι*, in Tucidide manca anche la forma semplice del sostantivo *μίξις*, mentre un'unica volta si incontra il composto *ἐπιμξία* che, come il verbo, indica in senso generico la «relazio-

<sup>15</sup> E.A. BÉTANT, *Lexicon Thucydideum*, Bde I-II, Hildesheim 1961.

<sup>16</sup> Cf. R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II, Leiden, Boston 2010, pp. 919, 920; É. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg 1950, pp. 637, 638; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, pp. 676, 677; H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg 1970, pp. 192, 193.

<sup>17</sup> Cf. ad esempio THUC., I 2, 2; I 146; II 1.

<sup>18</sup> Nel senso di «scontrarsi» cf. THUC., I 49, 1; 50, 2. Per il significato di «unire», «congiungere» cf. poi II 84, 5.

<sup>19</sup> THUC., II 31, 1.

<sup>20</sup> THUC., I 46, 3; III 106, 3.

<sup>21</sup> THUC., I III, 2; II 39, 3.

ne», il «contatto».<sup>22</sup> Costituisce un *hapax* anche l'avverbio ἀναμίξ, impiegato in ambito militare nel senso proprio di «confusamente», «senza nessun ordine».<sup>23</sup>

Questa rapida rassegna sulle attestazioni di μείγνυμι e dei suoi derivati all'interno dell'opera tucididea dimostra come tale famiglia non sia generalmente impiegata dallo storico per esprimere la nozione propria di mescolanza tra *ethne*. I significati essenziali sono assai generici e, solo in taluni casi, si limitano a designare il contatto, comunque colto e descritto nelle forme più superficiali. Da tale rassegna si comprende poi bene la specificità semantica che, di contro, caratterizza unicamente l'impiego dell'aggettivo ζύμμεκτος. Il termine, nel suo significato di «mescolato con», è attestato nelle *Storie* per un totale di sei volte e sempre per indicare realtà etniche miste. Pertanto, nel procedere del lavoro, le singole occorrenze saranno esaminate e discusse ad una ad una in modo da comprendere anzitutto quali sono i casi concreti che lo storico intende evidenziare; attraverso le ulteriori possibili sfumature e accezioni dell'aggettivo si cercherà poi di ricostruire quale sia la personale percezione tucididea nei confronti della mescolanza etnica e se, eventualmente, vi sia anche da parte sua una corrispondenza e una coerenza di pensiero sul tema.

### 1. *L'esercito anellenico di Sitalce.*

La narrazione della campagna condotta dal re odrisio Sitalce nell'inverno del 429/28 a.C. contro Perdicca, re di Macedonia, e contro i Calcidesi della Tracia<sup>24</sup> è preceduta, ai capp. 96-97 del II libro, da un *excursus* sulle caratteristiche fisiche, sui popoli e sulla potenza soprattutto economica dell'impero degli Odrisi.<sup>25</sup> In questo contesto, oltre che per i fatti di

<sup>22</sup> THUC., V 35, 2.

<sup>23</sup> THUC., III 107, 4.

<sup>24</sup> Sulle motivazioni dell'impresa cf. quanto narra lo storico in II 95. In generale sull'interesse di Tucidide per le vicende della Tracia cf. M. ZAHRT, *Macedonia and Thrace in Thucydides*, in *Brill's Companion to Thucydides*, ed. by A. RENGAKOS and A. TSAKMAKIS, Leiden, Boston 2006, pp. 589-614.

<sup>25</sup> Sulle possibili fonti da cui Tucidide attinse le informazioni geografiche

natura strettamente militare, è evidente l'interesse dello storico per l'insieme dei dati etnografici ed è altrettanto evidente che le informazioni da lui qui fornite sono finalizzate a spiegare l'andamento e l'esito della spedizione stessa.<sup>26</sup> In 96, 1-3 Tucidide compie un'ampia rassegna di tutti quanti i popoli sottomessi da Sitalce e da lui poi arruolati nell'impresa: i Traci stanziati al di là del monte Emo e del Rodope fino al mare; i Geti e altri barbari dell'area che confinano con il territorio scitico; vi è inoltre la stirpe dei Traci indipendenti dell'area del Rodope, chiamati Dii, in parte assoldati direttamente da Sitalce come mercenari, ma in gran parte unitisi spontaneamente alla spedizione con la speranza di far bottino.<sup>27</sup> Compresi nel regno sono infine gli Agriani, i Leei e le restanti popolazioni della Peonia, quali i Peoni Leei sul fiume Strimone e i Treri e i Tilatei a nord del monte Scombro.<sup>28</sup>

Tale rassegna trova poi un suo seguito e un suo completamento nella elencazione che in 98, 3-4 lo storico dà, ancora una volta, di questi popoli, ma tenendo ora presenti le singole unità militari nelle quali essi sono distribuiti: la folta presenza dei Traci indipendenti accresce di molto le dimensioni dell'armata, tanto da permetterle di raggiungere le centocinquantomila unità (πολλοὶ γὰρ τῶν αὐτονόμων Θρακῶν ἀπαράκλητοι ἐφ' ἀρπαγὴν ἠκολούθουν, ὥστε τὸ πᾶν πλῆθος λέγεται

cf. A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford 1956, p. 243.

<sup>26</sup> Sul valore di questa digressione, che pur contenendo materiale geo-etnografico non è da considerarsi del tutto separata dalla narrazione della guerra cf. le osservazioni di U. FANTASIA, *Tucidide*, cit., pp. 575, 576. Sul carattere etnografico di questi capitoli cf. anche H. MÜNCH, *Studien zu den Exkursen des Thukydides*, Heidelberg 1935, pp. 39-41, e più di recente V. POTHOU, *La place et le rôle de la digression dans l'œuvre de Thucydide*, Stuttgart 2009, pp. 121, 122. Per un'analisi degli aspetti formali dell'*excursus*, marcato da una struttura anulare, cf. infine S. SPADA, *Le storie tra parentesi. Teoria e prassi della digressione in Erodoto, Tucidide e Senofonte*, Roma 2008, pp. 163-67.

<sup>27</sup> Cf. THUC., II 96, 2.

<sup>28</sup> Su queste popolazioni cf. anche HDT., V 12-16, 1. In particolare, sugli Agriani e i Leei, di stirpe tracia, cf. Z.H. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*, Oxford 1998, p. 107. Sui Peoni, d'origine sconosciuta, cf. N.G.L. HAMMOND, *The Macedonian State. The Origins, Institutions and History*, Oxford 1989, pp. 40-42.

οὐκ ἔλασσον πέντε καὶ δέκα μυριάδων γενέσθαι),<sup>29</sup> a loro volta divise tra la fanteria, per la maggior parte, e la cavalleria, per il restante terzo (καὶ τούτου τὸ μὲν πλέον πεζὸν ἦν, τριτημόριον δὲ μάλιστα ἵππικό). Nello specifico, è detto che il più della cavalleria è formato dagli stessi Odrisi e a seguire dai Geti (τοῦ δ' ἵππικοῦ τὸ πλεῖστον αὐτοὶ Ὀδρύσαι παρείχοντο καὶ μετ' αὐτοὺς Γέται). Per quanto riguarda poi la fanteria, in essa vengono arruolati i Traci indipendenti che sono anche tra i popoli i più bellicosi e che per questa ragione sembrano quasi costituire un 'corpo a parte' (τοῦ δὲ πεζοῦ οἱ μαχαιροφόροι μαχιμώτατοι μὲν ἦσαν οἱ ἐκ τῆς Ῥοδόπης αὐτόνομοι καταβάντες); ma ancora più temibile, per il suo alto numero, appare la restante massa mescolata (ὁ δὲ ἄλλος ὄμιλος ζύμμεικτος πλῆθει φοβερώτατος ἠκολούθει).

L'immagine del pericolo ὄμιλος chiude dunque la descrizione tucididea dell'esercito di Sitalce e mostra l'intima connessione tra composizione mista e grandezza di un'armata. Nel presente contesto, l'uso dell'aggettivo ζύμμεικτος, pur non indicando una vera e propria mescolanza, appare particolarmente appropriato a sottolineare l'eterogeneità dell'esercito<sup>30</sup> e alla mente del lettore richiama la precedente rassegna etnografica di 96, 1-3. In quel caso è chiaro che l'interesse tucidideo è tutto rivolto a porre in rilievo il carattere anellenico di tali *ethne*, come dimostrano i riferimenti, per quanto rapidi, alle tecniche di combattimento da loro impiegate, che sono ben distanti da quelle del modello oplitico.<sup>31</sup> Per i Geti, in virtù anche della loro prossimità geografica con gli Sciti, si precisa che essi condividono l'uso delle frecce a cavallo (96, 1: ἵπποτοξόται); il carattere barbaro dei Traci indipendenti è individuato invece nel loro statuto di μαχαιροφόροι, statuto tipico di altre popolazioni anelleniche,

<sup>29</sup> Sull'attendibilità della cifra data da Tucidide cf. A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 246; S. HORNBLLOWER, *op. cit.*, vol. I, Oxford 1991, p. 374.

<sup>30</sup> Prima di Tucidide, già Erodoto si serve di σύμμεικτος per descrivere il carattere multietnico dell'armata di Serse, in quanto formata da tutti i popoli sottomessi al Gran Re (ὁ σύμμεικτος στρατὸς παντοίων ἐθνέων), durante il passaggio dell'Ellesponto; cf. HDT., VII 55, 2.

<sup>31</sup> Cf. il giudizio tucidideo di VII 29, 4, in cui i Traci sono considerati i peggiori tra i barbari, per la loro ferocia in guerra. Sulla tecnica di combattimento come categoria etnica in Tucidide cf. M. MARI, *Tucidide*, cit., pp. 535-58, in particolare p. 550 per l'esercito di Sitalce.

in particolare della fanteria egiziana.<sup>32</sup> Il termine *μαχαιοφόροι* si ritrova anche nel nostro luogo secondo l'edizione curata da H.S. Jones e J.E. Powell,<sup>33</sup> mentre è espunto dalla de Romilly,<sup>34</sup> poiché ritenuto una glosa derivata dalla descrizione che dei Traci indipendenti si dà appunto in 96, 2. Ad ogni modo, non ci sono dubbi che la notazione sul loro essere particolarmente aggressivi in battaglia (*μαχιμώτατοι*) serve a evidenziare, ancora una volta, il loro grado di alterità.

Inoltre, accanto agli usi e alle forme di combattimento, anche il sistema economico e politico su cui si fonda il regno odrisio, e che prevede il pagamento di un tributo in oro e in argento e l'offerta di altri ricchi donativi, è descritto da Tucidide in 97, 3-4 per provare la distanza di tali popoli dal mondo ellenico.<sup>35</sup> Non a caso, tale sezione è preceduta dall'avviso che le realtà sottomesse a Sitalce sono distinguibili in *barbaroi* e in *poleis* dei Greci (97, 3), a ulteriore conferma dell'importanza che tale criterio ha nell'etnografia tucididea. Subito dopo (97, 4) lo storico propone l'accostamento tra Odrisi e Traci per l'usanza di offerte secondo relazioni di tipo verticale e, ai suoi occhi, una simile pratica conferisce a tutta l'area odrisia un generale carattere di arretratezza.

Nel nostro passo è chiaro che la natura anellenica delle genti di Sitalce è implicitamente riproposta, in quanto principio strutturale su cui poggia l'intero elenco. La loro appartenenza all'universo dei *barbaroi* costituisce un dato certo per Tucidide e la rapida presentazione delle forze schierate in campo segue un percorso etnografico costruito 'per gradi', che considera cioè la minore (nel caso degli Odrisi e dei Geti) e la maggiore quantità (per i Traci e l'ὄμιλος) di indicatori di alterità. In particolare, la massa della fanteria, oltre che per il suo carattere anellenico, si distingue anche per il suo livello di commistione

<sup>32</sup> Cf. HDT., IX 32, 1, dove i Calasiri sono appunto chiamati *μαχαιοφόροι*. *Μαχαιοφόρος* ricorre poi nelle *Storie* tucididee soltanto in VII 27, 1, e sempre in riferimento ai Traci.

<sup>33</sup> H.S. JONES, J.E. POWELL, *Thucydides Historiae*, Oxford 1942<sup>3</sup>, *ad loc.*

<sup>34</sup> J. DE ROMILLY, *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse*, Livre I, Paris 1968, *ad loc.* D'accordo anche U. FANTASIA, *Tucidide*, cit., p. 589.

<sup>35</sup> L'attenzione per l'accumulazione di mezzi economici e finanziari è il tratto più squisitamente tucidideo di questa sezione etnografica, come rilevato da U. FANTASIA, *Tucidide*, cit., p. 583.

interna. Da questo punto di vista carica di significato appare la scelta terminologica compiuta qui dallo storico. L'uso del sostantivo ὄμιλος per indicare un'armata è piuttosto frequente all'interno delle *Storie*,<sup>36</sup> ma in un solo caso esso si trova ugualmente riferito a una massa militare di composizione anellenica: si tratta dell'esercito messo insieme da Brasida e Perdicca contro Arrabeo, re dei Lincesti, e formato, oltre che da opliti greci e cavalieri macedoni, da un imprecisato numero di barbari, indicati appunto tramite l'espressione ὄμιλος τῶν βαρβάρων (IV 124, 1). In questo caso il complemento ha la funzione di precisare la composizione etnica dei soldati e, come è chiaro, ha un semplice valore descrittivo. Nel nostro passo, invece, ὄμιλος è accompagnato e diversamente connotato da ξύμμεικτος e, in tutta l'opera tucididea, questo costituisce l'unico caso in cui i due termini ricorrono insieme. Evidentemente, dal punto di vista dello storico, la compresenza di più *ethne*, con le loro diverse armature e tecniche militari, costituisce l'elemento principale e distintivo della fanteria di Sitalce che amplifica al massimo il suo livello di estraneità.

Rispetto ai modi, semplicemente neutri, in cui sono presentati la cavalleria e il contingente dei Traci, nell'insieme l'espressione ὁ δὲ ἄλλος ὄμιλος ξύμμεικτος rivela chiaramente che Tucidide non nutre un'alta considerazione nei confronti dell'armata e dalla connotazione spregiativa di ξύμμεικτος si deduce poi il motivo: le genti radunate da Sitalce sono genti non militarmente addestrate,<sup>37</sup> anzi inesperte, temibili soltanto per il loro grande numero. Come nel caso di altri eserciti composti da barbari,<sup>38</sup> così ora lo storico si premura di sottolineare gli elementi di debolezza che contraddistinguono il contingente trace: il carattere improvvisato della spedizione e, soprattutto, lo scarso livello militare degli uomini che vi hanno preso parte.

Una simile valutazione spinge allora a chiedersi se il rilievo tucidideo sulla composizione mista dell'esercito di Sitalce assuma anche un significato ben preciso che nella prospettiva dello storico serva a giu-

<sup>36</sup> In riferimento agli armati alla leggera cf. THUC., II 31, 2; III 1, 1; IV 125, 2. Detto di un esercito in generale ὄμιλος ricorre in III 12, 3; VI 24, 3; VII 58, 4.

<sup>37</sup> D. FOURGOU, *op. cit.*, p. 71.

<sup>38</sup> Cf. gli esempi di II 81, 4-6, relativo all'esercito di Strato, e di IV 126, 3-6, sull'esercito di Arrabeo, riportati da U. FANTASIA, *Tucidide*, cit., p. 576.

stificare, insieme ad altri fattori, l'esito negativo dell'impresa stessa. La narrazione, infatti, testimonia che durante i trenta giorni della spedizione il re trace conquistò alcune località e si diede per lo più al saccheggio dei territori della Macedonia e della Calcidica, ma non riuscì a portare a termine nessuno degli obiettivi che si era prefissato. Nel parlare del fallimento della spedizione, Tucidide accenna soltanto alla mancanza di viveri e al rigore dell'inverno.<sup>39</sup> Tuttavia, va rilevata l'insistenza con cui, più volte, all'interno di questi capitoli, egli fa riferimento alle grandi dimensioni del contingente<sup>40</sup> e alla paura che, per tale ragione, aveva seminato tra le altre popolazioni greche e non greche dell'area.<sup>41</sup> L'aspetto di apparente minaccia dell'esercito di Sitalce poggia appunto sul dato numerico, ma tale dato sembra essere vanificato dal carattere etnicamente vario dei soldati, che è evidente espressione poi di una loro disomogeneità sul piano della tecnica militare e, di conseguenza, motivo della loro inadeguatezza sul campo di battaglia.

Non è casuale che poco prima del nostro luogo, a conclusione dell'*excursus* e a mo' di premessa al racconto della spedizione, lo storico inserisca una notazione importante: egli riconosce la grandezza e la prosperità dell'impero degli Odrisi fra quelli di Europa, ma al tempo stesso, ne rileva l'inferiorità, quanto a forza militare, rispetto agli Sciti. A questo punto la riflessione tucididea si amplia ulteriormente all'*ethnos* scitico, del quale si dice che è di gran lunga più numeroso dei Traci e che nessun altro popolo fra quelli di Europa e Asia è in grado da solo di fronteggiare un suo attacco, se compiuto di comune intesa.<sup>42</sup> Naturalmente, tali considerazioni, secondo cui l'unità d'intenti ha maggiore importanza rispetto

<sup>39</sup> Cf. THUC., II 100, 5.

<sup>40</sup> Cf. in particolare THUC., II 100, 1 e 100, 6.

<sup>41</sup> THUC., II 101, 2-4. Sul carattere apparentemente minaccioso dell'esercito cf. M. ZHRNT, art. cit., p. 612.

<sup>42</sup> Cf. THUC., II 97, 5.6, dove è attestato peraltro l'impiego del verbo *ὁμογνομονέω*. Cf. anche HDT., V 3, 1, in cui, al contrario, si dice che i Traci sono la popolazione più numerosa, dopo gli Indiani, e sono appunto caratterizzati dalla mancanza di unità. Che lo storico si contrapponga intenzionalmente a Erodoto su questo punto è suggerito da A.W. GOMME, *op. cit.*, pp. 245, 246. Cf. inoltre U. FANTASIA, *Tucidide*, cit., p. 586, secondo il quale, al di là delle differenze di valutazione tra i due storici, comune a entrambi è l'idea che la potenza numerica non è sufficiente senza la concordia.

alla forza numerica, hanno validità universale e, sebbene siano riferite agli Sciti, trovano un'applicazione concreta e immediata proprio nel caso delle genti tracie.<sup>43</sup> Il regno degli Odrisi era stato unificato e reso grande già da Tere, padre di Sitalce (II 29, 2), ma al suo interno esso raccoglieva stirpi differenti, scarsamente amalgamate tra loro, e tutte arruolate nell'impresa. Ancora indipendente restava poi una gran parte dei Traci che si erano accostati al re unicamente mossi, come precisa lo storico,<sup>44</sup> dal desiderio di far bottino.

Se questa lettura coglie nel vero, si può allora concludere che, fin dalla prima attestazione all'interno dell'opera tucididea, *ξύμμεκτος* è impiegato dallo storico con un significato ben preciso, evidentemente negativo, per indicare non soltanto la nozione di mescolanza, ma soprattutto gli effetti che, in termini di divisioni e contrasti, sono causati dalla disomogeneità etnica.

## 2. *La mescolanza degli uomini di Platea in contrapposizione all'omogeneità dei Tebani.*

Un ulteriore e diverso significato della mescolanza secondo Tucidide emerge dall'uso di *ξύμμεκτος* all'interno del cosiddetto processo di Platea, nel discorso pronunciato dalla parte tebana. I fatti sono ben noti: nell'estate del 427 a.C. la *polis*, cinta d'assedio, è costretta, per fame, ad arrendersi e a venire a patti con i Lacedemoni. Questi, inviati cinque giudici, concedono ai Plateesi il diritto di parola. Il discorso è eccezionalmente lungo e, secondo una raffinata tecnica retorica, denuncia le offese arrecate dalla parte tebana e ricorda i loro meriti passati, in particolare al tempo delle Guerre persiane, per impedirne la distruzione.

<sup>43</sup> Inoltre, anche se le parole tucididee hanno come unico referente gli Sciti, proprio il confronto che egli stabilisce tra i due popoli sembra in qualche modo poggiare sull'idea implicita che anche l'*ethnos* trace, sebbene numericamente inferiore a quello scitico, sia caratterizzato in ugual modo dalla grandezza e dalle divisioni interne.

<sup>44</sup> Non a caso la notazione è ribadita due volte dallo storico: e al cap. 96, 2 e nel luogo in questione.

ne.<sup>45</sup> A questo punto i Tebani presenti chiedono il permesso di replica e per rispondere alle accuse mosse nei loro confronti e soprattutto, come puntualizzato dallo storico stesso, per timore di un cedimento da parte dei Lacedemoni.<sup>46</sup>

L'orazione, seppure in maniera sintetica, procede in ordine cronologico e risale all'inizio dell'ostilità (III 61, 2: τὸ πρῶτον), cioè alla fase successiva alla *ktisis* di Platea, avvenuta più tardi rispetto al resto della Beozia, ma congiuntamente ad altri luoghi, e che prevede inoltre l'espulsione della popolazione precedente (ἡμῶν κτισάντων Πλάταιαν ὕστερον τῆς ἄλλης Βοιωτίας καὶ ἄλλα χωρία μετ' αὐτῆς, ἃ ζυμμείκτους ἀνθρώπους ἐξέλασαντες ἔσχομεν). Già in questa fase gli abitanti di Platea si resero colpevoli poiché, in maniera contraria a quanto stabilito, vollero rendersi autonomi e, tradendo gli antichi principi, cercarono poi l'appoggio di Atene in funzione antitebana (οὐκ ἠξίουσιν οὗτοι, ὥσπερ ἐτάχθη τὸ πρῶτον, ἡγεμονεῦσθαι ὑφ' ἡμῶν, ἔξω δὲ τῶν ἄλλων Βοιωτῶν παραβαίνοντες τὰ πάτρια, ἐπειδὴ προσηναγκάζοντο, προσεχώρησαν πρὸς Ἀθηναίους καὶ μετ' αὐτῶν πολλὰ ἡμᾶς ἐβλαπτον, ἀνθ' ὧν καὶ ἀντέπασχον).

Il discorso dei Tebani, ricostruito con metodo tucidideo secondo il grado più alto di probabilità,<sup>47</sup> si presenta come un discorso parti-

<sup>45</sup> THUC., III 53-59. Cf. il giudizio di DION. HAL., *Tb.* 42, che stima il discorso dei Plateesi il più ammirevole di tutti i discorsi tucididei. In generale, sulla maniera tucididea di scrivere i discorsi cf. soprattutto L. PORCIANI, *Su Tucidide* I 22 ἂν ... μάλιστα εἰπεῖν, «QS», 25 (1999), pp. 103-35; e più di recente J. MARINCOLA, *Speeches in Classical Historiography*, in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. by J. MARINCOLA, vol. I, Malden 2007, pp. 118-32. Utili osservazioni anche in J.V. MORRISON, *Interaction of Speech and Narrative in Thucydides*, in *Brill's Companion to Thucydides*, cit., pp. 251-77. Per un'analisi particolareggiata della struttura e organizzazione dei due discorsi si rimanda a C.W. MACLEOD, *Thucydides' Plataean debate*, «GRBS», 18 (1977), pp. 237-46; e da ultimo a J.J. PRICE, *Thucydides and Internal War*, Cambridge 2001, pp. 103-26, con ulteriori riferimenti bibliografici. Per un inquadramento della vicenda di Platea alla luce delle «necessità» della Guerra del Peloponneso cf. M. CAGNETTA, *Platea, ultimo atto*, «QS», 19 (1984), pp. 203-12. Infine, per le fonti tucididee dei due discorsi cf. S. HORNBLOWER, *Thucydidean Themes*, Oxford 2011, pp. 120-25.

<sup>46</sup> Cf. THUC., III 60, 1.

<sup>47</sup> THUC., I 22.

colarmente concentrato, che va dall'alleanza con Atene nel 519 a.C.<sup>48</sup> fino agli scontri più recenti, e inoltre fondato su delle argomentazioni ben precise, quasi di ordine tecnico. In esso compaiono riferimenti al territorio (χωρία) e si insiste sull'esistenza di accordi stabiliti (ὥσπερ ἐτάχθη τὸ πρῶτον) e di leggi patrie (τὰ πάτρια) che i Plateesi hanno invece tradito. Tutt'altro che casuale è anche il richiamo alle origini che rientra tra le argomentazioni tipiche dei contenziosi e che, in questo caso, attribuisce a Tebe il ruolo di fondatrice della polis rivale, oltre che delle restanti località circostanti che formavano la Parasopiade.<sup>49</sup> Tale versione, sebbene trovi una chiara smentita nel *Catalogo delle navi*,<sup>50</sup> in cui Platea compare già al tempo in cui Tebe era ancora Hypothebae, ha evidentemente una funzione fondamentale: è grazie a essa, infatti, che i Tebani 'fondatori' possono sostenere la ragionevolezza delle loro argomentazioni e basano il loro diritto a comandare sulla polis e a rispondere duramente ai suoi tentativi di rendersi indipendente.

Punto importante di tale versione è inoltre il riferimento alla presenza sul territorio di una popolazione precedente di cui è data una descrizione assai rapida attraverso l'uso del nesso ζύμμεικτοι ἄνθρωποι. In questo caso, l'aggettivo allude in particolare alla diversa origine etnica dei primi abitanti della Beozia e, dato anche l'ambito cronologico, è probabile che esso voglia indicare un genere di mistione interno soprattutto all'universo anellenico o comunque un'unione tra popolazioni sentite come preelleniche o semielleniche. Non a caso, nell'*archaiologia* (I 2, 4), sebbene tramite il sostantivo ἀλλοφύλοι, Tuciddide sottolinea in particolare il carattere di estraneità che contraddistingueva le diverse stirpi che si stabilirono in Grecia.

A questo proposito parte della critica ha notato la corrispondenza tematica tra l'espressione del nostro luogo e quanto lo storico racconta

<sup>48</sup> L'inizio dell'alleanza si può datare al 519 a.C., sulla base di quanto afferma Tuciddide in III 68, 5. Non c'è ragione di considerare l'indicazione numerica frutto di corruzione; cf. in proposito A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 358; L. PRANDI, *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Padova 1988, pp. 31, 32, ai quali rinvio per una discussione delle diverse posizioni e precedente bibliografia.

<sup>49</sup> Cf. la testimonianza di STRAB., IX 2, 12, 23-24 C, che tra le località della Parasopiade menziona Scolo, Eteone, Eritre, Isie.

<sup>50</sup> HOM., *Il. II* 504 sgg. Cf. L. PRANDI, *Platea*, cit., pp. 17 sgg.

circa l'instabilità etnografica della Grecia del passato, dove tra le terre più fertili soggette a continui mutamenti di abitanti è citata proprio la Beozia.<sup>51</sup> Accanto a questa lettura è stata poi formulata una diversa interpretazione che, rifacendosi al patrimonio mitico della regione, propone di dare un referente ben preciso agli ξύμμεικτοι ἄνθρωποι e di identificarli con gli Sparti, compagni di Cadmo.<sup>52</sup> Tale proposta, sostenuta in particolare da Sordi,<sup>53</sup> e ripresa da Prandi,<sup>54</sup> si basa essenzialmente su un frammento eforeo,<sup>55</sup> nel quale pure si fa menzione di una popolazione di razza mista, definita ugualmente tramite l'aggettivo σύμμεικτος (οἱ σύμμεικτοι μὲν ἦσαν πολλαχόθεν), che occupava la parte meridionale della Beozia e che grazie all'alleanza con Tebe ottenne sia la possibilità di rimanere nella regione sia l'acquisizione dell'etnonimo Thebageneis (ἐκαλοῦντο δὲ Θηβαγενεῖς, ὅτι προσεγένοντο τοῖς ἄλλοις Βοιωτοῖς διὰ Θηβαίων). Secondo la studiosa, la versione di Tucidide, in cui i Tebani dichiarano di aver espulso dal territorio i precedenti abitanti, mostrerebbe l'atteggiamento polemico che, nel V sec. a.C., Tebe assume nei confronti del mito di Cadmo fondatore, in favore della tradizione locale di Anfione e Zeto; nel IV sec. a.C., invece, la versione testimoniata da Eforo, secondo cui per merito di Tebe questi stessi abitanti «misti» erano stati assimilati al resto dei Beoti, deriverebbe dalla precisa volontà di creare un collegamento tra la polis e l'antico mito di Cadmo.

Tuttavia, alcuni elementi rendono tale proposta poco persuasiva. Anzitutto, a prescindere da alcune coincidenze anche lessicali tra le

<sup>51</sup> THUC., I 2, 3-4. Cf. D. FOURGOU, *op. cit.*, pp. 71 sgg. Anche S. HORN-BLOWER, *op. cit.*, vol. I, p. 454, ritiene che qui si coglierebbe un'eco del Tucidide dell'*archaiologia*, piuttosto che il reale punto di vista tebano.

<sup>52</sup> L'identificazione risale a F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963, p. 197 n. 3.

<sup>53</sup> M. SORDI, *Mitologia e propaganda nella Beozia arcaica*, «AR», II (1966), pp. 15-24, pp. 19 sgg.

<sup>54</sup> L. PRANDI, *Platea*, cit., pp. 16, 17; EAD., *Il separatismo di Platea e l'identità dei Beoti*, in Ethne, *identità e tradizioni: la 'terza' Grecia e l'Occidente*, a c. di L. BREGLIA, A. MOLETTI, M.L. NAPOLITANO («Diabaseis», III), vol. I, Pisa 2011, pp. 246, 247, che lega inoltre il frammento eforeo alla propaganda di Pelopida ed Epaminonda.

<sup>55</sup> EPHOR. *FGrHist* 70 F 21 (*apud* AMMON., *De diff. verb.* 231, p. 70 Valckenaer).

descrizioni dei due storici, non si può trascurare il fatto che esse divergono in modo profondo tra loro non soltanto per quanto riguarda il diverso ruolo attribuito a Tebe, ma soprattutto per gli interessi e le finalità che apertamente rivelano: nelle parole prestate ai Tebani, Tucidide ricostruisce in maniera generale e complessiva il popolamento più antico della regione, proponendo una visione d'insieme; al contrario il frammento eforeo, per quanto privo di un suo contesto, è chiaramente interessato a un determinato momento del passato beotico e, di conseguenza, fa riferimento alla singola e specifica categoria dei Thebagenes.<sup>56</sup> Inoltre, la ricostruzione del passato beotico secondo lo storico di Cuma, così come emerge nel frammento relativo ai σύμμικτοι assimilati da Tebe e soprattutto nel lungo *excerptum* di *archaiologia* beotica riportato da Strabone,<sup>57</sup> dimostra in modo evidente che interesse preciso di Eforo era quello di polemizzare proprio con quelle tradizioni che identificavano i Thebagenes con gli Sparti.<sup>58</sup> Difatti, tenendo presenti alcune recenti e interessanti letture del racconto eforeo di F 119,<sup>59</sup> è possibile osservare come esso non contenga alcuna menzione di Sparti e, al contempo, attribuisca a Cadmo e ai suoi compagni un ruolo fondamentale nel processo di formazione dell'*ethnos* beotico: a costoro e ai loro

<sup>56</sup> È stato poi osservato che l'aggregazione descritta dallo storico degli abitanti della Parasopiade trova una corrispondenza precisa nel sinecismo di cui parlano le *Elleniche di Ossirinco*. Cf. *Hell. Oxy.* 20, 3, p. 35 Chambers. Cf. anche *ibid.*, 19, 3, p. 32 Chambers, in cui si dice che il rapporto di *sympoliteia* che i centri della Parasopiade hanno con Platea è sostituito da un rapporto di *syntelesia* con Tebe. Così già F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II, *Zeitgeschichte*. C, *Kommentar zu Nr. 64-105*, Berlin 1926, p. 47. D'accordo anche L. BREGLIA, *Barbari e cultori delle Muse: i 'Precadmei'*, in *Ethne. Identità e tradizioni*, cit., p. 303. Piuttosto scettico in proposito è invece G. PARMEGGIANI, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011, p. 210, n. 259. Per i dati relativi al sinecismo tebano si rimanda a M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, vol. I, Pisa 1976, pp. 197-204; ID., *Il Sinecismo di Tebe nelle Elleniche di Ossirinco*, «Silenos», 27 (2001), pp. 175-88.

<sup>57</sup> EPHOR., *FGrHist* 70 F 119 (*apud* STRAB., IX 2, 2-5, 400-03 C).

<sup>58</sup> Cf. G. PARMEGGIANI, *op. cit.*, p. 209: «È evidentissima la polemica di Eforo con la tradizione locale che identificava i Tebageni con i Tebani originari o con i cosiddetti Sparti della saga di Cadmo».

<sup>59</sup> L. BREGLIA, art. cit., pp. 301 sgg.; P. VANNICELLI, *La fuga da Tebe dei Cadmei dopo la spedizione degli Epigoni*, in *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, a c. di M. SORDI («CISA»), vol. XXII, Milano 1995, pp. 17-26.

discendenti spetta la fortificazione della Cadmea e di Tebe, l'introduzione dell'etnico Beoti, in seguito al soggiorno ad Arne,<sup>60</sup> e l'annessione di Orcomeno. Ed è sempre a questi, dunque, che lo storico riferisce l'opera di mediazione nei confronti dei σύμμικτοι della Parasopiade, necessaria per l'unificazione della regione.

Da ciò si comprende come anche per il luogo tucidideo non si possa sostenere un'identificazione tra i «misti» di Platea e gli Sparti, e sia invece più opportuno pensare che tramite il nesso ζύμμεικτοι ἄνθρωποι, seppure in maniera assai condensata, lo storico intendesse dar conto proprio degli spostamenti e dei cambiamenti di genti che, in generale, avevano caratterizzato il passato prebeotico. Il confronto tra il nostro luogo e quanto è da lui narrato non soltanto nell'*archaiologia*, in I 2, 3-4, ma anche poco dopo in I 12, 3 circa l'originaria presenza di un nucleo di Beoti, scacciati dai compagni di Cadmo e ritornati da Arne sessant'anni dopo la presa di Troia,<sup>61</sup> mostra la coerenza dello storico nel descrivere l'etnografia antica della regione. Del resto, l'arrivo e la conseguente mistione tra genti anelleniche rappresentano un dato certo e ben noto alla storiografia antica, come provano i riferimenti alla presenza in Beozia di Aoni, Temmici e Ianti presenti già in Ecateo.<sup>62</sup> E Aoni, Temmici e Ianti, insieme poi ai Lelegi, sono le popolazioni menzionate anche da Eforo in qualità di primi abitanti della regione, precedenti all'arrivo di Cadmo e dei Fenici.<sup>63</sup>

In modo diverso, nel discorso tebano riportato da Tucidide, non è detto nulla circa le identità etniche degli ζύμμεικτοι ἄνθρωποι che, plausibilmente, potevano appartenere ad alcune o a tutte queste stirpi. Tale silenzio non è di certo casuale, ma relega i «misti» in una condizione di totale anonimato: la loro irrilevanza è tutta racchiusa nell'unica informazione che di essi è data, vale a dire la loro composizione etero-

<sup>60</sup> Si noti la coincidenza con THUC., I 12, 3.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *FGrHist* 1 F 119 (*apud* STRAB., VII 7, 1, 321 C).

<sup>63</sup> EPHOR., *FGrHist* 70 F 119. Sulla versione eforea cf. F. JACOBY, *op. cit.*, pp. 68 sgg.; P.W. WALLACE, *Strabo's Description of Boiotia. A Commentary*, Heidelberg 1979, pp. 14-20. Per una discussione di questa e delle altre tradizioni sui primi popoli della Beozia cf. R.J. BUCK, *A History of Boeotia*, Edmonton 1979, pp. 45 sgg., il quale ritiene che Eforo abbia seguito Ecateo o la medesima fonte di Ecateo. Sulla Beozia delle origini cf. anche H. VAN EFFENTERRE, *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris 1989, pp. 31-38.

genea. In quest'ottica la presenza di ζύμμεκτος acquista dunque l'evidente significato non già di semplice notazione, ma di interpretazione e chiarimento di un modo d'agire: il fatto che si tratti di uomini di razza mista dà ragione del fatto che siano stati espulsi dal loro territorio.

Il particolare significato assunto qui dall'aggettivo svela anche come l'agire dei Tebani, che rivendicano per sé il ruolo di fondatori di Platea – come si è detto punto centrale e fondante di ogni loro successiva argomentazione – si ispiri a una procedura tipicamente colonitaria, secondo cui l'atto di fondazione è spesso preceduto dall'espulsione della popolazione preesistente, e soprattutto rifletta una prospettiva interamente e radicalmente ellenocentrica. D'altronde, è un fatto ben noto che dal punto di vista greco le medesime azioni hanno significato diverso in base al diverso statuto etnico di coloro che le subiscono.<sup>64</sup> E nella prassi colonitaria un motivo frequente e considerato più che valido per sostenere la legittimità di un'azione violenta contro un altro popolo è proprio il suo statuto di *ethnos* estraneo all'ellenicità. Nella loro orazione i Tebani puntano non sulla natura anellenica degli ἄνθρωποι, quanto sulla loro composizione mista, ma l'argomento offre comunque una legittima giustificazione della loro condotta. Attraverso la qualifica di ζύμμεκτος, qui portatrice di un giudizio di valore tutto negativo, essi esprimono la loro totale indifferenza nei riguardi di una realtà etnica antica e oramai scomparsa, percepita come del tutto inassimilabile a quella greca.

Come per l'esercito di Sitalce, così anche in questo caso, la mescolanza agisce dunque da indicatore di alterità di un *ethnos* e nel presente contesto trova inoltre un'efficace strumentalizzazione tesa a dar forza alle ragioni della parte tebana. Sia nel discorso plateese sia in quello tebano, infatti, sono presenti argomentazioni fondate sul fattore etnico, ma svolte attraverso differenti punti di vista. Se, nella loro difesa, i Plateesi puntano sulla comune identità ellenica attraverso il richiamo delle imprese da loro compiute contro il Persiano, al contrario, per i Tebani, fondamentale è la distinzione che esiste tra i Beoti, etnicamente e poli-

<sup>64</sup> Cf. l'analisi di C. AMPOLO, *Tra Greci e tra 'barbari' e Greci: cronache di massacri e tipologia dell'eccidio nel mondo ellenico*, «QS», 44 (1996), pp. 5-28, che distingue i massacri narrati da Tuciddide in quelli avvenuti all'interno del mondo ellenico e in quelli che riguardano Greci e non Greci, in quanto rispondenti a logiche diverse.

ticamente uniti, e tutti gli altri Greci. Nel luogo in questione i cittadini di Platea sono accusati di essersi distaccati dal resto della Beozia (ἔξω δὲ τῶν ἄλλων Βοιωτῶν); allo stesso modo, più avanti, si ricorda che, nel corso delle Guerre persiane, essi hanno assunto una condotta contraria rispetto a quella degli altri Beoti.<sup>65</sup> Subito dopo, i Tebani rinfacciano loro di aver violato *ta patria*, ricercando un'alleanza esterna; per ben due volte nel loro discorso, si precisa che tali usanze patrie sono condivise da tutti i Beoti.<sup>66</sup> Il fattore etnico assume, dunque, un valore notevole nelle parole dei Tebani che, per condannare la condotta dei Plateesi, elaborano l'immagine della Beozia come di una regione etnicamente e politicamente unita. In quest'ottica, tutta interna e panbeotica, va dunque inteso anche il riferimento alla composizione mista dei primi abitanti della regione e alla legittimità della loro espulsione.

### 3. Un esempio di polis mista: Anfipoli.

Oltre che di realtà (esclusivamente) anelleniche, la mescolanza è presentata da Tucidide come un tratto caratteristico anche di realtà di composizione greca. Un esempio messo significativamente in evidenza dallo storico è quello di Anfipoli, *apoikia* ateniese situata lungo il fiume Strimone. L'accenno al carattere ξύμμεικτος dei suoi abitanti è, non a caso da lui inserito non nel racconto della sua tormentata fondazione, ma poco più avanti, al cap. 106, 1 del IV libro, a proposito della conquista della polis da parte dell'esercito di Brasida nell'inverno del 424 a.C.

La vittoria spartana, come è noto, è resa facile soprattutto dal tradimento di una parte degli Anfipoliti, ma anche da un accordo moderato con cui Brasida ottiene che Anfipoli si consegnino da sé. Lo storico, personalmente coinvolto nella vicenda, in qualità di stratego delle località della Tracia,<sup>67</sup> descrive precisamente gli effetti che le condizioni del

<sup>65</sup> THUC., III 62, 1: μόνοι Βοιωτῶν; 64, 1: μόνοι.

<sup>66</sup> THUC., III 65, 2: τὰ κοινὰ τῶν πάντων Βοιωτῶν πάτρια; 66, 1: τὰ τῶν πάντων Βοιωτῶν πάτρια.

<sup>67</sup> Sull'attendibilità di Tucidide come storico in questo punto della narrazione cf. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Roma, Bari 1966, pp. 253-57. Su alcune presunte omissioni compiute dall'autore per giustificare il pro-

generale provocano sulla popolazione:<sup>68</sup> quanti in un primo momento si erano opposti ai congiurati e avevano impedito che la *polis* si arrendesse agli Spartani,<sup>69</sup> adesso sono costretti a cedere per due ragioni, poiché sono etnicamente distinti tra loro (IV 106, 1: τὸ πλεόν ζύμμεικτος) e poiché desiderano salvare i propri congiunti che erano stati fatti prigionieri. Significativa è la descrizione delle genti di Anfipoli in Tucidide, che procede sulla base di due categorie etniche, differenti tra loro anche per dimensioni: la minoranza è formata da soli Ateniesi, al contrario della maggioranza che è invece «di composizione mista» (ἄλλως τε καὶ βραχὺ μὲν Ἀθηναίων ἐμπολιτεῦον, τὸ δὲ πλεόν ζύμμεικτον). Queste due distinzioni sono riproposte immediatamente dopo, nel corso del paragrafo, che riporta le diverse ragioni che spingono tutti ad accettare le condizioni di Brasida: gli Ateniesi preferiscono partire, credendo di essere maggiormente a rischio degli altri e non contando sull'arrivo immediato degli aiuti; il resto della popolazione, indicato ora da Tucidide tramite il sintagma ὁ ἄλλος ὄμιλος πόλεως, decide invece di restare, poiché convinto che in questo modo non sarebbe stato privato della cittadinanza e che, contro l'opinione generale, sarebbe stato liberato dal pericolo.

Nel nostro luogo mancano informazioni etniche più precise, ma l'identità degli abitanti di Anfipoli si ricostruisce in maniera facile dalla stessa narrazione tucididea che poco prima, in 103, 3, nello spiegare le ragioni del tradimento, nomina un gruppo originario della vicina Argilo, *apoikia* di Andro,<sup>70</sup> ancora in rapporti con la madrepatria, insieme ad elementi provenienti forse dalla Macedonia o dalla Tracia e dalla

prio operato di comandante cf. le osservazioni di H.D. WESTLAKE, *Thucydides and the Fall of Amphipolis*, «Hermes», 90 (1962), pp. 276-87, in seguito riprese e puntualizzate da J.R. ELLIS, *Thucydides at Amphipolis*, «Antichthon», 12 (1978), pp. 28-35.

<sup>68</sup> Secondo H.D. WESTLAKE, art. cit., p. 282, per rappresentare lo stato d'animo degli Anfipoliti, Tucidide si sarebbe basato sulle informazioni attinte direttamente da quanti scelsero di abbandonare la *polis* e furono poi da lui raccolti a Eione (cf. THUC., IV 107, 1).

<sup>69</sup> THUC., IV 104, 4.

<sup>70</sup> Argilo compare come tributaria di Atene già nella lista del 454/53 a.C. Dal 451/50 a.C. vi figura anche Andro. Cf. B.D. MERITT, H.T. WADE-GERY, *The Athenian Tribute Lists*, Cambridge 1939, rispettivamente n° 1 e n° 4.

Calcidica,<sup>71</sup> che erano appunto stati istigati alla congiura da Perdicca e dai Calcidesi. È a tutti costoro, dunque, che lo storico fa riferimento: nel narrare gli effetti del decreto di Brasida sulla popolazione, egli sintetizza e concentra nell'espressione τὸ πλεόν ζύμμεικτος le diverse componenti etniche che hanno causato la caduta della *polis*. Anche se l'esposizione tucididea non contiene indicazioni specifiche sui tempi d'arrivo e nel racconto della fondazione della *polis* nel 437/36 a.C. fa menzione soltanto di un gruppo di Ateniesi guidati da Agnone,<sup>72</sup> è probabile che il carattere misto della *polis* fosse stabilito da principio, secondo un'indicazione riportata da Diodoro Siculo, per cui gli abitanti di Anfipoli furono scelti tra i cittadini di Atene e gli οικήτορες dei presidi vicini.<sup>73</sup> Certamente, poi, tali οικήτορες si erano uniti in misura maggiore nel corso del tempo<sup>74</sup> ed erano andati a occupare lo spazio extraurbano, compreso tra le mura cittadine e lo Strimone.<sup>75</sup> In questo modo si spiega come mai, alla fine del V sec. a.C., gli Ateniesi presenti nella *polis* costituissero ormai la minoranza, mentre gli altri abitanti, d'origine varia, fossero diventati numericamente superiori.

Si è inoltre pensato che la distinzione del nostro passo tra Anfipoliti di origine ateniese e Anfipoliti di diversa origine non avesse valore soltanto sotto il profilo etnico, ma anche politico. La questione dello *status* di Anfipoli rispetto alla madrepatria ateniese rimane un aspetto alquanto controverso nella storia della *polis* ed è discusso dagli studiosi

<sup>71</sup> THUC., IV 103, 3.

<sup>72</sup> Di Agnone sappiamo inoltre che fu al comando della flotta durante la guerra contro Samo negli anni 441/39 a.C. (THUC., I 117, 2) e ricoprì con Pericle la strategia nel 430/29 a.C. (THUC., II 58, 1).

<sup>73</sup> DIOD. SIC., XII 32, 2. Secondo B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986, p. 40, tra gli οικήτορες vi potevano essere anche abitanti della vicina Brea.

<sup>74</sup> Su questo punto cf. D. ASHERI, *Studio sulla storia della colonizzazione di Anfipoli sino alla conquista macedone*, «RFIC», 95 (1967), pp. 5-30, in particolare pp. 18 sgg., il quale crede che il trasferimento delle popolazioni vicine fu inoltre accompagnato dall'annessione di terreni.

<sup>75</sup> Cf. la terminologia presente in THUC., IV 103, 5, dove si parla di χωρίον con l'espressione τὸ προύστειον τῆς πόλεως usata da DIOD. SIC., XII 68, 3. Sulla topografia della *polis* cf. J. PAPASTAVRU, *Amphipolis. Geschichte und Prosopographie* (1936), Aalen 1963<sup>2</sup>, pp. 1 sgg.

con ipotesi e soluzioni diverse.<sup>76</sup> Proprio i capitoli tucididei in questione e l'assenza al loro interno di una definizione univoca per designare l'intero corpo civico sono stati letti e utilizzati per ricostruire la posizione giuridica e politica di Anfipoli. In particolare, l'appello del decreto di Brasida di 105, 2, rivolto «a quelli degli Anfipoliti e degli Ateniesi presenti nella polis» (Ἀμφιπολιτῶν καὶ Ἀθηναίων τῶν ἐνόντων)<sup>77</sup> e ripreso anche in 106, 1 nella descrizione delle diverse scelte compiute dalle due componenti (οἱ μὲν Ἀθηναῖοι ... ὁ δὲ ἄλλος ὄμιλος πόλεως), è parso utile ad alcuni per negare la condizione di *apoikoi* degli elementi d'origine ateniese.<sup>78</sup>

Non è certamente questa la sede per una discussione analitica di tutti gli aspetti legati alla definizione allo *status* di Anfipoli, ma una lettura attenta del luogo tucidideo mostra come esso difficilmente possa essere impiegato per affrontare e risolvere la questione.<sup>79</sup> Tra le voci che si sono espresse in tal senso vale qui la pena richiamare la tesi di Graham,<sup>80</sup> secondo il quale lo stesso decreto di Brasida non costitu-

<sup>76</sup> Per una sintesi delle diverse posizioni e per la bibliografia relativa cf. M. MARI, *Atene, l'impero e le apoikiai. Riflessioni sui primi tredici anni di vita di Anfipoli 'ateniese'*, in *Gli Ateniesi fuori dall'Attica (V-IV sec. a.C.). Modi d'intervento e di controllo del territorio* (Torino, 8-9 apr. 2010), «ASAtene», 88, s. III, 10 (2010), p. 397. Sullo statuto di Anfipoli tra 437 e 424 a.C. cf. *ibid.*, pp. 402, 403.

<sup>77</sup> THUC., IV 105, 2.

<sup>78</sup> Cf. D. ASHERI, *Studio*, cit., pp. 20-24, secondo il quale i cittadini provenienti da Atene erano degli *epoikoi* i quali, mantenendo la cittadinanza originaria, formavano un presidio armato con il compito di sorvegliare il territorio. In modo ancora diverso l'espressione era interpretata da F. HAMPL, *Poleis ohne Territorium*, «Klio», 32 (1939), p. 5 e n. 1; seguito poi da H.D. WESTLAKE, art. cit., p. 280 n. 1: il participio τῶν ἐνόντων farebbe riferimento a dei cittadini d'origine ateniese temporaneamente presenti in Anfipoli e, come tali, distinti dagli Anfipoliti, ma anche dagli Ateniesi che invece vi risiedevano in modo stabile. Sul significato del termine *epoikos* cf. poi M. MARI, *Atene*, cit., pp. 400-02; M. MOGGI, *Epoikos*, in *Lemno dai 'Tirreni' agli Ateniesi*, «ASAtene», 88, s. III, 10 (2010), p. 217, il quale per il caso Anfipoli condivide l'interpretazione di Asheri: l'uso di *epoikoi*, nel senso di «coloni inviati contro», in riferimento agli Edoni, troverebbe le sue ragioni nei precedenti fallimenti e nella strage di Drabesco.

<sup>79</sup> Cf. in merito le prudenti osservazioni di M. MARI, *Atene*, cit., pp. 397, 398.

<sup>80</sup> A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, New York 1983<sup>2</sup>, p. 199; *Appendix VI*, pp. 245-48.

isce una prova utile per sostenere che gli uomini originari di Atene possedessero uno *status* diverso da quello della restante popolazione: il duplice appello, con l'aggiunta e la precisazione del participio τῶν ἐνόντων, non indicherebbe una distinzione di tipo giuridico-politico, ma soltanto un'opposizione tra quelli rimasti fuori, e che sono dalla parte del generale spartano, e quelli «di dentro», chiamati a decidere della loro sorte. Di conseguenza, la distinzione tra gli abitanti di Anfipoli sarebbe da intendersi esclusivamente sotto il profilo etnico. In altre parole, ciò che separa gli Ateniesi dal resto degli Anfipoliti è soltanto la loro diversa origine.

In aggiunta, è facile osservare come i toni e i modi in cui sono descritti gli Anfipoliti, distinti tra loro secondo un'opposizione di tipo Ateniese / non Ateniese, risentano in maniera profonda della prospettiva personale dello storico.<sup>81</sup> In 106, 1 tale distinzione è ribadita per ben due volte di seguito e a breve distanza: da un lato vi sono appunto οἱ Ἀθηναῖοι, dall'altro tutti gli altri, ora definiti τὸ πλεον ζύμμεικτον, ora ὄμιλος. Tuttavia una simile descrizione, che nasce dalla diversa provenienza etnica, non sembra avere valore anche sul piano politico-giuridico, poiché è strettamente collegata al differente tipo di condotta che le due componenti hanno assunto durante la presa di Anfipoli: la moltitudine indistinta è formata da quegli elementi che in parte si sono accordati con gli Spartani e che in parte hanno poi preferito consegnarsi a Brasida e restare nella *polis*; diversamente gli Ateniesi hanno dato prova di fedeltà e, poiché in numero inferiore, oltre che per timore, hanno scelto di andare via. Se si tiene conto anche della prospettiva tucididea, si comprende meglio quale significato abbia la distinzione in Ateniesi e non Ateniesi del nostro passo. E nel medesimo senso, (esclusivamente) etnico, può essere intesa anche quella presente nel decreto di Brasida che non fa altro che riflettere le diverse scelte compiute dalle due parti.

Inoltre la tesi di Graham, che considera Anfipoli *apoikia* di Atene, permette di cogliere un punto fondamentale della narrazione tucididea:

<sup>81</sup> Ciò non vuol dire però che si possa credere, come fa S. HORNBLLOWER, *op. cit.*, vol. II, p. 337, che la distinzione in Tucidide sia dovuta soltanto alle simpatie che lo storico, ateniese, nutriva nei confronti degli Anfipoliti d'origine ateniese.

il peso che il fattore etnico aveva nelle *apoikiai* miste<sup>82</sup> e, in particolare, in quelle scarsamente amalgamate. L'appartenenza a un determinato gruppo comportava spesso il mantenimento di legami con la madrepatria, influiva nella scelta delle alleanze e determinava quindi il sorgere di tensioni e contrasti tra le diverse componenti.<sup>83</sup> In questa prospettiva non è di certo casuale che i riferimenti alle diverse genti di Anfipoli siano collocati dallo storico lì dove accenna al tradimento di parte della popolazione in 103, 3 e nel nostro luogo, per spiegare il loro disaccordo anche durante la resa. Da ciò appare anche evidente, per riprendere un'osservazione di Forgous, che l'esposizione tucididea tende a mettere il carattere misto della *apoikia* in diretta relazione con gli eventi del 424 a.C.: le divisioni interne, il tradimento di una parte della popolazione e la conseguente caduta di Anfipoli in mano spartana sono stati determinati dalla mistione etnica.<sup>84</sup>

Il caso anfilopilitano mostra, dunque, con particolare chiarezza come la mescolanza, oltre a fungere da linea di distinzione e di separazione tra due entità, operi in Tucidide anche e soprattutto come criterio di analisi storica, funzionale cioè a dare un'interpretazione degli eventi contemporanei. Se negli altri episodi di *staseis* presenti all'interno delle *Storie*, lo storico evidenzia i fattori di ordine politico-ideologico o socio-economico,<sup>85</sup> nella vicenda di Anfipoli, invece, egli si concentra proprio sul dato etnico e individua in questo il principale elemento di crisi. Da questo punto di vista, la vicenda di Anfipoli gli appare senza dubbio un caso esemplare ed è intenzionalmente valorizzata da lui anche attraverso precise scelte lessicali. L'aggettivo ζῦμμεικτος ricorre, infatti, a

<sup>82</sup> In generale sulla tendenza ateniese a servirsi di contingenti misti cf. le osservazioni di T.J. FIGUEIRA, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore 1991, pp. 162-66 e 217 sgg.; ID., *Colonisation in the Classical Period*, in *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, ed. by G.R. TSETSKHLADZE, Leiden, Boston 2008, pp. 444, 445.

<sup>83</sup> Ciò è quanto osservava ARIST., *Pol.* V 1303 a-b, seppure in riferimento ad altri contesti, secondo cui la differenza di stirpe (τὸ μὴ ὁμόφυλον) è una delle principali cause di *staseis*. In tal senso già PLAT., *Leg.* II 656 d-657 b; V 747 d; XII 953 e.

<sup>84</sup> D. FOURGOUS, *op. cit.*, p. 73.

<sup>85</sup> M. MOGGI, 'Stasis', 'prosodia', e 'polemos' in *Tucidide*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. SORDI («CISA», vol. XXV), Milano 1999, p. 49.

indicare non soltanto la nozione di mescolanza, ma anche e soprattutto la mancanza di coesione e di concordia della popolazione sul piano politico e militare, il tradimento di una parte degli Anfipoliti, come pure i mutamenti improvvisi nelle loro scelte e nella loro condotta dinanzi alle condizioni di Brasida. Agli occhi dello storico la condotta degli Anfipoliti appare tanto più grave perché si colloca, poi, in un momento particolarmente drammatico per la *polis*, nel quale era invece necessario che essi agissero congiuntamente. In questa prospettiva *εὐμμεικτός* rientra allora in una maniera tipicamente tucididea di rappresentare e concepire, negativamente, la commistione etnica. Non a caso, si è detto che l'aggettivo non ha una frequenza alta all'interno delle *Storie*; esso è dunque scelto e opportunamente impiegato dallo storico per segnalare quei gruppi caratterizzati da debolezza e disordini interiori.

Tale valore di *εὐμμεικτός*, in parte già riconoscibile nella descrizione dell'esercito di Sitalce e della sua impresa, è reso ora più evidente anche dal contesto politico in cui esso ricorre e, soprattutto, dalla relazione di causa ed effetto tra i due concetti di mescolanza e *stasis* che viene qui stabilita, per la prima volta, in modo esplicito. Il nesso *μίξις-στάσις* dà così modo di formulare un'ulteriore riflessione sulla prospettiva etnografica dello storico. La critica ha riconosciuto l'influsso che il pensiero medico e filosofico contemporaneo esercitarono su Tucidide, sulla sua concezione del corso della storia e delle vicende politiche contemporanee.<sup>86</sup> Per quello che riguarda noi più da vicino, vale a dire la maniera tucididea di intendere e rappresentare la mescolanza, è forse possibile riconoscere anche in questo aspetto l'influenza della riflessione filosofica contemporanea. In particolare Hussey ha individuato all'interno delle *Storie* alcune affinità con la teoria democritea, secondo cui il buon funzionamento dell'anima e del corpo, proprio come quel-

<sup>86</sup> Sull'influenza della medicina ippocratica su Tucidide, specie per la nozione di causa e di natura, mi limito qui a segnalare i lavori classici di G. RECHENAUER, *Thucydides und hippokratische Medizin*, Hildesheim 1991, e soprattutto di J. JOUANNA, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Leiden 2012. Cf. anche R. THOMAS, *Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague*, in *Brill's Companion to Thucydides*, cit., pp. 87-108. Per altri influssi culturali cf. S. HORNBLLOWER, *Intellectual Affinities*, in *Oxford Readings in Classical Studies*, ed. by J.S. RUSTEN, Oxford 2009, pp. 60-88.

lo della *polis*, dipende dall'unione e dal bilanciamento di elementi per natura distinti e contrari tra loro.<sup>87</sup> Secondo lo studioso tale concezione della necessità di un equilibrio e di una cooperazione tra forze opposte si trova chiaramente espressa in Tucidide per la *stasis* di Corcira,<sup>88</sup> ma è ovvio che essa può valere anche nel caso di Anfipoli. Occorre inoltre osservare che generalmente, nei frammenti democritei di contenuto politico, l'idea di una corretta aggregazione<sup>89</sup> si trova espressa tramite derivati e della famiglia di κεράννυμι e di μείγνυμι.<sup>90</sup> In questo senso tanto più significativo e rilevatore appare allora l'impiego di ζύμμεικτος da parte di Tucidide per rappresentare la mistione etnica come chiaro sintomo di debolezza. L'aggettivo rientrerebbe in una maniera per così dire 'scientifica' di analizzare le cause che hanno portato alla caduta di Anfipoli. Non solo, nel presente contesto, appare chiaro che il termine esprime una nozione assai specifica della mescolanza, dalla quale è esclusa l'idea di equilibrio e di armonia tra le diverse parti. Anche in questo modo dunque, su un piano strettamente terminologico, Tucidide intende affermare la propria interpretazione negativa circa la mistione tra popoli.

#### 4. *La mescolanza etnica e culturale dei barbari dell'Akté.*

A breve distanza dal racconto della vicenda di Anfipoli, Tucidide adopera nuovamente ζύμμεικτος al cap. 109, 4, per definire il livello di commistione etnica che caratterizza le stirpi barbare che abitano la penisola dell'Akté, in Calcidica. Le informazioni di carattere geo-etnografico qui date dallo storico si inseriscono, come negli altri luoghi finora esaminati, all'interno della narrazione principale, incentrata sullo sviluppo delle vicende militari e sulla spedizione compiuta da Brasida nella penisola, dove ottiene larghi consensi tra gran parte della popolazione e trova in-

<sup>87</sup> E. HUSSEY, *Thucydidean History and Democritean Theory*, in *Crux. Essays de Ste. Croix*, Exeter 1985, pp. 118-38.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 133 sgg.

<sup>89</sup> E. HUSSEY, art. cit., p. 133, parla proprio di una «*krasis theory*».

<sup>90</sup> Cf. DEMOCR., A 135, 58 DK. Così pure in EMPED., A 30; 72; 78; 86; B 21, 14; 22, 4; 61 DK.

vece l'opposizione di pochi centri soltanto, che vengono comunque presi e saccheggiati facilmente.<sup>91</sup> Oltre a una descrizione geografica sommaria dell'Akté e della sua estensione,<sup>92</sup> lo storico fornisce un elenco delle *poleis* che vi sorgono (109, 3-4): la principale è Sane, *apoikia* di Andro, fondata nei pressi del canale (πόλεις δὲ ἔχει Σάνην μὲν Ἀνδρίων ἀποικίαν παρ' αὐτὴν τὴν διώρυχα, ἐς τὸ πρὸς Εὐβοίαν πέλαγος τετραμμένην); le altre sono poi Tisso, Cleone, Acrotoo, Olofisso e Dio (τὰς δὲ ἄλλας Θυσσὸν καὶ Κλεωνὰς καὶ Ἀκροθώους καὶ Ὀλόφυζον καὶ Δίον). Per queste la descrizione tucididea si concentra poi sull'aspetto antropico e insediativo, rilevando che sono abitate da «popoli misti di barbari bilingui», e, ad eccezione di una piccola minoranza che è calcidica, la maggioranza invece è formata da Pelasgi, di quei Tirreni che un tempo abitarono Lemno e Atene, e da Bisalti e Crestoni ed Edoni (αἱ οἰκοῦνται ξυμμείκτους ἔθνεσι βαρβάρων διγλώσσων, καὶ τι καὶ Χαλκιδικὸν ἐνὶ βραχύ, τὸ δὲ πλεῖστον Πελασγικόν, τῶν καὶ Λῆμόν ποτε καὶ Ἀθήνας Τυρσηνῶν οἰκησάντων, καὶ Βισαλτικὸν καὶ Κρηστωνικὸν καὶ Ἡδῶνες). Un'ultima osservazione sulle dimensioni ridotte di tali luoghi (κατὰ δὲ μικρὰ πολίσματα οἰκοῦσιν) chiude il quadro descrittivo.<sup>93</sup>

Se dunque il silenzio dello storico sul popolamento di Sane appare interpretabile come indizio di una omogeneità etnica o quantomeno di una prevalenza in essa di elementi greci,<sup>94</sup> le indicazioni circa le altre località non lasciano dubbi circa il carattere multietnico delle genti che le abitano, formate sia da Elleni sia da barbari, numericamente superiori e appartenenti peraltro a stirpi diverse. Del resto, la zona era ben nota a Tucidide e sul suo popolamento egli mostra di possedere un buon li-

<sup>91</sup> THUC., IV 109, 5.

<sup>92</sup> La descrizione dello storico ha come punti di riferimento il canale di Sere e il monte Athos che, come osservato da A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 588, sono gli stessi di HDT., VII 22, il quale a sua volta afferma che il monte era abitato, ma senza specificare da quali popolazioni (ὁ γὰρ Ἄθως ἐστὶ ὄρος μέγα τε καὶ ὀνομαστόν, ἐς θάλασσαν κατῆκον, οἰκημένον ὑπὸ ἀνθρώπων).

<sup>93</sup> Cf. l'ordine, inverso, dato da HDT., VII 22, 3: Δίον, Ὀλόφυζος, Ἀκροθῶον, Θύσσοις, Κλεωναί. Per l'ubicazione e l'identificazione di queste luoghi cf. S. HORNBLLOWER, *op. cit.*, vol. II, pp. 346 sgg.

<sup>94</sup> Cf. HDT., VII 22, 3: Σάνη πόλις Ἑλλάς. Sane è presentata come *apoikia* congiunta di genti di Andro e di Calcide da PLUT., *Aet.Gr.* 298 a.

vello di informazione,<sup>95</sup> elencando precisamente quali sono le diverse etnie. Accanto a una minoranza formata dai Greci che avevano colonizzato l'area e che proveniva da Calcide, Tucidide enumera due stirpi anelleniche principali, quella pelasgica e quella tracia.<sup>96</sup> Si può inoltre notare che l'accento all'elemento greco è svolto dallo storico in maniera cursoria e ciò, evidentemente, in ragione della omogeneità etnica che caratterizza tale elemento; trattandosi unicamente di Euboici di Calcide non occorre alcuna chiarificazione circa la loro identità.<sup>97</sup> Al contrario, nel caso delle due popolazioni anelleniche egli avverte l'esigenza di dare ulteriori precisazioni: le genti tracie presenti sul luogo appartengono, nello specifico, alle tribù dei Bisalti e dei Crestoni,<sup>98</sup> il cui territorio era stato assorbito dalla Macedonia,<sup>99</sup> e degli Edoni,<sup>100</sup> a proposito dei Pelasgi, lo storico afferma poi che essi sono «quei Tirreni che un tempo occuparono Lemno e Atene».

<sup>95</sup> Lo storico conosceva personalmente il territorio, nel quale aveva dei possedimenti minerari (THUC., IV 105, 1), esercitò la strategia (THUC., IV 104, 105) e si ritirò a trascorrere l'esilio; cf. in proposito O. LUSCHNAT, *Thucydides*, in *RE*, Suppl. XII (1970), coll. 1090 sgg.

<sup>96</sup> L'importanza della testimonianza tucididea è inoltre provata dalla completezza dei dati che, a dispetto di altre fonti, essa è in grado di fornire. Ad esempio, DIOD. SIC., XII 68, 5, nomina soltanto Greci e Bisalti, mentre STRAB., VII F 35, sembra conoscere per tutti questi luoghi unicamente la presenza pelasgica.

<sup>97</sup> Per un esame attento delle fonti relative alla presenza euboica nella penisola Calcidica cf. A. MELE, *Calcidica e Calcidesi. Considerazioni sulla tradizione*, in *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, Atti del convegno internazionale (Napoli, 13-16 nov. 1996), a c. di M. BATS e B. D'AGOSTINO («AION», Quaderno 12), Napoli 1998, pp. 217-28.

<sup>98</sup> Su queste popolazioni cf. N.G.L. HAMMOND, *The Chalcidians and the «Apollonia of the Thraceward Ionians»*, «BSA», 90 (1995), pp. 192, 193 (per i Bisalti), pp. 179-82 (per i Crestoni).

<sup>99</sup> Sulla sconfitta dei Bisalti e dei Crestoni da parte dei Macedoni e l'annessione delle loro terre cf. THUC., II 99, 6; 100, 4. La Bisaltia e la Crestonia, situate a nord della penisola Calcidica, erano tra loro confinanti; cf. HDT., V 3, 2; VII 124.127; VII 115, 1. Cf. inoltre VIII 116, 1, dove è nominato un unico re per la Bisaltia e la Crestonia.

<sup>100</sup> Sugli Edoni cf. HDT., VII 110; 114, 1. Essi sono inoltre menzionati, a proposito della fondazione di Anfipoli, da THUC., IV 102, 2. Su questa popolazione cf. poi N.G.L. HAMMOND, art. cit., pp. 427, 428.

Non è questa la sede per tornare sui molti e non sempre facili problemi che questa nota e discussa espressione pone; nel tempo e più volte la critica ne ha esaminato l'attendibilità e il valore mettendola a confronto con altre fonti, in particolare con il passo erodoteo di I 57, che localizza nella medesima area Pelasgi e Tirreni considerandoli però come due *ethne* ben distinti tra loro.<sup>101</sup> Sono poi stati messi in luce gli aspetti dubbi e fittizi di tale indicazione, in particolare per quanto riguarda il dato relativo al soggiorno ateniese, che è stato correttamente ricondotto alla tradizione sorta al tempo della conquista di Lemno e Sciro da parte di Milziade,<sup>102</sup> tradizione alla quale lo storico doveva essere piuttosto sensibile, data la parentela che lo legava alla famiglia dei Filaidi.<sup>103</sup> In modo diverso è stato infine considerato il riferimento a Lemno, che trova invece chiara conferma nella documentazione archeologica e, in particolar modo, epigrafica proveniente dall'isola, che, a partire dalla celebre stele di Kaminia, negli

<sup>101</sup> Per i problemi di natura filologica che HDT., I 57 pone, mi limito a rinviare a M.B. SAKELLARIOU, *Peuples Prébelléniques d'origine indo-européenne*, Athens 1977, pp. 88, 89 e n. 6, per la bibliografia precedente. Sul senso della rappresentazione erodotea che intende comunque Pelasgi e Tirreni come popolazioni attive e anelleniche, la cui alterità, specie nel caso pelasgico, è percepita anzitutto sotto il profilo linguistico cf. R. CALCE, *Graikoi ed Hellenes: storia di due etnonimi. Ethne, identità e tradizioni: la 'terza' Grecia e l'Occidente* («Diabaseis», III), vol. II, Pisa 2011, pp. 71-74; M.R. TORELLI, TYPPANOI, «PP», 30 (1975), p. 430. Per un confronto tra i passi dei due storici cf. poi J. BÉRARD, *La question des origines étrusques*, «REA», 51 (1949), pp. 222, 230; D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Paris 1984, pp. III-13; M.R. TORELLI, art. cit., pp. 425-27.

<sup>102</sup> Cf. PLUT., *De mul. virt.* 247 a. Cf. C. DE SIMONE, *I Tirreni a Lemnos. Evidenza linguistica e tradizioni storiche*, Firenze 1996, pp. 67 sgg., 78 sgg.; E. LUPPINO, *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo a.C.*, in *Propaganda e persecuzione occulta nell'antichità*, a c. di M. SORDI («CISA», vol. I), Milano 1972, pp. 71-77; M.B. SAKELLARIOU, *op. cit.*, pp. 186 sgg. Alla storicità di una presenza tirrenica in Attica credono invece J. BÉRARD, art. cit., pp. 224 sgg.; ID., *Le mur pélasgique de l'Acropole et la date de la descente dorienne*, in *Studies Presented to David M. Robinson*, vol. I, Saint-Louis (Missouri) 1951, pp. 151 sgg., e M. GRAS, *Trafics Tyrrhéniens archaïque*, Roma 1985, pp. 630 sgg.

<sup>103</sup> L'aspetto è stato messo in evidenza da M.R. TORELLI, art. cit., p. 427 e n. 36. Cf. anche M. GRAS, *op. cit.*, pp. 614, 615.

ultimi anni si è arricchita di molte e importanti scoperte.<sup>104</sup>

Per gli scopi di questo lavoro è invece sufficiente chiarire sul piano terminologico in che senso Tucidide parli di una popolazione di Pelasgi / Tirreni. I Pelasgi, già noti a Omero,<sup>105</sup> sono menzionati altrove dallo storico per indicare il popolo che, d'origine autoctona, avrebbe abitato la Grecia in epoca remota, precedentemente al diluvio di Deucalione e alla diffusione dell'etnico Elleni.<sup>106</sup> Nel nostro passo, il termine non ricorre con quest'accezione di antichità; esso rimanda invece a una realtà etnica concreta e coeva all'autore e, di conseguenza, assume il significato di «non Greco», in opposizione ai pochi Ἕλληνες, originari di Calcide, menzionati immediatamente prima.<sup>107</sup> Questa nozione generica di barbarie è poi ulteriormente definita dalla presenza di un secondo etnico che è appunto Τυρσηνοί. Come è noto, Tirseni o Tirreni è il nome comune adoperato dalle fonti greche per indicare e la

<sup>104</sup> Sulla stele di Kaminia, che vanta una bibliografia molto ampia e tentativi di analisi non sempre convergenti tra loro, è sufficiente rimandare a C. DE SIMONE, *I Tirreni*, cit. Sull'iscrizione rinvenuta nel 2009 nel teatro di Efestia e risalente alla seconda metà del VI sec. a.C. cf. poi ID., *Une nouvelle inscription 'Tyrrhénienne' de Hephaestia (Lemnos)*, «CRAI», (2010), pp. 569-76; ID., *La nuova iscrizione 'Tirsenica' di Lemnos (Efestia, teatro): considerazioni generali*, «Rasenna. J. Center Etruscan Stud.», 5 (2011), pp. 1-34. Per la documentazione archeologica, che testimonia in maniera certa una *facies* culturale con caratteri peculiari e che tra l'ultimo quarto del VII e la fine del VI sec. a.C. risente di apporti di molteplici e diverse genti, vicino-orientali, anatoliche e microasiatiche, cf. gli interventi raccolti nel volume miscelaneo *Lemno: dai Tirreni agli Ateniesi. Problemi storici, archeologici, topografici e linguistici* (Napoli, 4 mag. 2011), «ASAtene», 88, s. III 10 (2010).

<sup>105</sup> Alleato dei Troiani, il popolo pelasgico è localizzato dal poeta in Tessaglia; cf. HOM., *Il.* II 840-43; X 428-29; XVII 288-303. In proposito cf. M.B. SAKELLARIOU, *Peuples*, cit., pp. 150-57. Sulla rappresentazione linguistica degli alleati dei Troiani cf. poi S.A. ROSS, *Barbarophonos: Language and Panhellenism in the Iliad*, «ClPh», 100 (2005), pp. 299-316.

<sup>106</sup> THUC., I 3, 2. Sulla tradizione letteraria relativa ai Pelasgi cf. da ultimo R. CALCE, *op. cit.*; R.L. FOWLER, *Pelasgians*, in *Poetry, Theory, Praxis. The Social Life of Myth, World and Imagine in Ancient Greece. Essays in Honour of William J. Slater*, ed. by E. CSAPO and M.C. MILLER, Oxford 2003, pp. 2-18; M.B. SAKELLARIOU, *Peuples*, cit., pp. 84, e 157-58.

<sup>107</sup> E. LUPPINO, art. cit., p. 74; M.R. TORELLI, art. cit., p. 427 n. 34.

popolazione degli Etruschi e le genti delle località costiere e insulari dell'Egeo.<sup>108</sup> Tucidide menziona più volte i Tirreni, da lui identificati con gli abitanti dell'Italia meridionale, alleati degli Ateniesi contro i Siracusani nella guerra del Peloponneso.<sup>109</sup> Il luogo in questione, invece, che indica come loro antico stanziamento l'isola di Lemno, insieme ad Atene, costituisce l'unica menzione di Tirreni dell'Egeo all'interno delle *Storie*,<sup>110</sup> e soprattutto mostra un'accezione più ristretta del segno Τυρσηνοί che rimanda a una precisa realtà etnico-geografica.

Per quanto riguarda poi l'identificazione tra i due popoli, essa è tutt'altro che nuova o priva di paralleli. Sono note la frequenza e la disinvoltura con cui con cui gli autori, in maniera non sempre chiara per noi, sono soliti adoperare i due etnici, specie in riferimento all'antica popolazione di Lemno. Molte di queste associazioni sono tarde e risalgono alla speculazione erudita di IV e III sec. a.C.,<sup>111</sup> ma l'uso della denominazione Tirreni in concomitanza con quella di Pelasgi compare già nel V sec. a.C., come provano alcuni versi del perduto *Inaco* di Sofocle, in cui i due termini indicano gli abitanti di Argo,<sup>112</sup> e un frammento di Ellanico che tenta peraltro di ricostruire una relazione cronologica tra i nomi, facendo di quella pelasgica la denominazione originaria e d'uso greco, rispetto a quella tirrenica, connessa al trasferimento in Italia.<sup>113</sup> Sulla base di questi paralleli, si comprende l'associazione presente nel nostro passo, in cui il secondo etnico serve a specificare il primo e insie-

<sup>108</sup> Cf., ad esempio, STRAB., V 2, 1, 219 C; TIT. LIV., V 33, 7-8; PLIN., HN III 50. Sul tema cf. il 'classico' D. BRIQUEL, *Les Tyrrhènes peuple des tours. Denys d'Halicarnasse et l'autochtonie des étrusques*, Roma 1993.

<sup>109</sup> THUC., IV 24, 5; VI 62, 2; 88, 6; 103, 2-4; VII 53, 2; 54, 1; 57, 11; 58, 2.

<sup>110</sup> Il luogo in questione è stato letto come un'affermazione implicita da parte dell'autore di un *distinguo* tra il gruppo tirrenico orientale e quello occidentale; così M. IUFFRIDA GENTILE, *La pirateria tirrenica, momenti e fortuna*, Roma 1983, pp. 17, 18; M.R. TORELLI, art. cit., p. 43f. Tuttavia, la questione appare essere al di fuori degli interessi dello storico che allude anzi ai Tirreni senza particolare rilevanza e si mostra, invece, maggiormente attento a descrivere la situazione coeva dell'Akté.

<sup>111</sup> M.R. TORELLI, art. cit., p. 43f.

<sup>112</sup> SOPH., Fr. 270 Radt: καὶ Τυρσηνοῖσι Πελασγοῖς.

<sup>113</sup> HELLAN., *FGrHist* 4 F 4 (*apud* DION. HAL., AR I 28).

me fanno riferimento a una popolazione anellenica e alloglossa.<sup>114</sup>

In questo punto Tucidide ci offre dunque una descrizione etnografica delle genti dell'Akté assai ricca e articolata: oltre a essere informato della presenza di Greci e di non Greci nell'area, egli sa nel dettaglio a quali etnie essi appartengono e riconosce nel loro livello di commistione una caratteristica importante. In particolare, attraverso il lessico, lo storico evidenzia aspetti diversi dello stesso fenomeno:<sup>115</sup> ξύμμεικτος afferisce alla sfera etnica e, secondo il significato usuale finora riscontrato, indica una presenza simultanea di genti di diversa origine sul medesimo territorio;<sup>116</sup> diversamente si deve intendere il termine δίγλωσσος che riguarda l'ambito culturale e, nello specifico, descrive un processo di acquisizione della lingua greca da parte di popoli barbari.<sup>117</sup> Dunque, a prescindere dal fatto che nel presente contesto l'aggettivo ξύμμεικτος abbia come referente unicamente i *barbaroi* presenti sul territorio, appare evidente che la mescolanza a cui allude Tucidide assume forme ben più ampie e varie, riguardanti non solo le diverse stirpi anelleniche, ma anche i Calcidesi originari dell'Eubea,<sup>118</sup> che condividono con queste i

<sup>114</sup> Tucidide pare dunque affermare solo una coincidenza larga, ma non piena, tra i due popoli secondo C. DE SIMONE, *I Tirreni*, cit., pp. 54 sgg.; M.R. TORELLI, art. cit., pp. 426, 427 n. 32. Al contrario F. JACOBY, *op. cit.*, vol. I, *Genealogie und Mythographie*; a, *Kommentar*, Leiden 1957<sup>2</sup>, p. 433, pensava a una dipendenza di Tucidide da Ellanico.

<sup>115</sup> Cf. J. BÉRARD, *La question*, cit., p. 222.

<sup>116</sup> Cf. DIOD. SIC., XII 68, 5, che riassume così Tucidide: ἐν ταύτῃ δ' ὑπῆρχον πέντε πόλεις, ὧν αἱ μὲν Ἑλληνίδες ἦσαν, Ἀνδρίων ἄποικοι, αἱ δὲ εἶχον ὄχλον βαρβάρων δίγλωττων Βισαλτικόν. L'aggettivo ξύμμεικτος è, inoltre, sostituito dal termine ὄχλος che esprime una differente nozione, apparentemente riguardante più il dato numerico che quello etnico. Per l'autore, infatti, sarebbero soltanto i Bisalti gli abitanti bilingui dell'Akté. Cf. in proposito D. FOURGOUS, *op. cit.*, p. 99.

<sup>117</sup> Sull'occorrenza e il valore del termine cf. M.E. DE LUNA, *op. cit.*, pp. 221 sgg. Il vocabolo è attestato soltanto due volte nell'opera di Tucidide: e nel luogo in questione e in VIII 85, 2, sopra il quale cf. *ibid.*, pp. 225 sgg.

<sup>118</sup> Come osserva A. MELE, *Calcidica*, cit., p. 221, a quel tempo si avevano notizie chiare sulle genti greche della Calcidica, in quanto la regione faceva parte della lega attica, e di conseguenza non vi sono dubbi che, nel menzionare τὴν καὶ Χαλκιδικὸν ἐνὶ βραχὺ, Tucidide intendesse genti greche, appunto provenienti da Calcide euboica, e non popolazioni della Tracia, come invece ipotizzato da

medesimi luoghi.

Nonostante la loro presenza ridotta, essi, data la stretta vicinanza, hanno in parte ellenizzato i popoli barbari dell'area. Tale processo di ellenizzazione interessa innanzitutto il versante linguistico: il lessico tucidideo non lascia dubbi al riguardo e fa capire che i Traci e i Tirreni, accanto al loro idioma, conoscono e impiegano la lingua greca. Se il fattore linguistico appare l'indizio principale del carattere misto di tutti questi popoli e prova l'importanza generale che esso ha nell'etnografia tucididea,<sup>119</sup> non sono trascurati altri fattori ugualmente relativi alla sfera culturale. In particolare, il grado di grecità dei barbari dell'Akté è misurato dallo storico anche sulla base delle forme di occupazione del territorio. Le località che essi abitano sono non a caso descritte come μικρὰ πολίσματα. Anche se ben noto, occorre comunque ricordare che secondo il punto di vista tucidideo costume tipico dei barbari è di vivere in villaggi o comunque in località prive di fortificazioni.<sup>120</sup> Nel nostro luogo la scelta del termine πολίσματα, che non ricorre nel caso di altre popolazioni anelleniche,<sup>121</sup> lascia presupporre che, anche sotto il profilo insediativo, tali genti abbiano acquisito modi di vita tipicamente greci.<sup>122</sup>

J.K. PAPADOPOULOS, *Euboians in Macedonia? A Closer Look*, «OJA», 15 (1996), pp. 151-81, sulla base anche del fatto che egli considera l'etnico *Chalkideis* derivato non dal poleonimo Calcide, ma dalla radice *chalkos* o *chalk-*, che indicherebbe i ricchi depositi di metallo della penisola calcidica (*ibid.*, pp. 171-74).

<sup>119</sup> Sulla lingua come «nucleo» per Tucidide dei processi di ellenizzazione cf. M. MARI, *Tucidide*, cit., p. 544.

<sup>120</sup> Cf. THUC., I 5.

<sup>121</sup> Per la Tracia, ad esempio, lo storico non usa mai il termine *poleis*, come osserva A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 243. In generale, cf. poi M.H. HANSEN, T.H. NIELSEN, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, pp. 47, 48, secondo i quali il termine *polismata*, generalmente usato per popolazioni dell'epoca mitica e per barbari, indicherebbe soprattutto l'aspetto fisico e urbano di una località.

<sup>122</sup> M. MARI, *Tucidide*, cit., p. 544 e n. 34, in cui riporta anche i luoghi di IV 85, 6 e di V 2, 4, che attestano l'impiego del termine *polis* per la Calcidica. Sugli aspetti organizzativi, istituzionali e giuridici dell'area cf. inoltre EAD., *Un modello statale possibile per la Grecia del nord: il 'Secolo breve' del koinon calcidico (432-348 a.C.)*, in *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico*, Atti del convegno internazionale (Lecce, 17-20 set. 2008), a c. di M. LOMBARDO, Galatina 2009, pp. 388-405.

La mescolanza etnica tra le genti greche e non dell'Akté, con i conseguenti processi di simbiosi culturali, appare senz'altro il dato più rivelante della descrizione tucididea che sembra confermare quelle specificità della colonizzazione euboica nella Calcidica evidenziate da Snodgrass soprattutto per quanto riguarda le forme insediative.<sup>123</sup> Nell'interpretare quanto emerso dalle più recenti indagini archeologiche, condotte in particolare nei siti di Torone e Mende, lo studioso sottolinea la consistenza e la stabilità della presenza euboica nell'area, una presenza che conserva i propri usi culturali, specie sotto il profilo architettonico, funerario e materiale. Alla medesima conclusione conduce anche l'analisi condotta sui dati letterari da Mele che spiega il modello insediativo della Calcidica «sotto forma di *synoikismos*, per *polismata*, *polichnia*, *choria*, con consistenti presenze non greche ma ellenizzate».<sup>124</sup>

Da ultimo, per cogliere appieno la ricchezza della rappresentazione qui offerta da Tucidide, è necessario osservare che nel nostro passo tale notazione di carattere culturale sui popoli dell'Akté non è esposta in forma autonoma, ma è legata in maniera stretta alla precisazione sul carattere etnicamente misto della penisola. Seppur in parte ellenizzate, nell'insieme, si tratta in ogni caso di genti caratterizzate da un alto grado interno di mescolanza. La precisazione è poi fortemente integrata al contesto che, come si è detto in principio, ha a che fare con la fortunata campagna di Brasida nell'area e come tale suggerisce che questa rappresentazione non abbia soltanto una finalità descrittiva, ma piuttosto una causale-esplicativa. Un segnale forte del reale interesse tucidideo è dato poi proprio dalla presenza dell'aggettivo *ξύμμεκτος*, impiegato poco prima in IV 106, nel caso della presa di Anfipoli. Ora, a breve distanza e sempre in relazione alla medesima spedizione di Brasida, per descrivere

<sup>123</sup> A.M. SNODGRASS, *The Euboeans in Macedonia: a new Precedent for Westward Expansion*, in ΑΠΟΙΚΙΑ. *I più antichi insediamenti greci in Occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale*, Scritti in onore di G. Buchner, a c. di B. D'AGOSTINO e D. RIDGWAY, «AION», n.s., 1 (1994), pp. 92, 93. Le conclusioni dello studioso, che tendono a evidenziare la presenza calcidese lungo le coste della Macedonia, sono condivise anche da N.G.L. HAMMOND, *The Chalcidians and the «Apollonia of the Thraceward Ionians»*, «BSA», 90 (1995), pp. 307-15. Al contrario, questo dato è messo in discussione da J.K. PAPAPOPOULOS, art. cit., che valorizza di contro le tradizioni precoloniali e soprattutto l'elemento ionico.

<sup>124</sup> Cit. in A. MELE, *Calcidica*, cit., p. 224.

un'area che segna un nuovo successo del generale, lo storico sceglie intenzionalmente di ricorrere al medesimo termine. Questo sistema di rimandi spinge allora a considerare la notazione sulla mistione etnica dei popoli dell'Akté soprattutto alla luce di quanto subito dopo si dice della loro condotta: la maggior parte degli abitanti sceglie di schierarsi dalla parte del generale spartano, mentre soltanto le due *poleis* di Sane e Dio gli si oppongono (109, 5: καὶ οἱ μὲν πλείους προεχώρησαν τῷ Βρασιδᾷ, Σάνη δὲ καὶ Δῖον ἀντέστη, καὶ αὐτῶν τὴν χώραν ἐμμεΐνας τῷ στρατῷ ἐδήου). Dunque, in maniera analoga al caso di Anfipoli, la descrizione del popolamento di un'area ricorre ancora una volta per spiegare lo sviluppo degli eventi contemporanei.<sup>125</sup> Agli occhi dello storico, la presenza di stirpi non greche e soprattutto di varia origine sul medesimo territorio, per le quali il concetto di *syggeneia* non può evidentemente avere alcun significato, dà piena ragione dell'assenza di una politica unitaria e compatta, così come della facilità con cui alcune di loro decidono di stare dalla parte spartana.<sup>126</sup>

### 5. Le genti miste di Sicilia.

#### 5.1. Un caso specifico: Zancle / Messene.

Le ultime due attestazioni di ζύμμεικτος nelle *Storie* si incontrano entrambe nel VI libro e fanno riferimento alla situazione etnografica della Sicilia. Se la prima occorrenza del cap. 4, 6, nel contesto dell'*archaiologia* siciliana, indica una singola e specifica realtà, quella di Zancle al momento della conquista di Anassilao tiranno di Reggio, la successiva, presente al cap. 17, nel noto discorso pronunciato da Alcibiade nell'assemblea del 416/15 a.C. prima della spedizione ateniese, offre una presentazione

<sup>125</sup> In tal senso D. LENFANT, *Mélange ethnique et emprunts culturels: leur perception et leur valeur dans l'Athènes classique*, in *Origines gentium*, textes réunis par V. FROMENTIN et S. GOTTELAND, Bourdeaux 2001, pp. 60, 61.

<sup>126</sup> Da questo punto di vista l'analisi dello storico non appare del tutto errata se si considera, come evidenziato da M. MARI, *Un modello*, cit., pp. 391, 392, la reale «disponibilità (...) a tentare forme di aggregazione e collaborazione di varia natura ed estensione» da parte delle *poleis* calcidesi.

globale del popolamento di tutta l'isola. Oltre alla vicinanza in termini narrativi, già riscontrata ai capp. 106 e 109 del libro IV, in questo caso il dato più evidente che colpisce immediatamente il lettore è la coincidenza geografica tra le due attestazioni che suggerisce anche di considerarle insieme nel corso dell'analisi.

Procedendo in ordine, come si è detto all'interno dell'*archaiologia*, subito dopo la *ktisis* di Gela,<sup>127</sup> Tucidide ripercorre la complessa storia di Zancle / Messene, dal momento che precede il costituirsi della *apoikia* alla fondazione vera e propria, fino alla conquista da parte del tiranno Anassilao. In riferimento a questa sola fase che vede l'installarsi di una nuova popolazione egli adopera l'aggettivo ξύμμεικτος, ma per il nostro tema è importante sottolineare come la mistione etnica caratterizzi in modo significativo l'intera vicenda coloniale. La prima occupazione del territorio è attribuita dalla narrazione tucididea a uomini interessati a praticare l'esercizio della *lesteia*,<sup>128</sup> all'interno dello Stretto.

Il dato è riportato dallo storico in forma priva di qualsiasi aggancio cronologico, ma, tenendo presenti le più recenti acquisizioni archeologiche, è possibile collocare la prima fase di vita di Zancle intorno alla metà dell'VIII sec. a.C.<sup>129</sup> Tucidide afferma anche che i *lestai* erano origi-

<sup>127</sup> Su quest'ordine, privo di valore cronologico, cf. G. VALLET, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958, p. 59 n. 1.

<sup>128</sup> Di *lestai* parla anche PAUS., IV 23, 7. Sul valore del termine λησταί del nostro passo cf. G. VALLET, *op. cit.*, p. 61 («gens de la mer»); K.J. DOVER, *Thucydides. Book VI* (Ed. with Introduction and Notes), London 1999<sup>2</sup>, p. 9 («raiders»). Sul significato della pirateria in età arcaica, anche come forma alternativa al commercio, si rimanda ai noti studi di PH. DE SOUZA, *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1999, e di A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979. Nel caso di Zancle, la *lesteia* doveva poi servire come «forma di controllo navale di una zona strategica» come osservato da C. AMPOLO, *La funzione dello Stretto nella vicenda politica fino al termine della Guerra del Peloponneso*, in *Lo Stretto crocevia di culture*, Atti del ventunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1987, pp. 45-71 (poi in *Nel cuore del Mediterraneo antico. Reggio, Messina e le colonie calcidesi dell'area dello Stretto*, a c. di M. GRAS, E. GRECO, P.G. GUZZO, Corigliano Calabro 2000, pp. 49-70), p. 56.

<sup>129</sup> Per un confronto tra testo tucidideo e documentazione materiale, che mostra un orizzonte coloniale caratterizzato da importazioni corinzie del TG I (760/50-30 a.C.) cf. da ultimo G.F. LA TORRE, *L'archaiologia tucididea e la cro-*

nari di Cuma, ma l'indicazione è messa in discussione da Vallet, secondo il quale si trattava piuttosto di elementi provenienti da Pithecussa, sostituita nella tradizione tucididea appunto da Cuma.<sup>130</sup> In tale direzione porta la documentazione materiale, ancora una volta particolarmente utile per noi, poiché rimedia al silenzio dello storico e delle altre testimonianze letterarie e prova la presenza di elementi fenici accanto ai coloni greci – convivenza ben attestata proprio a Pithecussa<sup>131</sup> – fin dai livelli alti della storia di Zancle.<sup>132</sup>

In seguito, stando a Tucidide, con l'arrivo di un gruppo d'origine euboica, che va ad aggiungersi ai suddetti *lestai*, avviene l'atto ufficiale della fondazione<sup>133</sup> e diviene evidente il carattere misto della *apoikia* (ὕστερον δὲ καὶ ἀπὸ Χαλκίδος καὶ τῆς ἄλλης Εὐβοίας πλῆθος ἔλθὼν ξυγκατενεύμαντο τὴν γῆν· καὶ οἰκισταὶ Περιήρης καὶ Κραταιμένης ἐγένοντο αὐτῆς, ὁ μὲν ἀπὸ Κύμης, ὁ δὲ ἀπὸ Χαλκίδος). Questo *plethos* è

*nologia delle più antiche colonie greche di Sicilia*, in *Dal mito alla storia*, cit., pp. 31-44.

<sup>130</sup> G. VALLET, *op. cit.*, pp. 54 sgg. e 65. Sullo scambio tra le due colonie, frutto di una tradizione tendenziosa e d'origine filo-cumana, cf. anche A. MELE, *Il commercio*, cit., pp. 31 sgg.

<sup>131</sup> Fondamentale sul tema rimane D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984, pp. 124-34.

<sup>132</sup> Ciò è provato soprattutto dalla produzione di ceramica locale nel territorio zancleo, che mostra segni evidenti di ispirazione fenicio punica, in affinità con alcune classi rinvenute a Pithecussa. Cf. in proposito G.M. BACCI, *Zancle-Messina: alcune considerazioni sulla topografia e sulla cultura materiale*, in *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*, Atti del convegno della S.I.S.A.C., a c. di B. GENTILI e A. PINZONE, Messina 2002, in particolare p. 34; EAD., *Zancle: un aggiornamento*, in *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica*, cit., pp. 387-92.

<sup>133</sup> Cf. la diversa tradizione attestata da PS.-SCYMN., 283-90, e da STRAB., VI 2, 3, 268 C, che fa di Nasso la madrepatria di Zancle. Sul problema cronologico della fondazione di Zancle, che vanta una bibliografia alquanto ampia, è sufficiente ricordare la posizione di G. VALLET, *op. cit.*, pp. 45 sgg., che la pone al 734 a.C., dopo la fondazione di Nasso e prima di quella di Siracusa. La datazione della fondazione 'ufficiale' intorno al 730/20 a.C. sembra ora confermata anche dalle più recenti ricognizioni archeologiche; cf. in proposito G.M. BACCI *et alii*, *L'area sacra dell'isolato Z a Messina e la ktisis di Zancle*, in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni* («ACMGr», 50, 2010), Taranto 2012, pp. 929-45.

composto da uomini di Calcide, forse in numero maggiore, come lascia supporre l'esplicita menzione, e da uomini genericamente detti «del resto dell'Eubea». <sup>134</sup> Zancle si presenta, dunque, come un' *apoikia* specificamente euboica, ma al contempo mista, poiché comprende al suo interno genti di *poleis* differenti. <sup>135</sup> Questo carattere si riflette peraltro nella presenza di due ecisti, Periere e Cratemene, provenienti da due luoghi distinti, cioè da Cuma e dalla *metropolis* Calcide. <sup>136</sup>

Per questa fase si è inoltre ipotizzata la presenza di genti locali che, rimaste *in situ*, <sup>137</sup> accettano di condividere con i coloni greci il territorio, da essi chiamato Zancle per il suo aspetto a forma di falce. Nonostante il silenzio dello storico, l'ipotesi di una mistione è suggerita dal fatto che il nome rimanga nella forma scelta dai Siculi e, come tale, necessiti di traduzione. Si è inoltre visto un riferimento all'elemento anellenico anche nella voce verbale *ζυγκατενέμω* che, oltre a descrivere l'operazione di distribuzione della terra, indicherebbe, attraverso il doppio prefisso, anche una condivisione dello spazio tra fondatori e genti precedenti, intese appunto nella loro componente indigena. <sup>138</sup> Quel che è certo che in questa fase Zancle è abitata da genti di non omogenea provenienza. Una conferma di ciò è data dalla testimonian-

<sup>134</sup> A una possibile componente originaria di Eretria pensa A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Zancle e le colonie zanclee*, in *Colonie di colonie. Le fondazioni subcoloniali greche tra colonizzazione e colonialismo*, a c. di M. LOMBARDO e F. FRISONE, Bari 2010, pp. 271, 272.

<sup>135</sup> Cf. la definizione di «*apoikia* da molte *poleis*» formulata da S. MAZZARINO, *op. cit.*, p. 22, ripresa poi da A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *art. cit.*, p. 273.

<sup>136</sup> Sulla doppia origine dei fondatori di Zancle cf. anche la versione riportata da CALLIM., *Aet.* II fr. 43, 70-79 Pfeiffer = 50, 59-58 Massimilla. Cf. in proposito C. RACCUA, *Callim. Aetia, Frg. 43 Pfeiffer. Considerazioni sul culto dell'ecista a Zancle*, in *Messina e Reggio nell'antichità*, *cit.*, pp. 477-99, con precedente bibliografia.

<sup>137</sup> Diversamente secondo PAUS., IV 23, 7, all'arrivo dei *lestai* la terra era disabitata. Sulla fase più antica di frequentazione del sito cf. S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle. Dalle questioni della ktisis ai problemi dell'espansionismo geloo, samio e reggino*, in *Xenia. Scritti in onore di P. Treves*, Roma 1985, p. 380 e n. 2 (poi in *Siracusa e la Sicilia greca. Tra età arcaica ed alto ellenismo*, Messina 1996, pp. 377-415), per ulteriore bibliografia.

<sup>138</sup> Così A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *art. cit.*, p. 272.

za aristotelica che, seppur brevissima e in un contesto chiaramente ‘orientato’, cita tra gli esempi di *staseis* generate dalle differenze etniche proprio il caso di Zancle al momento dell’installazione dei Sami.<sup>139</sup> La vicenda è ricordata anche nel luogo in questione, ma senza alcun interesse per le modalità dell’insediamento dei nuovi coloni; lo storico si concentra piuttosto sull’alternanza degli *ethne* e racconta dell’arrivo di un nucleo ionico, composto in prevalenza da Sami, dopo la battaglia di Lade del 494 a.C. (ὕστερον δ’ αὐτοὶ μὲν ὑπὸ Σαμίων καὶ ἄλλων Ἰώνων ἐκπίπτουσιν, οἱ Μήδους φεύγοντες προσέβαλον Σικελία).

Grazie al lungo resoconto fornito da Erodoto,<sup>140</sup> sappiamo che gli unici Ioni a rispondere all’invito degli Zanclei di una fondazione comune di una colonia nella Kaleakté,<sup>141</sup> sono, oltre ai Sami, pochi esuli di Mileto.<sup>142</sup> Tuttavia costoro, su istigazione di Anassilao di Reggio, occupano la stessa Zancle e poi, forti dell’accordo con Ippocrate, si impossessano della metà dei beni della cittadinanza, sostituendosi alla popolazione preesistente: la maggior parte è ridotta in catene, mentre i trecento più eminenti, consegnati ai Sami, vengono risparmiati.<sup>143</sup> Erodoto non precisa quale fu poi il loro destino. Si può credere che fu loro concesso di rimanere,<sup>144</sup> o, secondo le parole di Tucidide, che furono

<sup>139</sup> ARIST., *Pol.* V 12, 1303 a: στασιωτικὸν δὲ καὶ τὸ μὴ ὁμόφυλον (...) Ζαγκλαῖοι δὲ Σαμίους ὑποδεξάμενοι ἐξέπεσον αὐτοί.

<sup>140</sup> HDT., VI 22-24.

<sup>141</sup> HDT., VI 22, 2. dice espressamente che intenzione degli Zanclei era quella di fondare una *polis* degli Ioni. Il dato circa la comune appartenenza alla stirpe ionica è stato ridimensionato da N. LURAGHI, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994, p. 133. Diversamente G. NENCI, *Erodoto. Le Storie. Libro VI, La battaglia di Maratona*, Milano 1998, p. 190, ritiene che l’invito fosse rivolto in maniera specifica agli Ioni, visti anche i buoni rapporti che correavano tra Calcide, madrepatria di Zancle, e Samo (cf. THUC., V 99, 1).

<sup>142</sup> HDT., VI 22, 2. Sull’identità economico-sociale dei profughi Sami, intesi come elementi appartenenti alla classe imprenditoriale e mercantile, cf. C. RACCUA, art. cit., pp. 188 sgg.; S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle*, cit., pp. 398-402.

<sup>143</sup> HDT., VI 23, 6. Secondo S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle*, cit., p. 409, accanto all’elemento samio fu introdotto, per volere di Ippocrate, anche un elemento filogeloo.

<sup>144</sup> Cf. D. ASHERI, *Rimpatrio di esuli*, in Φιλίας χάριν. *Miscellanea di Studi classici in onore di Eugenio Manni*, vol. I, Roma 1980, pp. 152, 153.

costretti a prendere la strada dell'esilio. Ad ogni modo, è facile pensare che a essere espulsa fu soltanto la classe dirigente,<sup>145</sup> mentre, seppur ridotta e in ovvie condizioni di inferiorità, l'antica componente calcidese riuscì a sopravvivere, come suggerisce la documentazione numismatica ed epigrafica dell'epoca successiva.<sup>146</sup> Tra i superstiti vi erano forse anche quegli abitanti asserviti da Ippocrate e da lui in parte deportati altrove, ma in parte rimasti e impiegati come manodopera nella *chora* zaclea.<sup>147</sup> In questo modo, dunque, anche durante la fase segnata dal predominio samio, continuerebbe il carattere misto della *polis*.

Dopo il 488 a.C. circa,<sup>148</sup> la composizione etnica di Zacle si modifica nuovamente. Il passo tucidideo si conclude narrando della presa della città da parte di Anassilao tiranno di Reggio che espelle i Sami e vi trapianta nuove genti chiaramente a lui favorevoli (4, 6: τοὺς δὲ Σαμίους Ἀναξίλας Ῥηγίνων τύραννος οὐ πολλῶ ὕστερον ἐκβαλὼν καὶ τὴν πόλιν αὐτὸς ξυμμεϊκτῶν ἀνθρώπων οἰκίσας Μεσσήνην ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ τὸ ἀρχαῖον πατριδος ἀντωνόμασεν). Come si può vedere, il ripopolamento di Zacle, oramai Messene, è descritto in termini generici e incerta rimane l'identità degli ξύμμεϊκτοι ἄνθρωποι nominati dallo storico.

Per chiarire e completare l'informazione tucididea, si è soliti ricorrere a una serie di testimonianze di autori più tardi, relative alla presenza di coloni d'origine messenica nell'area dello Stretto. Si tratta, nello specifico, di alcune indicazioni controverse e di valore differente riferite da Diodoro<sup>149</sup> e da Strabone,<sup>150</sup> i quali, in maniera assai rapida e

<sup>145</sup> S.N. CONSOLO LANGHER, *Zacle*, cit., pp. 404-05; EAD., *Zacle-Messana e Rhegion nel gioco politico interstatale del Mediterraneo dalle origini all'intervento romano*, in *Messina e Reggio nell'antichità*, cit., p. 255.

<sup>146</sup> Per la monetazione di questo periodo cf. almeno E.S.G., ROBINSON, *Rhegion-Zankle-Messana and the Samians*, «JHS», 66 (1946), pp. 13-20; G. VALLET, *op. cit.*, p. 356 n. 1. Per ulteriore bibliografia si rimanda a M. CACCAMO CALTABIANO, *Messina*, in *BTCGI*, X, Pisa, Roma 1992, pp. 12-16.

<sup>147</sup> Cf. G. DE SENSI SESTITO, *Contrasti etnici e lotte politiche a Zacle-Messene e Reggio alla caduta della tirannide*, «Athenaeum», 59 (1981), p. 43 n. 16.

<sup>148</sup> La data, taciuta da Tucidide, si può ricavare con un buon margine di sicurezza dalle emissioni monetarie dei Sami che si collocano tra il 494/93 e il 490/88 a.C.; cf. in proposito E.S.G., ROBINSON, *art. cit.*, pp. 14, 15.

<sup>149</sup> DIOD. SIC., XV 66, 5.

<sup>150</sup> STRAB., VI 2, 3, 268 C.

senza menzionare Anassilao, connettono il mutamento del toponimo da Zancle in Messene all'arrivo di esuli provenienti dal Peloponneso. Più ampio e particolareggiato è invece il racconto riportato da Pausania<sup>151</sup> circa le modalità dell'arrivo dei Messeni, giunti su invito dello stesso Anassilao; tuttavia tale racconto è da ritenersi poco attendibile, data la riconosciuta presenza al suo interno di non pochi errori e anacronismi e, soprattutto, di materiale derivato in parte da Erodoto e da Tucidi-  
de e opportunamente rielaborato.<sup>152</sup> Ciononostante vi è accordo tra gli studiosi nel ritenere fondata la notizia secondo cui il tiranno di Reggio si servì di uomini originari della Messenia per conquistare e popolare Zancle, ribattezzata col nome di Messene, proprio per sancire la nuova veste etnica della colonia.<sup>153</sup> Di conseguenza, è generalmente ammessa la possibilità di conciliare la testimonianza tucididea con quella degli altri autori, basandosi proprio sulla vaghezza dell'espressione ζύμμεικτοι ἄνθρωποι del nostro luogo: la conclusione è che costoro fossero in prevalenza esuli in fuga dal Peloponneso, ai quali si dovevano poi essere aggiunti ulteriori e diversi elementi:

A dubitare della bontà dei dati forniti dalle fonti è invece Luraghi<sup>154</sup> che, muovendo dalla considerazione di quanto sia impercettibile

<sup>151</sup> PAUS., IV 23, 6-9.

<sup>152</sup> Sulla logica che presiede alla formazione del resoconto di Pausania si rimanda, nello specifico, al commento di D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia, Libro IV, La Messenia*, Milano 1991, ad loc. Cf. inoltre N. LURAGHI, *Pausania e la fondazione di Messene sullo Stretto. Note di lettura*, «RFIC», 122 (1994), pp. 140-51; M.B. SAKELLARIOU, *Between Memory and Oblivion. The Transmission of Early Greek Historical Traditions*, Athens 1990, pp. 117, 118.

<sup>153</sup> Cf. L. PARETI, *Studi siciliani ed italioti*, Firenze 1920, pp. 69-71, che collegava queste notizie a quelle fornite da PLAT., *Leg.* III 692 d.698 c, relative a delle lotte tra Spartani e Messeni ai tempi della battaglia di Maratona. Cf. anche D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.*, p. 239, i quali pensano che gli uomini misti indicati da Tucidi-  
de fossero i discendenti dei profughi emigrati dopo la seconda Guerra messenica in Arcadia o in Elide con l'aggiunta o di genti del luogo di rifugio o di nuovi esuli derivati da più banali e reiterati contrasti con Sparta. Sull'origine messenica degli uomini di Anassilao d'accordo sono anche S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle*, cit., pp. 410 sgg.; EAD., *Zancle-Messana*, pp. 255, 256; A.M. PRESTIANI GIALLOMBARDO, art. cit., p. 274; G. MAFODDA, art. cit., p. 294; G. VALLET, *op. cit.*, pp. 344 sgg.

<sup>154</sup> N. LURAGHI, *Tirannidi*, cit., pp. 196-202 e 207-12.

la presenza messenica nella storia di Reggio arcaica, spiega l'intervento del tiranno oltremare non in termini etnici, ma culturali: nella politica anassilaica, tesa a enfatizzare la matrice culturale messenica di Reggio a danno della componente calcidese, deve essere compresa anche la fondazione di una nuova Messene, popolata non da reali elementi messenici, ma, in maniera più verisimile e secondo una prassi tipica dei tiranni, da truppe di coloni-mercenari. Nella sua ricostruzione, inoltre, lo studioso osserva opportunamente come, laddove le altre fonti registrano in termini esclusivi una presenza di Messeni, Tuciddide sia il solo a sottolineare l'origine mista degli uomini di Anassilao.<sup>155</sup> La notazione è tanto più importante se si considera il contesto nel quale è inserita, in cui l'intera vicenda di Zancle è descritta sotto il profilo etnico, dando conto dei popoli che si sono alternati sul medesimo territorio: se per le altre fasi lo storico è in grado di indicare l'identità dei coloni, definita almeno nella sua componente principale, per questa soltanto si limita a una descrizione apparentemente più vaga e generica.

È stato inoltre evidenziato che l'immagine che lo storico dà del popolamento di Zancle / Messene, seppure nel contesto narrativo dell'*archaiologia*, è un'immagine inevitabilmente segnata dalle vicende contemporanee. La stessa trattazione 'separata' dell'*apoikia* dal resto della colonizzazione calcidese può spiegarsi in parte come il riflesso di una scelta ideologica dell'autore, intenzionato a distinguere le *poleis* sulla base della condotta da loro assunta al tempo della spedizione in Sicilia: rispetto a Katane, Leontini e Nasso, Zancle – e con lei la sua *apoikia* Himera – sceglie di non appoggiare Atene.<sup>156</sup>

In quest'ottica acquista allora un significato particolare la maniera in cui Tuciddide riporta e seleziona i dati sulla fondazione di Zancle, inizialmente popolata da *lestai*, e l'enfasi sui continui cambi di popolazione, di cui il punto d'arrivo è dato dalla presenza degli uomini di Anassilao, esplicitamente indicati come «misti». Se si prescinde dal problema di quale fosse la loro esatta identità etnica, è possibile comprendere il reale senso dell'espressione tucididea. A questo proposi-

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 210, n. 94. Secondo lo studioso, p. 211 n. 100, la definizione tucididea si spiegherebbe con il fatto che tra i coloni non ci doveva essere «alcun contingente etnicamente omogeneo e numericamente prevalente».

<sup>156</sup> A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, art. cit., p. 270.

to, è utile rivolgersi, più che alle testimonianze di altri autori, all'opera stessa di Tucidide e soprattutto tener presente il valore con cui egli è solito impiegare ξύμμεικτος. Di tutti i luoghi delle *Storie* che attestano l'uso dell'aggettivo, particolare rilievo acquista il cap. 17 del VI libro a cui si è fatto riferimento all'inizio: per convincere gli Ateniesi ad appoggiare la spedizione di Sicilia, Alcibiade sottolinea che le *poleis* dell'isola sono abitate in gran numero da uomini di origine mista (ὄχλοις τε γὰρ ξύμμεικτοῖς πολυανδροῦσιν αἱ πόλεις). L'argomentazione, come si dirà meglio poi, è chiaramente enfatica e serve a respingere le riserve espresse immediatamente prima da Nicia, ciononostante essa descrive bene la frequenza e la facilità con cui erano soliti mutare gli abitanti delle *apoikiai* siciliane.

Ora, proprio il ricorrere della medesima terminologia fa pensare che esista una precisa corrispondenza tra il nostro luogo e quello del discorso di Alcibiade, che non a caso toccano le medesime tematiche.<sup>157</sup> Si può, infatti, osservare come in questo punto l'ottica dell'autore sia tutta incentrata non sulla fase della conquista di Zancle, ma su quella successiva che vede la fondazione della nuova Messene e la convivenza di diverse componenti etniche. Di conseguenza l'aggettivo ξύμμεικτος serve a descrivere e, soprattutto, a sottolineare un nuovo ed ennesimo cambio nella composizione della popolazione di Zancle / Messene. Dopo la presa della *polis*, il tiranno, dice espressamente Tucidide, la rifonda (οἰκίζω) ed è da questa azione che dipende il sintagma ξύμμεικτοὶ ἄνθρωποι. È come se lo storico dicesse che Anassilao ricostituisce Messene che oramai è divenuta una realtà di «uomini misti».<sup>158</sup> La presenza al suo interno di uomini di provenienza varia non è altro che il portato stesso delle alterne vicende dell'*apoikia*, interamente segnate dalla mistione e dall'alternanza di popoli.<sup>159</sup> Decisamente espressiva, oltre che

<sup>157</sup> Come osservato da C. AMPOLO, *Compresenza*, cit., p. 17: «Il tema della commistione a mio avviso non è presente solo nel dibattito ateniese, ma lo si ritrova poche pagine prima anche nella cd. archeologia siciliana».

<sup>158</sup> Sul valore predicativo dell'aggettivo cf. K.J. DOVER, *Thucydides*, cit., p. 9.

<sup>159</sup> La mistione etnica continua in maniera costante anche dopo, con l'arrivo e l'inserimento di esuli di Himera, di mercenari sicelioti e italioti, di Locresi e Reggini. Per queste fasi cf. S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle-Messana*, cit., pp. 259 sgg.

possibile conferma di quanto detto finora, è anche l'iconografia monetale scelta da Anassilao che rimanda proprio al carattere mescolato delle genti di Messene: il tipo della biga mulare che, a partire dal 480 a.C. circa, compare al dritto nella serie dei tetradrammi argentei non esprime soltanto un valore agonistico; anzi l'immagine dell'*hemionos*, animale di razza mista, sta a simboleggiare la presenza e la possibilità di un'unione tra *ethne* diversi.<sup>160</sup>

Ed è proprio su questo specifico punto che la rapida rappresentazione tucididea del nostro luogo vuole porre l'accento. Le ragioni di quest'enfasi sul popolamento di Zancle / Messene si riescono a comprendere meglio dall'analisi dell'ultima occorrenza di ζῦμμεικτος e del particolare significato che esso assume nelle parole di Alcibiade.

### 5.2. *Le masse miste di Sicilia: un caso esemplare di debolezza.*

Al cap. 16 del VI libro delle *Storie* ha inizio il discorso pronunciato da Alcibiade dinanzi all'assemblea ateniese, chiamata a decidere dei preparativi per la spedizione in Sicilia. Tale discorso, come è stato opportunamente notato,<sup>161</sup> dipende in maniera stretta da quello pronunciato subito prima da Nicia e gli corrisponde punto per punto con grande precisione. Nel suo primo intervento, Nicia ha elencato gli elementi che, a suo giudizio, rendono la spedizione tanto rischiosa, e tra i quali vi è soprattutto la grandezza del territorio contro cui gli Ateniesi si apprestano a muovere guerra: qualora riuscissero vincitori, sarebbe difficile per loro poter mantenere il controllo su popoli tanto lontani e numerosi.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Per tale significato del tipo monetale cf. M. CACCAMO CALTABIANO, *La monetazione di Messina con le emissioni di Rhegion dell'età della tirannide*, Berlin, New York 1993, pp. 37, 38.

<sup>161</sup> R. VATTUONE, *Logoi e storia in Tucidide. Contributo allo studio della spedizione ateniese in Sicilia del 415 a.C.*, Bologna 1978, p. 113. Per un'analisi dettagliata del primo discorso di Nicia cf. *ibid.*, pp. 43 sgg.

<sup>162</sup> THUC., VI 11, 1

Per convincere l'assemblea a non tornare sulla decisione presa, Alcibiade mostra l'inefficacia di tale argomento e dà una valutazione del tutto differente della potenza delle *poleis* siciliane: è vero che esse sono particolarmente popolose ma, diversamente da quanto si possa credere, questo non costituisce un reale elemento di forza. Difatti, i popoli che le abitano non sono altro che «un'accozzaglia di uomini di provenienza varia e facilmente mutano e accolgono nuovi cittadini» (17, 2: ὄχλοις τε γὰρ ζυμμείκτοις πολυανδροῦσιν αἱ πόλεις καὶ ῥαδίας ἔχουσι τῶν πολιτῶν τὰς μεταβολὰς καὶ ἐπιδοχάς). L'espressione scelta qui dall'oratore è tutta incentrata sulla presenza dell'aggettivo ζύμμεικτος, impiegato al plurale, che accompagna e connota in maniera forte il termine ὄχλος. Il disprezzo di Alcibiade per tali masse dipende dal fatto che, come spiegato subito dopo, i cittadini non agiscono come se si trattasse della propria patria, poiché non hanno alcun legame con il territorio, la sua storia e le sue tradizioni e pertanto non si curano della sua difesa, ma in situazioni di emergenza sono anzi facilmente disposti a trasferirsi in un'altra terra (καὶ οὐδεὶς δι' αὐτὸ ὡς περὶ οἰκείας πατρίδος οὔτε τὰ περὶ τὸ σῶμα ὄπλοις ἐξήρτυται οὔτε τὰ ἐν τῇ χώρᾳ νομίμοις κατασκευαῖς· ὅτι δὲ ἕκαστος ἢ ἐκ τοῦ λέγων πείθειν οἴεται ἢ στασιάζων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ λαβῶν ἄλλην γῆν, μὴ κατορθώσας, οἰκῆσειν, ταῦτα ἐτοιμάζεται).<sup>163</sup>

È a partire dal dato etnico che Alcibiade formula poi la sua previsione di carattere politico sulla condotta di una simile folla, da lui ora indicata tramite il sostantivo ὄμιλος che riprende il nesso precedente ὄχλοι ζύμμεικτοι e ne accentua ulteriormente la connotazione negativa. Dal suo punto di vista egli ritiene impossibile che «una massa di tal genere obbedisca concordemente agli ordini, né che in comune si dia all'azione»; è molto più facile invece che essa agisca in maniera separata e che, trovandosi divisa, si unisca agli Ateniesi (καὶ οὐκ εἰκὸς τὸν τοιοῦτον ὄμιλον οὔτε λόγου μιᾶ γνώμῃ ἀκροᾶσθαι οὔτε ἐς τὰ ἔργα κοινῶς τρέπεσθαι· ταχὺ δ' ἂν ὡς ἕκαστοι, εἴ τι καθ' ἡδονὴν λέγοιτο, προσχωροῖεν, ἄλλως τε καὶ εἰ στασιάζουσιν, ὥσπερ πυνθανόμεθα).

Nelle parole di Alcibiade, dunque, la mescolanza è chiaramente presentata quale causa di debolezza e di instabilità politica, capace di annullare perfino caratteristiche positive come la *polyandria*. È facile

<sup>163</sup> Tale «scollamento fra interessi privati e pubblici» è evidenziato da R. VATTUONE, *Logoi*, cit., p. 131.

riconoscere da parte dello stratego, intenzionato a evitare un ripensamento da parte degli Ateniesi, una chiara tendenza all'esagerazione: non a caso egli insiste sulle lotte che dividono una massa così eterogenea, sull'assenza, al suo interno, di un sentire comune e il verbo *στρασιάζω* ricorre due volte, a breve distanza, per descrivere tale situazione di contrasto. Indipendentemente da ciò, occorre però rilevare, come è stato fatto,<sup>164</sup> che la valutazione che Alcibiade dà sul popolamento di Sicilia racchiude al suo interno, accanto a elementi topici, anche dati concreti e tiene conto dei numerosi trasferimenti e trapianti di coloni che, secondo una prassi perseguita dai tiranni nei primi decenni del V sec. a.C., caratterizzarono e in parte sconvolsero le *poleis* dell'isola.

Riguardo a questo specifico punto, è stato più volte osservato che l'argomentazione dello stratego poteva facilmente richiamare nell'assemblea ateniese il ricordo di una vicenda ben precisa e concreta, quella dei *δύνατοι* di Leontini, che aveva visto il coinvolgimento della stessa Atene.<sup>165</sup> Come ricorda Tucidide (V 4, 2-4), nel 423/22 a.C., dapprima furono immessi nuovi elementi nella cittadinanza, poi, in seguito a una nuova guerra civile, i democratici furono espulsi dalla *polis*, mentre i potenti si trasferirono a Siracusa;<sup>166</sup> poco tempo dopo una parte di loro,

<sup>164</sup> S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart 1992; R. VATTUONE, *Logoi*, cit., pp. 126, 127; ID., *Metoikesis: Trapianti di popolazioni nella Sicilia greca fra VI e IV sec. a.C.*, in *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, a c. di M. SORDI («CISA», vol. XX), Milano 1994, pp. 81-113, con ricca bibliografia. Cf. anche le osservazioni di I. GALLO, 'Polyanthropia', 'Eremia' e mescolanza etnica in Sicilia: il caso di Entella, «ASNP», XII, 3 (1982), pp. 920, 921, che definiscono le oscillazioni demografiche, la mescolanza etnica e la divisione tra fazioni interne delle «caratteristiche strutturali» delle *poleis* di Sicilia. Su questi aspetti cf. poi E. LEPORE, *Otto anni di studi storici sulla Sicilia antica e conclusioni sul congresso*, in *Atti del III congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica*, «Kokalos», 28-29 (1972-73), p. 122. Infine, per un riscontro storico delle questioni storiografiche sollevate cf. C. AMPOLO, *Compresenza*, cit., pp. 20 sgg.

<sup>165</sup> K.J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Books V 25-VII, Oxford 1970, p. 250; R. VATTUONE, *Logoi*, cit., p. 127. Sui cambiamenti di popolazione dell'*apokia* cf. G. VANOTTI, *Leontini nel V secolo, città di profughi*, in *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, a c. di M. SORDI («CISA», vol. XXI), Milano 1995, pp. 89-106.

<sup>166</sup> Sul trasferimento di parte dei Leontinesi a Siracusa cf. M. MOGGI, *I Sinecismi*, cit., pp. 206-10.

insoddisfatta, fece ritorno nel territorio di Leontini, stabilendosi nelle località di Focea e di Bricinnie.

Tuttavia, senza ovviamente dimenticare il carattere di rielaborazione *post eventum* che tale discorso ha, è chiaro che quello di Leontini non era l'unico caso al quale far riferimento. Senz'altro più significativa da questo punto di vista è la possibilità, messa in luce da Fantasia,<sup>167</sup> di cogliere un rimando alla situazione di Zancle / Messene. L'opportunità di tale collegamento è anzitutto suggerita dalla comune presenza in entrambi i luoghi dell'aggettivo *ξύμμεικτος*, su cui si è già detto, ma anche dal senso delle parole di 17, 4, con cui Alcibiade sostiene che sarebbe sufficiente stabilire accordi separati con ognuna delle comunità locali per ottenere il loro aiuto (*ταχὸν δ' ἂν ὡς ἕκαστοι, εἴ τι καθ' ἡδονὴν λέγοιτο, προσχωροῖεν, ἄλλως τε καὶ εἰ στασιάζουσιν*).<sup>168</sup> Troviamo, in questo punto del discorso, un'anticipazione della politica da lui seguita sull'isola<sup>169</sup> e, soprattutto, un'esplicito rimando alle vicende di Zancle / Messene. Come racconta poi Tucidide (VI 48), nei piani dello stratego era necessario procurarsi per prima cosa l'appoggio degli abitanti, così da garantirsi un'ottima posizione nella regione da cui poter muovere l'esercito. Salpato da Reggio con la sua nave, Alcibiade tentò personalmente di convincere i Messeni a un'alleanza. In questo caso lo storico non riporta quali furono le argomentazioni da lui svolte in quell'occasione.<sup>170</sup> Ma, contrariamente a quanto previsto, il discorso non andò a buon fine: i cittadini respinsero l'offerta, rifiutandosi di accogliere l'esercito ateniese dentro le mura e limitandosi a offrire adesso il mercato esterno.<sup>171</sup> Nonostante l'esito fallimentare, è logico pensare, per citare ancora Fantasia, che la scelta da parte di Alcibiade di testare Messene tenesse conto, oltre che della posizione strategica della *polis*, anche del carattere eterogeneo dei suoi

<sup>167</sup> U. FANTASIA, *Quanto è 'grande' la Sicilia?*, cit., p. 18 e n. 23.

<sup>168</sup> Su *ἕκαστοι* da intendersi nel senso di «differenti gruppi» cf. K.J. DOVER, *A Historical Commentary*, cit., p. 251.

<sup>169</sup> Oltre che da U. FANTASIA, *Quanto è 'grande' la Sicilia?*, cit., p. 18, un'anticipazione della strategia di Alcibiade nel nostro luogo è notata anche da R. VATTUONE, *Logoi*, cit., p. 132.

<sup>170</sup> Cf. S. HORNBLLOWER, *op. cit.*, vol. III, p. 426, secondo il quale, in questo caso, l'affinità etnica non poteva valere come possibile arma di persuasione.

<sup>171</sup> THUC., VI 50, 1.

abitanti: la definizione di «uomini misti» usata da Tucidide in VI 4, 6 non vale chiaramente solo per gli uomini di Anassilao, ma si colloca piuttosto su un piano posteventuale; essa, infatti, si mostra particolarmente adatta a descrivere la popolazione dell'*apoikia* proprio alla luce delle vicende successive che, al tempo della caduta delle tirannidi, videro trasformarsi Messene in un centro di raccolta di mercenari, espulsi dalle loro *poleis*.<sup>172</sup> Inoltre, dalla metà del V sec. a.C., in coincidenza con la penetrazione di Atene in Occidente, la storia della *polis* è segnata da continui contrasti interni e da un equilibrio politico instabile che vede, a fasi alterne, il prevalere del partito filosiracusano.<sup>173</sup> Ora, proprio il ricorrere dell'aggettivo ξύμμεικτος nel luogo in questione fa credere che, almeno su questo punto, Tucidide dia ragione allo stratego: la stessa vicenda di Anfipoli dimostrava in modo chiaro che era facile impadronirsi di realtà etnicamente miste, attraversate da contrasti interni e nelle quali frequenti erano le azioni di *prodosia*. Nel caso poi di una *apoikia* di Sicilia come Zancle / Messene, in cui la mescolanza raggiungeva un grado particolarmente elevato, il progetto di trarre vantaggio dalle sue debolezze doveva apparire ancora più facile da realizzare.<sup>174</sup>

Pesano in tale considerazione dei Messeni, e, in generale, delle masse di Sicilia elementi di ordine storico e non solo. Se da un lato l'analisi di Alcibiade si basa sul carattere realmente mescolato del nemico, dall'altro, nella maniera (negativa) in cui questo è giudicato, riflette anche atteggiamenti e modi di pensiero propri della realtà ateniese, peraltro condivisi dall'autore stesso. Due elementi, diversi ma connessi tra loro, vanno a questo punto evidenziati.

Il primo elemento, di natura testuale, da considerare per comprendere bene una simile lettura della mescolanza in termini di debolezza e di instabilità, riguarda il livello informativo su cui essa si basa. Nel dibattito contemporaneo che precedette il momento della spedizione

<sup>172</sup> Cf. DIOD. SIC., XI 76, 5-6; JUSTIN., IV 3.

<sup>173</sup> Per queste vicende cf. S.N. CONSOLO LANGHER, *Zancle-Messana*, cit., pp. 259 sgg.

<sup>174</sup> La previsione dello stratego si rivelò, per certi aspetti, non del tutto errata; cf. quanto THUC., VI 74 riporta sui modi in cui l'Ateniese si inserì nei contrasti interni alla *polis*. Su questo specifico punto cf. poi U. FANTASIA, *Quanto è 'grande' la Sicilia?*, cit., p. 18; R. VATTUONE, *Logoi*, cit., p. 130.

vera e propria, la valutazione delle *poleis* siciliane e dei loro abitanti fu certamente un tema dominante. Si sapeva che il territorio che Atene aspirava a conquistare era particolarmente esteso, ma non se ne aveva un'idea precisa. Come premessa all'*archaiologia* siciliana, spiega Tucidide che i più dei suoi concittadini ignoravano la grandezza dell'isola e la moltitudine dei Greci e dei barbari che l'abitavano.<sup>175</sup> Da questo punto di vista, i due discorsi di Nicia e Alcibiade riflettono evidentemente due differenti livelli di informazioni,<sup>176</sup> a cui corrispondono altrettanti differenti modi di misurare la potenza del nemico. Nel luogo in questione lo stratego afferma di avere una conoscenza sicura (ὥσπερ πυνθανόμεθα); tuttavia, poco più avanti, precisa che i dati di cui dispone sulla situazione di Sicilia sono basati sull'ascolto (17, 6: ἐξ ὧν ἐγὼ ἀκοῆν αἰσθάνομαι). Come dimostrato da Fantasia,<sup>177</sup> anche la conoscenza di Nicia deriva dall'ἀκοή, tuttavia rispetto al suo avversario egli dispone di informazioni certamente più precise, poiché coincidono con quelle esposte da Tucidide nell'*archaiologia*. L'informazione di Alcibiade appare invece meno sicura, frutto di un sentito dire poco affidabile, che può portare a facili generalizzazioni. La sua convinzione della facilità dell'impresa si basa dunque anche sull'atteggiamento che, secondo l'ottica ateniese, è naturale, per non dire ovvio, attendersi da comunità multiethniche.<sup>178</sup>

Il secondo elemento che genera una simile valutazione, anche se non trova esplicita affermazione nel nostro luogo, riguarda poi l'importanza che i concetti di autoctonia e di purezza etnica avevano nella mentalità ateniese e che di certo ebbero anche nel dibattito contemporaneo

<sup>175</sup> THUC., VI 1, 1. Sull'esegesi del passo e soprattutto del termine ἄπειροι, oggetto di molte discussioni, cf. da ultimo E. GALVAGNO, *Atene, Ellanico e la genesi dell'archaiologia siceliota di Tucidide*, in *Dal mito alla storia*, cit., pp. 45-67, al quale si rimanda per la bibliografia precedente.

<sup>176</sup> Sul livello di informazione dei due oratori cf. J. OBER, *Civic Ideology and Counterhegemonic Discourse: Thucydides on the Sicilian Debate*, in *Athenian Identity and Civic Ideology*, ed. by A.L. BOEGEHOLD and A.C. SCAFURO, Baltimore, London 1994, pp. 113, 114. Che Nicia e Alcibiade siano in possesso di una conoscenza comunque non superficiale è suggerito da E. GALVAGNO, art. cit., p. 49.

<sup>177</sup> U. FANTASIA, *Quanto è 'grande' la Sicilia?*, cit., pp. 20, 21.

<sup>178</sup> Sulla relazione, secondo Tucidide, tra mescolanza e assenza di un'azione comune cf. S. LAPE, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge, New York 2010, pp. 167-73; D. LENFANT, art. cit., p. 60.

e nell'analisi del popolamento della Sicilia.<sup>179</sup> Il mito, secondo cui gli Ateniesi erano stati generati direttamente dal suolo che occupavano,<sup>180</sup> si contrapponeva in maniera naturale all'idea di mescolanza:<sup>181</sup> di tutti i Greci, soggetti a spostamenti e migrazioni, essi erano i soli ad aver abitato da sempre la propria terra<sup>182</sup> e in questo modo a essere rimasti distinti dalle altre stirpi.<sup>183</sup> La comunanza dei vincoli di nascita e di sangue garantiva poi loro il possesso di specifiche virtù, quali l'attaccamento alla propria terra, la lealtà, e si traduceva in un'unione solidale anche sul piano politico e civile.<sup>184</sup> In quest'ottica, la diversità etnica non poteva che essere valutata in maniera contraria e negativa, come elemento favorevole al sorgere della *stasis*.<sup>185</sup> Una simile considerazione si prestava poi particolarmente bene alla situazione delle genti di Sicilia:<sup>186</sup> queste,

<sup>179</sup> Come giustamente osservato da CH. PELLING, *Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides*, «CW», 102 (2009), pp. 478, 479, questi motivi, anche se non direttamente esplicitati, erano ben presenti nella *communis opinio* ateniese. Al contrario, secondo D. LENFANT, art. cit., p. 60, avremo qui un riflesso del modo di pensare del solo Tucidide. Ad ogni modo la centralità che il concetto di autoctonia ha nel pensiero dello storico è un dato sicuro ed evidente; cf. in merito S. HORNBLLOWER, *op. cit.*, vol. III, p. 267.

<sup>180</sup> Sull'autoctonia ateniese sempre utile è V.J. ROSIVACH, *Autochthony and the Athenians*, «CQ», 37 (1987), pp. 294-306. Cf. inoltre J.M. HALL, *Ethnic Identity*, cit., pp. 51-56, con ulteriore bibliografia. Sull'uso e il valore di questo tema nell'oratoria funeraria cf. poi N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1993<sup>2</sup>.

<sup>181</sup> Sul contrasto tra autoctonia e mescolanza cf. V.J. ROSIVACH, art. cit., pp. 302, 303, che tra gli esempi riporta anche il nostro passo.

<sup>182</sup> Sull'Attica abitata dai medesimi popoli cf. THUC., I 2, 5-6.

<sup>183</sup> Cf. LYS., II 17; ISOCR., *Panath.* 124; PLAT., *Menex.* 245 d; HYP., VI 7.

<sup>184</sup> Sul legame tra autoctonia e diritto di cittadinanza cf. soprattutto S. LAPE, *op. cit.*, p. 19 n. 69, per ulteriore bibliografia; V.J. ROSIVACH, art. cit., pp. 302, 303.

<sup>185</sup> Cf. in proposito N. LORAUX, *Né de la terra. Mythe et politique à Athènes*, Paris 1996, pp. 82, 83, p. 223 n. 20. In generale, sulla *stasis*, come aspetto essenziale della *polis*, cf. M.H. HANSEN, T.H. NIELSEN, *op. cit.*, pp. 124-29.

<sup>186</sup> Cf. A. MASARACCHIA, *Tucidide VI* 17, 2.3, «Helikon», 17 (1977), pp. 215 sgg., secondo il quale il quadro qui delineato da Alcibiade sulle *poleis* di Sicilia richiama, per contrasto, l'immagine della società ateniese delineata nel discorso pronunciato da Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II 35-46).

al contrario degli Ateniesi, erano estranee al territorio che occupavano e mescolate fra loro; inoltre abitavano *poleis* nelle quali era facile la concessione della cittadinanza e dove le unioni miste erano evidentemente frequenti.<sup>187</sup>

Attraverso le parole di Alcibiade, dunque, Tucidide sottolinea tutti gli aspetti negativi connessi alla mistione etnica: l'assenza di armonia e di unità, la ricerca del proprio interesse, la predisposizione al tradimento. Se negli altri casi visti finora lo storico offre al suo lettore una descrizione nel concreto di quali possono essere gli esiti determinati dalla mescolanza, a questo punto, proprio nell'ultima occorrenza di ζύμμεικτος, egli tiene una sorta di lezione di carattere più generale sul tema.

Rimane un'ultima riflessione da formulare che si ricollega in parte a quanto già detto per la vicenda di Anfipoli e che permette, infine, di comprendere la pienezza della prospettiva tucididea. Nel luogo in questione lo storico si serve appunto di ζύμμεικτος, aggettivo verbale di μείγνυμι, per definire le masse di Sicilia; procedendo nel discorso, nel punto in cui Alcibiade confuta l'opposizione tra giovani e anziani teorizzata da Nicia,<sup>188</sup> è invece impiegato il verbo κεράνυμι, ugualmente composto con il prefisso συν-. In questo punto lo stratego invita i giovani a deliberare insieme ai vecchi secondo la tradizione consueta e a ragionare sul fatto che da soli essi non possono nulla, ma che «insieme ciò che è inferiore, ciò che è mediocre e ciò che è assolutamente perfetto quando sono mescolati (ἂν ζυγκραθὲν) ha la più grande forza».<sup>189</sup> Si tratta, come è risaputo, di una concezione che rivela grandi affinità con la teoria medica ippocratica sull'unione e il temperamento tra elementi diversi o anche opposti tra loro e che trova, poi, larga applicazione in campo politico.<sup>190</sup> Per noi è soprattutto interessante analiz-

<sup>187</sup> Per un possibile riferimento, nelle parole di Alcibiade, a dei νόθοι cf. D. OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 1996, p. 284. Cf. anche *ibid.*, pp. 66, 168, 174.

<sup>188</sup> THUC., VI 13, 1.

<sup>189</sup> THUC., VI 18, 6: καὶ νομίσατε νεότητα μὲν καὶ γῆρας ἄνευ ἀλλήλων μηδὲν δύνασθαι, ὁμοῦ δὲ τὸ τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ ἀκριβὲς ἂν ζυγκραθὲν μάλιστα' ἂν ισχύειν.

<sup>190</sup> J. DE ROMILLY, *Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médecine*, «WS», 89 (1976), pp. 93-105; J. JOUANNA, *op. cit.*, pp. 21-38. Su questa metafora medica cf. anche R. VATTUONE, *Oikos e praxis*, in *Senectus. La vecchiaia nel*

zare il tema sul piano terminologico e vedere come in questi capitoli il lessico tucidideo si differenzi per suggerire letture diverse del concetto di mescolanza. A proposito di forze civiche disomogenee la mistione è descritta e connotata in maniera positiva mediante l'impiego della voce συγκεράννυμι: la *synkhrasis* auspicata da Alcibiade coincide evidentemente con l'associazione equilibrata e solidale di tutte le componenti della *polis* e come tale è chiara espressione di forza (ισχύειν).<sup>191</sup> L'unione a cui ora allude è chiaramente sul piano politico, mentre quella del nostro luogo è sul piano etnico-politico, ma dal confronto appare comunque chiaro perché la *symmixis* sia diversamente connotata in senso negativo: a prescindere dal fatto che al suo interno siano compresi elementi simili o diversi tra loro, essa non appare ben amalgamata e, di conseguenza, coincide con l'assenza di forza e di collaborazione.

#### 6. La mescolanza etnica: un fattore totalmente negativo.

La nozione di mescolanza che emerge dall'analisi di ζύμμεικτος all'interno delle *Storie* mostra aspetti interessanti della percezione tucididea in materia etnografica. Si è visto che lo storico si serve dell'aggettivo sia in un valore più generico che designa soltanto «l'eterogeneità» di un gruppo, come per l'esercito di Sitalce, ma anche in uno più preciso che allude alla «presenza simultanea di stirpi diverse sul medesimo territorio», nel caso degli abitanti di Anfipoli e della Calcidica, oltre che delle *poleis* di Sicilia; tramite esso può infine descrivere «l'origine mista» di popoli, quali gli antichi abitanti di Platea e «la varia provenienza» degli uomini installati in Zancle / Messene da Anassilao di Reggio. Sul piano strettamente lessicale va poi osservato che ζύμμεικτος, adoperato tanto al singolare quanto al plurale, designa termini alquanto generici come ὄμιλος, ὄχλος, τὸ πλεόν e per due volte ἄνθρωποι; in un solo caso si accompagna al più specifico ἔθνη, dove ricorre peraltro il nesso βάρβαροι δίγλωσσοι.

*mondo greco classico*, vol. I, *Grecia*, a c. di U. MATTIOLI, Bologna 1995, p. 244 e n. 33, per ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>191</sup> J. DE ROMILLY, *Alcibiade*, cit., pp. 97, 99. Cf. anche THUC., VIII 97, 2, dove la ζύγκρασις non a caso è definita μετρία.

In Tucidide, dunque, la mescolanza coincide con una nozione sintetica, applicabile al mondo barbaro, ma anche a quello greco, che riguarda realtà militari, come nel caso dell'esercito di Sitalce e dei mercenari di Anassilao, e soprattutto realtà topografiche e poleiche, tanto del passato, secondo l'unico esempio dei primi abitanti di Platea, quanto del presente, come per Anfipoli, la Calcidica e la Sicilia.

Nel caso specifico delle popolazioni antiche, percepite come del tutto estranee al mondo greco, va segnalato che la composizione degli *ξύμμεικτοι ἄνθρωποι* della Beozia meridionale è implicitamente collegata dallo storico alla fase delle continue *metabolai* che toccarono alle terre più fertili della Grecia. Per quanto riguarda poi le realtà miste del presente, è in questi casi che la mescolanza raggiunge la sua piena varietà di forme: essa non interessa soltanto l'orizzonte barbaro, ma in maniera indistinta riguarda anche il mondo ellenico, nella realtà anfipolitica, e non esclude neppure casi di contatto e di convivenza tra Greci e non Greci, evidenti per Tucidide soprattutto nelle *poleis* di Sicilia e nella penisola Calcidica.

Soltanto in questo secondo caso, lo storico si mostra interessato a cogliere anche gli effetti che sul piano culturale la mescolanza è in grado di determinare: l'aspetto linguistico, riflesso nel bilinguismo dei *barbaroi* dell'Akté, appare il criterio primo di valutazione, ma anche lo stile di vita non viene trascurato, di cui il segno principale è costituito dall'occupazione stabile del territorio.

Solitamente però la riflessione dello storico preferisce concentrarsi sul piano politico-militare e in questi casi diviene dunque evidente come in Tucidide la nozione di mescolanza agisca non da semplice criterio etnografico, ma si elevi a vero e proprio strumento di analisi storica, utile a dare sia un'interpretazione degli eventi contemporanei sia una previsione di quelli futuri. Tuttavia, come per la fase dell'*archaiologia*, così in maniera identica per le altre epoche, la visione dello storico si mostra al riguardo profondamente negativa. In particolare, punto chiave di ogni sua analisi è il rapporto sinergico che esiste tra mescolanza e *astheneia* politica e militare. Dal suo punto di vista – certamente specifico e coincidente con quello ateniese – la disomogeneità etnica è anzitutto ostacolo al raggiungimento degli obiettivi comuni: all'elenco dei passi qui analizzati si può anche aggiungere quanto egli afferma in modo chiaro in I 141, 6, a proposito dei Peloponnesiaci e dei loro alleati, che proprio perché «non appartenenti alla stessa razza» sul campo di battaglia si preoccupa-

no unicamente e separatamente del proprio bene (οὐχ ὁμόφυλοι τὸ ἐφ' ἑαυτὸν ἕκαστος σπεύδη).

La divisione interna e l'assenza di un interesse comune sono ciò che caratterizza anche l'esercito di Sitalce; inoltre sul piano strettamente politico la mescolanza provoca l'assenza di un sentimento di coesione e di concordia tra i *politai*. A questo riguardo, la vicenda di Anfipoli mostra in concreto come essa possa generare la *stasis* e minare così il benessere e l'esistenza stessa della *polis*. Tutti questi aspetti, espressi più volte nelle *Storie* tramite l'uso di ζύμμεκτος si trovano elencati in maniera organica nel discorso di Alcibiade: attraverso le parole dello stratego, lo storico tende a evidenziare gli aspetti più negativi connessi con la mescolanza, mettendola, in maniera simile alla fase del passato, in rapporto stretto con le continue *metabolai* del corpo civico e presentandola come fondamentale fattore di debolezza e di divisione interna, capace di vanificare perfino la grandezza e la *polyandria*.

STEFANO PALMIERI

CRISTIANI ED EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE  
FRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO\*

L'Italia meridionale longobarda si distingue dalle limitrofe province dell'Impero bizantino per l'assenza, almeno fino al 1065, anno in cui abbiamo notizia del tentativo, fallito, di Landolfo VI di battezzare forzatamente gli ebrei di Benevento, di una qualche forma di antigioudaismo di Stato. La presenza degli ebrei non era avvertita come estranea, né, tanto meno, come una questione da dover di necessità affrontare, oppure regolamentare; neppure la legislazione discriminatoria imperiale, o i ripetuti tentativi di conversione forzata avvenuti nella province bizantine d'Italia, suggestionarono i principi longobardi.

Ciò non ostante, nel silenzio più assoluto delle fonti normative meridionali d'età longobarda sulla disciplina dei rapporti tra cristiani ed ebrei, spiccano i canoni di due assemblee sinodali, gli unici, insieme con quelli di Oria, sede vescovile latina di osservanza romana, ma posta in territorio bizantino, dell'887, dei quali ci sia rimasto il dettato. Si tratta di documenti eccezionali, vista la pressoché totale mancanza di simili testimonianze per l'età longobarda.<sup>1</sup> Ancor più eccezionale è il fatto

\* La prima parte di questo studio è apparsa su «A. Ist. it. Studi stor.», XXVII (2012-13), pp. 835-1010.

<sup>1</sup> Sulla questione ha riflettuto O. BERTOLINI, *Le Chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato* (1960), ora in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a c. di O. BANTI, Livorno 1968, vol. I, pp. 112, 123, che segnala un'unica testimonianza rimastaci di una sinodo diocesana per tutta l'età longobarda, quella dell'arcivescovo di Milano Leto al tempo di Astolfo. Dell'Italia meridionale è, invece, la sinodo di Chieti del 12 maggio 840, con la quale il vescovo Teodorico istituiva i canonici della Chiesa teatina, ma qui siamo in territorio franco, cf. *Concilia aevi Karolini*, vol. I, II, ed. A. WERMINGHOFF («MGH. Conc.», II, II), Hannoverae et Lipsiae 1908, 60 p. 788. Dei primi del X sec. è una collezione canonica, che proviene dai territori bizantini, concernente la disciplina del matrimonio, cf. P. FOURNIER, *Un groupe des recueils canoniques italiens des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, «Memoires Inst. nationale France. Acad. Inscr. Belles-Lettres», XL

che nel generale vuoto di una disciplina vescovile meridionale su questa materia, all'improvviso abbiamo ben due assemblee, che, in due diversi momenti, indicano una sopraggiunta necessità di deliberare sui rapporti tra cristiani ed ebrei, introducendo nel Mezzogiorno d'Italia una serie di norme già comunemente adottate da tempo dai vescovi dell'Europa carolingia. Certo, il numero degli ebrei concentrati nelle città-capitali e l'importanza di comunità illuminate da illustri rabbini poteva porre il problema di disciplinare le relazioni dei cristiani con esse, a causa dei rischi concreti di commistioni e comportamenti giudaizzanti dovuti alla forza di attrazione di siffatte presenze; ma le scelte dei vescovi longobardi non sono riconducibili ai generali assetti demici ebraici o a quelli normativi dei principati longobardi meridionali e va colta sopra tutto la volontà repentina di intervento, ricorrendo a un nuovo strumento disciplinare, e per questa via tentare di uniformare i più generali usi di queste terre a quelli del resto dell'Italia carolingia.

Nel 1900 Germain Morin pubblicava sulla «Revue bénédictine»<sup>2</sup> i canoni di un concilio inedito, del tutto privo di coordinate cronologiche e topografiche, da lui individuato in un ms. del British Museum, scritto in beneventana.<sup>3</sup> L'editore datò il manoscritto al X secolo, sottolineando l'appartenenza di esso a una famiglia di manoscritti provenienti da Benevento, custoditi nella biblioteca londinese; inoltre, collegò i tredici canoni in questione a quelli di un'altra sinodo, anch'essi privi di riferimenti cronologici, già editi da Ambrogio Amelli nello *Spicilegium Casinense* nel 1888, con il titolo di *Acta synodi Sipontinae*, pur non essendoci espliciti riferimenti topografici, tratti dal ms. cassinese 439.<sup>4</sup> Morin se-

(1916), pp. 120-59. Le successive testimonianze rimasteci sono d'età normanna, di una temperie tutt'affatto diversa: è l'età della riforma della Chiesa e del riordinamento dei quadri istituzionali ecclesiastici. Né è in discussione la scarsità di fonti disponibili, dal momento che dal IX-X secolo iniziano a essere copiose.

<sup>2</sup> Cf. G. MORIN, *Un concil inédit tenu dans l'Italie méridionale à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, «R. bénédictine», XVII (1900), pp. 143-51, l'edizione dei canoni conciliari è alle pp. 143-48.

<sup>3</sup> Il ms. in questione è l'*Add.* 16413, contenente vari estratti teologici, canonici e omiletici; i canoni furono malamente trascritti ai ff. 129v-133v, con evidenti errori e lacune, dovute all'incertezza del copista. Come sottolinea Morin le carte che tramandano i canoni non furono segnalate nel *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum*, London 1864, pp. 202-04.

<sup>4</sup> *Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana e codd. Casi-*

gnalò i nessi tra i due testi: quello del ms. londinese, più ampio e analitico, frutto di un concilio di vaste proporzioni, al quale parteciparono più vescovi, tenuto in un centro di grande importanza e rilievo, precede cronologicamente quello trådito dal ms. cassinese, dal dettato più stringato, giudicato dallo studioso l'applicazione in un ambito più ristretto, una diocesi ben precisa cioè, dei canoni del primo. L'editore non solo mise a confronto i canoni uguali di entrambi, ma segnalò tra quelli del ms. cassinese sopra tutto il VII, che, riportando alla lettera i deliberati del VII canone del concilio anteriore, aggiunge proprio all'inizio un'incidentale assai chiarificatrice e cioè che quanto deliberato avveniva «ut iuxta decreta alterius concilii».

Dunque, c'è una precisa gerarchia tra i due scritti, dei quali quello posteriore apparve a Morin come una sorta di regolamento diocesano formulato da un vescovo per mantenere la disciplina del clero all'interno della propria diocesi, attuando in tal modo i deliberati del concilio anteriore. In più, questa sinodo diocesana accenna alla confusione e alle difficoltà dei tempi a causa dei Saraceni e delle loro incursioni, mentre il concilio ricorda invece le più generali guerre intestine che avevano dilaniato il paese per giustificare le difficoltà estreme della Chiesa e la disorganizzazione della cura d'anime, che si voleva nuovamente disciplinare. Per l'esattezza il canone XI del concilio è assai esplicito e rinvia proprio all'Italia meridionale longobarda dove si legge:

Undecimo est statutum, ut homini in loco disponant gasta dei suis sucibus ut secundum antiquam consuetudinem restaurentur per populum ecclesie Dei, que per negligentiam et populi oppressionem aut quomodocumque evenerit in ruinam; ut per hoc et christianitas possit compleri, et gratiam Dei super nos aliquantum advocemus. Et quia pro occasione divisionis est in patria nostra, seu pro quibusdam ecclesiis, que destructe sunt, fecerunt per singula castella, qui illic ordinati sunt suas ecclesias, ita ut [???] neque sub plebis ordine [???] volumus ut amodo amplius tali tenore non

*nessibus aliarumque bibliothecarum collecta atque edita cura et studio monachorum S. Benedicti archicoenobii Montis Casini*, vol. I, Montis Casini 1888, *Appendix. Excerpta e codd. Casinensibus*, XVIII, pp. 388-93; in questo stesso volume fu anche descritto il ms. 439, *ibid.*, 56 pp. LXXXV-LXXXVII. L'ultima ed. è in *Capitula episcoporum*, Bd III, hrsg. von R. POKORNY («MGH. Capit. Episc.», III), Hannover 1995, pp. 317-30.

edificentur, sed sive iam edificate seu edificanda ecclesiae aut plebataniis in titulo subdantur aut plebis nomine constituentur.<sup>5</sup>

Morin, considerando giustamente che in questo canone c'è un chiaro riferimento alle devastazioni e al disordine della guerra tra beneventani e salernitani, conclusasi con il trattato dell'848/49 tra i principi Radelgisi e Siconolfo, la così detta *Divisio Ducatus*, e che, inoltre, il concilio affronta questioni di importanza generale per il Mezzogiorno longobardo – e, per tanto, a esso presero parte più vescovi, i quali necessariamente dovettero riunirsi in una città di grande importanza e rilievo politico ed ecclesiastico – vista la tradizione manoscritta beneventana del documento, giunse alla conclusione che il concilio si tenne proprio a Benevento nella seconda metà del IX secolo. Inoltre, confermò l'ipotesi di Ambrogio Amelli, che aveva già pubblicato i canoni rinvenuti a Montecassino, proprio come quelli di una sinodo diocesana della Chiesa di Siponto, sostenendo che questa Chiesa era stata sì unita a quella di Benevento,<sup>6</sup> ma che il seggio sipontino non era stato soppresso e lo stesso vescovo reggeva le due Chiese. Dunque ribadì che questa sinodo si tenne proprio a Siponto, poco dopo il concilio beneventano, alla fine del IX secolo, osservando, tra l'altro, che il canone IX di esso fa un esplicito riferimento a consuetudini saracene, note in un paese devastato dalle loro scorrerie e proprio per questo caratterizzato da una lunga consuetudine con questi usi. Esso, per tanto, sarebbe stato indetto dal medesimo vescovo di Benevento per regolamentare la Chiesa pugliese da lui dipendente e imporre a Siponto i canoni conciliari precedentemente deliberati nella capitale del principato longobardo. Infine, sottolineando le corrispondenze pa-

<sup>5</sup> Qui e in seguito si cita dall'ultima edizione di questi stessi atti conciliari *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche. 875-911*, hrsg. von W. HARTMANN, I. SCHRÖDER, G. SCHMITZ («MGH. Conc.», V), Wiesbaden 2014, XI p. 246.

<sup>6</sup> L'ultimo vescovo di Siponto attestato con certezza è Rufino che partecipò nel 649 al concilio indetto da papa Martino I; il duca Romualdo I, successivamente alla sfortunata campagna di Costante II del 662/63, sottomise la diocesi di Siponto a quella di Benevento, nei fatti sopprimendola, oltre a cedere al presule della città-capitale il santuario di S. Michele al Gargano, al tempo del vescovo beneventano Barbato, e da allora il presule di quella cattedra si fregiò dei due titoli, cf. P.F. KEHR, *Italia pontificia*, ed. W. HOLTZMANN, vol. IX, Berolini 1962, pp. 230, 231.

leografiche e codicologiche dei due manoscritti, affermò che i due testi vennero trascritti, da archetipi perduti, nel medesimo scriptorio.

La terza sinodo,<sup>7</sup> i cui canoni sono tràditi dal medesimo ms. casinese 439, tace degli ebrei, ma è utile ricordarla qui per ragioni cronologiche. In questo caso abbiamo, infatti, precisi riferimenti al luogo e alla data: la sinodo si tenne a Oria, in territorio bizantino, dunque, e fu indetta dal vescovo Teodosio, nel mese di ottobre del secondo anno di impero di Leone VI e Alessandro di un'indizione non meglio specificata a causa di una lacuna, che l'Amelli rendeva con la XIV, datando così l'atto all'881. Tuttavia, nell'881 era ancora vivo Basilio I il Macedone; in realtà la sinodo va datata all'ottobre dell'887, sulla scorta dell'anno di regno dei due imperatori, e l'indizione dovrebbe essere, per tanto, la VI.<sup>8</sup> Questo è un termine utile per datare meglio il concilio e la sinodo presumibilmente anteriori. Infatti, il vescovo Teodosio fissa in dieci canoni, introdotti da un ampio prologo punteggiato di citazioni scritturali, le regole di comportamento dei suoi chierici atte a ripristinare gli ordinati usi liturgici e la cura d'anime in una Chiesa, che aveva attraversato tempi assai difficili, in linea, o, meglio, a seguito di quanto già deliberato nelle due precedenti assemblee. Oltre al ripristino della disciplina e della correttezza degli usi liturgici, il vescovo di Oria dettò regole precise per censurare e reprimere i comportamenti scorretti di un clero vagabondo e avido, dai costumi immorali, prescrivendo, infine, la buona tenuta di registri dei fedeli, dove annotare la loro assidua partecipazione alle festività di precetto. D'altra parte, anche Jules Gay ha sottolineato i nessi tra gli atti delle tre assemblee (che ubicò anch'egli nel medesimo ordine a Benevento, Siponto e Oria), riconducendoli alla necessità di ristabilire culti, liturgia e disciplina ecclesiastica dopo la confusione e le difficoltà esistenziali connesse alle incursioni e all'occupazione saracene.<sup>9</sup> In effetti, proprio la sinodo oritana e lo scarto cronologico di essa (posteriore cioè alla riconquista bizantina) fa comprendere meglio l'interesse pugliese per

<sup>7</sup> Cf. *Spicilegium Casinense*, cit., XII, pp. 377-81; successivamente ripubblicata in F.A. ERRICO, *Cenni storici sulla città di Oria*, Napoli 1906, pp. 213-20, e, infine, in *Capitula episcoporum*, cit., pp. 307-16.

<sup>8</sup> L'ultimo editore integra, per l'appunto, il testo con l'ind. VI, cf. *Capitula episcoporum*, cit., p. 311.

<sup>9</sup> G. GAY, *L'Italia meridionale e l'impero bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)* (1904), trad. it., Firenze 1917, pp. 181, 184.

i canoni conciliari antecedenti e il motivo di una tradizione manoscritta pugliese-beneventana e non esclusivamente beneventana.

Le intuizioni di Morin sono state accettate da chi ha successivamente esaminato questi stessi testi, con qualche lieve differenza a proposito della cronologia dei mss.: Albert Werminghoff nel 1901 datava gli atti di Benevento e Siponto 'intorno' all'887, dimostrando di utilizzare anch'egli la sinodo di Oria come estremo riferimento cronologico, e collocava anch'egli al X sec. il ms. londinese, ma al IX-X sec. quello cassinese.<sup>10</sup> Henri Leclercq, ripubblicando nel 1910 i canoni del concilio di Benevento e della sinodo di Siponto, sintetizzò le conclusioni di Morin, riproponendo la medesima cronologia di quegli.<sup>11</sup> Oggi è comunemente accettato un certo scarto cronologico tra i due mss., entrambi miscellanei: si è concordi nel datare il ms. 439 di Montecassino al X sec., attribuendo a esso una provenienza pugliese, perché ha alcune parti scritte in beneventana del tipo di Bari,<sup>12</sup> mentre l'Add. 16413 della British Library viene datato al sec.

<sup>10</sup> Cf. A. WERMINGHOFF, *Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843-918*, «Neues Arch.», XXVI (1901), pp. 659-60; ID., *Reise nach Italien im Jahre 1901*, *ibid.*, XXVII (1902), p. 575; questi erano gli studi preparatori alla sua edizione dei concili carolingi, cf. *Concilia aevi Karolini*, voll. I, I-II, II («MGH. Conc.», II, I-II), Hannoverae et Lipsiae 1906-08.

<sup>11</sup> Cf. C.J. HEFELE, *Histoire des conciles*, trad. fr. par H. LECLERCQ, vol. III, II, Paris 1910, *Appendice*, V, *Deux conciles tenus dans l'Italie méridionale à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, pp. 1222-34; *ibid.*, vol. IV, II, Paris 1911, p. 1358.

<sup>12</sup> Cf. *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus, cura et studio monachorum S. Benedicti archicoenobii Montis Casini*, vol. III, I, Montis Casini 1940, pp. 49-55; cf. *Spicilegium Casinense*, cit., tav. V per i facsimili paleografici. Va osservato che oltre alla scrittura rinvia alle Puglie pure il contenuto di questo ms.: ad esempio vi sono qui trascritti gli *excerpta* delle lettere di Gregorio Magno dirette al vescovo di Siponto, cf. *Codicum*, cit., n° 19 p. 53. Su quanto esposto da Mauro Inguanez nel suo catalogo di mss. cassinesi concordano E.A. LOWE, *Paleographical Papers*. 1907-1965, Oxford 1972, vol. I, p. 101; F. NEWTON, *Beneventan Scribes and Subscriptions with a List of Those Known at the Present Time*, «Bookmark», XLIII (1973), pp. 26-27; G. CAVALLO, *La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinense*, in *La cultura latina nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Spoleto 1975, pp. 363, 400; H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio vetus Gallica, die Älteste systematische Kanonssammlung des fränkischen Gallien*, Berlin, New York 1975, p. 106; E.A. LOEW, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*, Second ed. by V. BROWN, Roma 1980, vol. I, pp. 204, 222, 333; *ibid.*, vol. II, p. 86; *Capitula episcoporum*, cit., p. 310.

XI *in.* e di esso si sottolinea che è scritto in beneventana barese.<sup>13</sup>

La questione della datazione e della ubicazione delle due assemblee, invece, è stata recentemente ripresa da due diverse prospettive.

Giovanni Vitolo<sup>14</sup> inserisce il concilio, attribuito dal Morin all'iniziativa del vescovo di Benevento, nella più generale politica pontificia di riorganizzazione della cura d'anime in Italia, culminata con il concilio romano del 14-15 novembre 826 promosso da Eugenio II.<sup>15</sup> A quel concilio, infatti, non parteciparono i prelati dell'Italia meridionale longobarda e i canoni di esso costituirono il quadro normativo di riferimento di quelli posteriori meridionali. Avocando ai vescovi la giurisdizione sulle chiese battesimali, quel concilio disciplinava la vita del clero e definiva limiti e competenze dei proprietari di chiese private, regolamentando in tal modo la vita di chiese e oratori periferici, lontani, cioè, dai centri diocesani. Vitolo data così il concilio alla metà del IX sec., concordando con il Morin nell'interpretare l'espressione del canone XI, «divisio in patria nostra», come un riferimento esplicito alla guerra scoppiata nell'839 tra Siconolfo e Radelchisi e terminata nell'848/49 con il trattato di divisione dei due principati di Benevento e Salerno. Meno felice, invece, mi sembra l'affermazione che fa quando scrive: «non mi pare che si possa mettere in dubbio che l'espressione 'patria nostra' indichi l'intero ducato di Benevento, sentito come nuova patria dei Longobardi dopo la caduta del regno di Pavia». Ciò di cui stiamo discutendo è un documento vescovile del IX secolo e non una cronaca o un catalogo che rimembra gli antichi splendori della *gens Langobardorum* e, per contrasto con essi, le miserie contemporanee a chi scriveva. Per tanto, sarei dell'avviso, invece, di dare

<sup>13</sup> Cf. R.E. REYNOLDS, *The De Officiis VII Graduum: its Origins and Early Medieval Development*, «Mediaeval Studies», XXXIV (1972), p. 146; H. MORDEK, *op. cit.*, pp. 104, 105; E.A. LOEW, *The Beneventan Script*, cit., vol. II, p. 51; J.M. MARTIN, *Le rôle de l'église de Naples dans le Midi. A propos de deux assemblées ecclésiastiques du IX<sup>e</sup> siècle et de leurs actes*, «Mél. École franç. Rome. Moyen-Âge. Temps modernes», CVII (1995), p. 39; *Die Konzilien*, cit., p. 242.

<sup>14</sup> Cf. G. VITOLO, *Vescovi e diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO e R. ROMEO, vol. III, Napoli 1990, pp. 95-101; ristampato poi, con le medesime argomentazioni, con il titolo di *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Milano 1996, pp. 112-22, specificamente sulla questione del concilio e della sinodo.

<sup>15</sup> Cf. *Concilia aevi Karolini*, vol. I, II, cit., 46 p. 552.

al termine *patria* un valore meramente tecnico e più circoscritto, dedotto dagli usi della cancelleria beneventana e dai precetti dei principi longobardi.<sup>16</sup>

Dove, invece, Vitolo si allontana completamente dalle tesi del Morin è sull'ubicazione del concilio: non ritiene che la tradizione manoscritta di esso sia rilevante, dal momento che i canoni potrebbero essere stati trascritti in più mss., dei quali ci è giunto solo quello di provenienza beneventana. Poiché questo è stato un concilio a cui hanno partecipato i presuli di varie diocesi longobarde (ma a dire il vero anche Morin riteneva che questa fosse stata un'assemblea conciliare e non sinodale), dunque ognuno avrebbe poi avuto una copia dei canoni deliberati da applicare nella propria Chiesa. Vitolo nega che l'iniziativa sia stata presa dal vescovo di Benevento, che, invece, secondo Morin esercitava già prima della promozione a metropolita un ruolo preminente in quanto vescovo dell'antica città capitale di tutta l'Italia meridionale longobarda, e ne fa, invece, promotori il papa Leone IV (847-55) o, in alternativa, Niccolò I (858-67). Questi pontefici, secondo Vitolo, erano infatti interessati, oltre che alla disciplina liturgica del clero, anche ad arginare le intromissioni del patriarca di Costantinopoli, ristabilendo così la loro autorità su diocesi afferenti un tempo all'Italia suburbicaria, avvertendo fortemente la necessità di dover rimediare nell'area ai guasti delle guerre intestine e della presenza saracena. Sgombrato il campo dal nesso con la tradizione beneventana, è per questo Autore determinante allora il capitolo IX, proprio quello che disciplinava i rapporti tra cristiani ed ebrei, per stabilire l'ubicazione degli atti: dal momento che chi scrive aveva già dimostrato l'importanza della comunità di Capua quale centro religioso e culturale preminente degli ebrei dell'Italia meridionale longobarda,<sup>17</sup> è proprio in quella città che si sarebbe tenuto il concilio secondo Vitolo, visto il riferimento esplicito nel testo al fatto che «in hac urbe» (come recita il IX canone conciliare) la questione dei rapporti tra le due comunità religiose sarebbe stata assai sentita. In più, l'ubicazione capuana sarebbe stata per così dire 'politicamente corretta' dal momento che le rivalità tra

<sup>16</sup> Cf. a riguardo W. DEETERS, *Pro salvatione gentis nostrae. Ein Beitrag zur Geschichte der langobardischen Fürsten von Benevent*, «Quell. u. Forsch.», XLIX (1969), pp. 387-94.

<sup>17</sup> Cf. S. PALMIERI, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, «Arch. stor. Prov. napoletane», s. III, XX (1981), pp. 54, 55.

Benevento e Salerno non erano ancora interamente sopite al tempo della riunione conciliare.

Il ragionamento è privo di fondamento, perché un simile canone non può essere stato deliberato in base a dinamiche interne all'ebraismo meridionale, oppure all'importanza della comunità giudaica della città che ha ospitato i padri conciliari,<sup>18</sup> ma soltanto ecclesiastiche e più generali, che prescindono da esso; per non tacere del fatto che ribadisce misure già ampiamente adottate altrove, del tutto ignorate fino ad allora nell'Italia meridionale longobarda, su cui torneremo più avanti. Infine, è alquanto stravagante la tesi della presunta scelta di un 'campo neutro' (se mai la città dei conti di Capua potesse essere considerata tale) in cui indire il concilio. Altrettanto priva di fondamento è l'altra considerazione che Vitolo fa a proposito del canone XIII, nel quale il deliberato concernente gli obblighi degli abati delle diaconie potrebbe aver avuto valore anche in area longobarda, dal momento che, a suo dire, «le diaconie dovevano essere nell'Alto Medioevo diffuse anche in altre città», oltre che a Napoli, l'unico centro, invece, dove sono ampiamente diffuse e attestate con assoluta certezza, e fin dal VII sec.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Va anche osservato che nel medesimo equivoco cade Cesare Colafermina, per il quale proprio l'influenza degli ebrei nel IX secolo in area longobarda, che condizionavano i cristiani a tal punto da farli «iudaizare et otiari in sabato», o partecipare a banchetti indetti da ebrei e contrarre matrimoni misti, aveva indotto la Chiesa a prendere posizione nelle due «sinodi» di Benevento e Siponto; aggiungendo che Siponto fu sede di una importante comunità, nella quale fiorì il noto poeta Anan ben Marinos ha-Cohen nella prima metà dell'XI sec., cf. *Insedimenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, p. 224. A parte la considerazione che a Siponto gli ebrei sono attestati nell'XI secolo e non nel IX, va sottolineato che i canoni del concilio e della sinodo ribadiscono divieti e prescrizioni già ampiamente adottate dalla Chiesa cattolica nei secoli precedenti.

<sup>19</sup> Questa ipotesi, priva di evidenza documentaria, era già stata formulata nell'introduzione a un'edizione curata da questo stesso studioso, cf. G. VITOLO, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982, pp. 43-44, dove le necessità assistenziali si confondono con i relitti lessicali, sulla base di un unico documento del 982, nel quale si ricorda il bagno pubblico della diaconia di Nocera.

Fissata così in Capua la sede del concilio, Vitolo, che considera le altre due sinodi posteriori rielaborazioni in ambito locale dei principi deliberati dal concilio più antico, rigetta l'ipotesi di Morin, il quale assegnava a Siponto la sede della sinodo, i cui atti sono trãditi dal ms. cassinese. La considerazione che fa è corretta: la diocesi di Siponto non era tenuta in unione personale dal vescovo di Benevento, ma era stata soppressa, al punto che il presule della capitale si fregiava del doppio titolo, per cui non c'era alcun bisogno di indire una sinodo a Siponto per applicare in quella sede i dettati di un precedente concilio beneventano, come voleva Morin. Per tanto, la sinodo sarebbe stata celebrata sì nella seconda metà del IX secolo, ma proprio a Benevento, aggiungendo che non fu il semplice adattamento in quella specifica diocesi dei canoni conciliari 'capuani', ma un'autonoma rielaborazione di essi, nell'ambito, ovviamente, dell'indirizzo conciliare più generale. Tra gli esempi addotti c'è proprio il numero minore di capitoli riguardanti gli ebrei e ciò sarebbe dovuto alla minore importanza della comunità giudaica beneventana rispetto a quella capuana; e ancora una volta con dinamiche interne alla storia degli ebrei si tenta di spiegare una questione di storia della Chiesa. Infine, la sinodo di Oria, che Vitolo data all'880/81, viene giudicata di carattere più marcatamente «pastorale, tutto rivolto (...) a sollecitare un maggiore impegno nell'adempimento dei propri doveri da parte dei sacerdoti in cura d'anime».

Successivamente anche Jean-Marie Martin si è occupato diffusamente degli atti trãditi dai due mss. londinese e cassinese, pubblicando un saggio specifico nel 1995.<sup>20</sup> In buona sostanza, Martin ritocca la cronologia delle due assemblee, collocando il concilio negli anni compresi tra l'830 e l'840 e la sinodo agli anni compresi tra l'840 e l'880, a causa del riferimento del canone IX di essa a un influsso nefasto di consuetudini musulmane, ricordando che proprio quest'ultimo arco temporale è

<sup>20</sup> Cf. J.M. MARTIN, art. cit., pp. 39-64. Le conclusioni di questo studio erano state sintetizzate dallo stesso Autore già in *L'ambiente longobardo, greco, islamico e normanno nel Mezzogiorno*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, a c. di A. VAUCHEZ, Roma, Bari 1993, pp. 214, 215 (dopo che erano state oggetto di due seminari inediti del 1985, come scrive Martin in *Le rôle*, cit., p. 41) e *Le Chiese latine nell'Italia meridionale*, in *Storia del cristianesimo. Religione. Politica. Cultura*, vol. IV, *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)* (1993), a c. di G. DAGRON, P. RICHE, A. VAUCHEZ, trad. it., Roma 1999, pp. 816, 817.

l'epoca della più intensa pressione musulmana sull'Italia meridionale.

Si può immaginare che l'880 sia stato scelto come termine estremo, perché è l'anno della presa di Taranto e della caduta quindi degli ultimi resti dell'emirato di Bari,<sup>21</sup> stabile realtà istituzionale musulmana nel Mezzogiorno continentale. Tuttavia, ancora a lungo i Saraceni continuarono a devastare e a mantenere insediamenti a vario titolo nel Mezzogiorno continentale. Basta qui ricordare qualche esempio come le campagne che culminarono con la distruzione delle due abbazie di S. Vincenzo al Volturmo nell'881 e di Montecassino nell'883, oppure lo stanziamento di Amantea dell'839/40 ca caduto soltanto nell'886, quello del Garigliano che resse dall'883 al 915 (ma risale all'881 ca l'insediamento saraceno nel ducato di Gaeta), oltre alle campagne nelle Calabrie dei Saraceni di Sicilia dell'888-89, 901-02, 912 e 915. In effetti, la cesura della presenza saracena nell'Italia peninsulare è costituita dalla battaglia del Garigliano del 915 e dalla distruzione di quel campo fortificato. Nel senso che dopo quella data, e per tutto il X sec., vi furono certamente altre incursioni e offensive di grosse armate saracene,<sup>22</sup> oltre alla pesante sconfitta di Ottone II del 982, e ancora nell'XI sec., quando all'inizio del secolo si registra il famoso assedio di Salerno, che avrebbe visto i primi Normanni combattere nell'Italia meridionale, fino all'ultimo *raid* saraceno su Reggio di Calabria (un colpo di mano dalla Sicilia del terribile Benavert, che era riuscito, sia pure in maniera effimera, a unificare la resistenza musulmana antinormanna dell'isola) del 1084, ma non più stanziamenti stabili e duraturi di Saraceni nel Mezzogiorno continentale. A partire dal 915 operarono dunque contingenti di passaggio, in occasioni di circoscritte operazioni di saccheggio, oppure armate con obiettivi militari più ampi, ma che comunque portarono a occupazioni temporanee, non

<sup>21</sup> Non penso che Taranto sia mai stata la capitale di un emirato indipendente, ma, probabilmente, la sede di un *wali* o di un qualche comandante militare di grado inferiore, al pari di Amantea, dove le fonti latine attestano impropriamente un emiro.

<sup>22</sup> Queste, tuttavia, interessarono territori più meridionali, prevalentemente bizantini, le Calabrie, la Lucania e le Puglie e non già il territorio del principato di Benevento, con l'esclusione dell'attacco a Taranto, Otranto e alle Puglie del 927-28, che nel 929 si spostò contro i territori di Salerno e Napoli, ma non contro quelli di Benevento, attestato anche da Ibn Idari, cf. A.A. VASILIEV, *Byzance et les arabes*, vol. II, éd. par M. CANARD, Bruxelles 1950, p. 218.

più stabili come era avvenuto fino all'inizio del X secolo. Ciò significa che solo a partire dal 915 potevano in teoria venire meno i motivi di una stabile e duratura consuetudine tra cristiani e musulmani, stanziatisi a vario titolo in città capitali, in ampie aree nelle Puglie o nelle Calabrie, oppure in insediamenti fortificati costieri, come per esempio quello del Garigliano, o come gli altri di Miseno, Ischia, Agropoli, oppure quello di Napoli, sulla riva del Sebeto, costituito proprio nell'880, tale da generare usi tanto eterodossi da essere censurati in un sinodo vescovile. Troviamo musulmani convertiti, stabilmente insediati e integrati ancora a lungo, certo, ma costoro non ponevano simili problemi all'autorità ecclesiastica. Rapporti più stretti e pacifici li mantennero ovviamente coloro che commerciavano con il mondo islamico, ma si tratta di relazioni isolate di mercanti, che avvenivano prevalentemente al di fuori del territorio dell'Italia meridionale.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Su ciò che accadde dopo l'880 e la cesura nella storia dell'Italia meridionale costituita dalla battaglia del Garigliano del 915 cf. P. FEDELE, *La battaglia del Garigliano ed i monumenti che la ricordano*, «Arch. R. Soc. romana Stor. p.», XXII (1899), pp. 181-211; J. GAY, *op. cit.*, pp. 109 sgg.; M. MERORES, *Gaeta im frühen Mittelalter (8. bis 12. Jahrhundert)*, Gotha 1911, pp. 19-21; O. VEHSE, *Das Budnis gegen die Sarazenen vom Jahr 915*, «Quell. u. Forsch.», 29 (1927), pp. 81-204; M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, a c. di C.A. NALLINO (1933-38), rist. anast. Catania [1986], vol. II, pp. 190 sgg.; G. VISMARA, *Impius foedus. Le origini della respublica christiana* (1950), ora in *Id.*, *Scritti di storia giuridica*, vol. VII, Milano 1989, pp. 13 sgg.; *Id.*, *Le alleanze di città e principi dell'Italia meridionale con i Saraceni nel secolo nono* (1950), *ibid.*, pp. 383-99; C.G. MOR, *L'età feudale*, Milano 1952, vol. I, pp. 235 sgg.; G. ARNALDI, *La fase preparatoria della battaglia del Garigliano del 915*, «A. Fac. Lett. Filos. Napoli», IV (1954), pp. 123-44; G. CIMINO, *L'assedio saraceno di Cosenza dell'anno 902 e la morte di Ibrabim ibn Ahmad*, in *Atti del I congresso storico calabrese*, Roma 1957, pp. 161-74; E. EICKHOFF, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin 1966, pp. 298 sgg.; A.A. VASILIEV, *op. cit.*, vol. I, éd. par H. GRÉGOIRE et M. CANARD, Bruxelles 1968, *ad ind.*; N. CILENTO, *Le incursioni Saraceniche nell'Italia meridionale*, in *Id.*, *Italia meridionale longobarda*, Milano, Napoli 1971<sup>2</sup>, pp. 135-66; G. CASSANDRO, *Il ducato bizantino* (1975), ora in *Id.*, *Lex cum moribus. Saggi di metodo e di storia giuridica meridionale*, Bari 1994, vol. II, pp. 501-03; F. GABRIELI, *Storia, cultura e civiltà degli Arabi in Italia*, in *Id.*, U. SCERRATO, *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*, Milano 1979, pp. 109-48; W. OHNSORGE, *Basileus, Kaiser und Sarazenen im Jahr 981/2* (1981), ora in *Id.*, *Ost-Rom und der Westen*, Darmstadt 1983, pp. 173-201; N. CILENTO, *Il rischio islamico*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Voltur-*

Concorda con Vitolo collocando la sinodo a Benevento e aggiungendo che andrebbe ricondotta proprio all'autorità del vescovo Aione, che ha retto quel seggio episcopale dall'840 all'886;<sup>24</sup> ma dissente da que-

no, a c. di F. AVAGLIANO, *Montecassino* 1985, pp. 31-39; P. SEGL, *I Saraceni nella politica meridionale degli imperatori germanici nei secoli X e XI*, *ibid.*, pp. 55-84; F. GABRIELI, *Gli arabi in Italia*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, a c. di F. AVAGLIANO, *Montecassino* 1987, pp. 19-27; A.O. CITARELLA, *The Political Chaos in Southern Italy and the Arab Destruction of Monte Cassino in 883*, *ibid.*, pp. 163-80; M.G. STASOLLA, *Gli arabi nella penisola italiana*, in *Testimonianze degli arabi in Italia*, Roma 1988, pp. 77-94; B.M. KREUTZ, *Before the Normans. Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*, Philadelphia 1991, pp. 57 sgg.; R. TUCCIARONE, *I Saraceni nel Ducato di Gaeta e nell'Italia centromeridionale*, Gaeta 1991; D. ALVERMANN, *La battaglia di Ottone II contro i Saraceni nel 982*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXII (1995), pp. 115-30; S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics & People*, Leiden, New York, Köln 1997, pp. 183 sgg.; G. NOYÉ, *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a c. di E. CUOZZO, J.-M. MARTIN, Roma, Bari 1998, pp. 96 sgg.; R. PANETTA, *I Saraceni in Italia*, Milano 1998<sup>3</sup>, pp. 148 sgg.; P. CORSI, *La Calabria bizantina: vicende istituzionali e politico-militari*, in *Storia della Calabria medievale*, a c. di A. PLACANICA, vol. I, Roma, Reggio di Calabria 2001, pp. 37 sgg.; B. HAMILTON, *Pope John X (914-928) and the Antecedents of the First Crusade*, in *In laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, ed. by I. SHAGRIR, R. ELLENBAUM, J. RILEY-SMITH, Aldershot 2007, pp. 309-18; F. MARAZZI, «*Ita ut facta videatur Neapoli Panormus vel Africa*». Geopolitica della presenza islamica nei domini di Napoli, Gaeta, Salerno e Benevento nel IX secolo, «*Schede mediev.*», 45 (2007), pp. 182 sgg.; A. FENIELLO, *Sotto il segno del leone. Storia dell'Italia musulmana*, Roma, Bari 2011, pp. 57 sgg.; K. WOLF, *Auf dem Pfade Allabs. Gihad und muslimische Migrationen auf dem süditalienischen Festland (9.-11. Jahrhundert)*, in *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, hrsg. von M. BORGOLTE, M.M. TISCHLER, Darmstadt 2012, pp. 144 sgg.; M. DI BRANCO, K. WOLF, *Terra di conquista? I musulmani in Italia meridionale nell'epoca aglabita (184/800-269/909)*, in «*Guerra santa*» e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo), a c. di IID., Roma 2014, pp. 125-65; K. WOLF, *Gli hypati di Gaeta, papa Giovanni VIII e i Saraceni: tra dinamiche locali e transregionali*, «*B. Ist. stor. it. Medio Evo*», 116 (2014), pp. 25-60.

<sup>24</sup> A riguardo Martin attribuisce a Pompeo Sarnelli la memoria che a partire dall'839, secondo l'antico breviario beneventano, ogni anno il vescovo beneventano avrebbe dovuto tenere una sinodo in occasione della festività del 25 otto-

gli, ritenendo che il concilio più antico sia stato invece indetto a Napoli.

Centrale nel ragionamento di Martin è il canone XIII che regola l'attività delle diaconie: poiché a Napoli sono attestate in buon numero (mentre una sola diaconia è attestata a Gaeta nel IX sec.) esse erano dunque una realtà istituzionale dei ducati costieri e non dei principati longobardi. Tra l'altro, il caso di Nocera del 982, citato da Vitolo, è isolato, tardo, per giunta localizzato in un sito che non è una sede episcopale, troppo vicino ai ducati costieri per non essere considerato un diretto influsso di quelli;<sup>25</sup> in più, il canone XIII usa il plurale e dunque si riferirebbe a una città come Napoli dove le diaconie erano più d'una.<sup>26</sup>

bre, giorno della traslazione delle reliquie di san Bartolomeo (*Le rôle*, cit., p. 62). In realtà Sarnelli ricorda sì la solenne traslazione del 25 ottobre dell'839 «giusta l'antico Breviario Beneventano» e l'istituzione a quella data della festività religiosa, contraddicendo l'opinione di Baronio, ma colloca ai suoi tempi l'uso di celebrare una sinodo diocesana ogni anno in occasione di quella ricorrenza (*Memorie cronologiche de' vescovi ed arcivescovi della S. Chiesa di Benevento*, Napoli, G. Roselli, 1691, p. 46); d'altra parte la prima sinodo diocesana di cui Sarnelli serbava il ricordo era del 1061, *ibid.*, p. 80.

<sup>25</sup> Una giusta considerazione che va ulteriormente rafforzata, notando che qui non ci troviamo solo di fronte a un'area geograficamente limitrofa ai ducati costieri, toccata, per tanto, da generici influssi istituzionali estranei alla tradizione longobarda, ma a un'area di stabile popolamento amalfitano, a partire dagli anni Venti del X sec.; è questa, infatti, una delle due direttrici dell'emigrazione amalfitana nel principato di Salerno, come ho già avuto modo di dimostrare, cf. S. PALMIERI, art. cit., pp. 100, 101.

<sup>26</sup> Il canone fissa il principio che «nemo abbatum qui diaconiis presunt, au-deat quemcumque hominem de alterius diaconia in sua recipere propter scandalorum zizania» (*Die Konzilien*, cit., XIII p. 247), un'espressione per certi aspetti singolare, visto che a presiedere la diaconia a Napoli era in genere un *pater*, un *rector* o un *dispensator*, ma giustificata dal fatto che il canone potrebbe essere stato scritto da un chierico che non era napolitano, ignorava la specifica realtà di questa istituzione tanto particolare a Napoli e conosceva, forse, meglio la situazione di Roma. Tra l'altro a differenza di Roma a Napoli le diaconie non dipendevano da monasteri e, dunque, da abati; mentre il caso del monastero dei SS. Cirico e Giulitta è assai ambiguo: non è mai citata dalle fonti esplicitamente una diaconia annessa a questo ente e quanto poi all'attività assistenziale svoltavi si direbbe più quella precipua di uno *xenodochium* per pellegrini. Probabilmente l'uso del plurale è dovuto soltanto a un riferimento generico a un principio generale da dover

Un altro indizio è meno stringente e riguarda il canone IV, concernente le vedove consacrate, che per Martin ben si adatta alla realtà napoletana, dove abbondavano i monasteri femminili; oltre a ciò, questo stesso canone ricorda le vedove ordinate per amministrare il battesimo alle altre donne, che l'Autore assimila alle diaconesse, diffuse in vero a Roma, ma poiché solo una è attestata a Napoli nel 763 (quasi un secolo prima la data attribuita dallo studioso francese al concilio), ne fa un istituto precipuo anche di questa città, notando, infine, che questo canone scompare nei deliberati della sinodo beneventana.<sup>27</sup>

Ancora una volta si ricorre al canone IX, quello sugli ebrei: poiché la comunità di Napoli è ben più numerosa, importante e antica di quella capuana, l'articolo si adatterebbe meglio alla realtà di questa città. Ebbene, anche in questo caso si spiega il dettato conciliare con dinamiche interne alla storia degli ebrei e non della Chiesa.

Un argomento a favore dell'ubicazione a Napoli sarebbe proprio il concorso di più vescovi al concilio, possibile soltanto in un organismo politico comprendente il territorio di più diocesi, e grazie al fatto che il vescovo della capitale è stato anche duca, svolgendo così una funzione preminente anche in termini politici e istituzionali al di fuori degli stretti

poi applicare concretamente. Sulle diaconie a Napoli, la cui prima notizia risale ai tempi del vescovo Agnello (672-94), cf. B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895, pp. 86-96; H.-I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines*, «Mél. Archéol. Hist.», LVII (1940), pp. 101-10; D. MALLARDO, *La diaconia di S. Angelo a Nilo*, corso datt. a. scol. 1940-41; ID., *Giovanni Diacono napoletano*, «R. Stor. Chiesa Italia», II (1948), pp. 331-36; N. CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell'Alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. II, II, Napoli 1969, pp. 669-72; D. AMBRASI, *Le diaconie a Napoli nell'Alto Medioevo*, «Campania sacra», 11-12 (1980-81), pp. 45-61; ID., *Strutture civiche e istituzioni sociali nella Napoli ducale*, «Napoli nobilissima», s. III, XXIV (1985), pp. 19-29. Sulle differenze istituzionali tra diaconie romane e napoletane cf. O. BERTOLINI, *Per la storia delle diaconie romane nell'Alto Medioevo fino alla fine del secolo VIII* (1947), ora in ora in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, cit., pp. 330 sgg., 362 sgg., 370 sgg., 402 sgg., 411-20, 446-56.

<sup>27</sup> Precedentemente di una diaconissa è rimasta una testimonianza epigrafica assai antica, del 542, nella canonica di S. Elia della frazione Paterno di Tramonti, cf. P. NATELLA, *Catelia diaconissa di VI secolo e la fondazione del battistero di S. Maria Maggiore in Nocera Campana*, «Rass. Centro Cultura e Stor. amalfitana», n.s., XX, 39-40 (2010), p. 9.

confini ecclesiastici della propria diocesi. Benevento aveva un ruolo preminente nella Longobardia meridionale, ma assai pochi erano i vescovi di quell'area politica; mentre Capua avrebbe attraversato in quel torno di anni una serie di difficoltà tali, quanto meno logistiche, da non poter ospitare un concilio vescovile, dovute al mutamento del proprio sito, ed ecclesiastiche, a causa dello scisma dell'879, oltre al fatto che in quel territorio erano ubicate soltanto altre due sedi vescovili. A parte la considerazione che un'assemblea conciliare come questa non necessariamente debba essere circoscritta ai vescovi compresi in un unico organismo politico, non penso che sia lecito tirare in ballo lo scisma dell'879 – si tenga presente che il vescovo Landolfo fu scomunicato solo nell'875 – avvenuto all'incirca quarant'anni dopo la data attribuita dallo stesso Martin al concilio o venti anni dopo quella fissata da Vitolo. Tra l'altro, se si accetta la cronologia attribuita dallo studioso francese al concilio, tra l'830 e l'840, va sottolineato che il gastaldo Landolfo di Capua si ritirò definitivamente a Sicopoli soltanto nell'840, e quindi al termine di quest'arco cronologico, mentre i Saraceni distrussero l'antica Capua solo nell'841.<sup>28</sup> A Sicopoli fu semplicemente traslata l'antica sede vescovile capuana, che restò negli anni successivi pienamente operativa, senza mutare il titolo.<sup>29</sup> D'altra parte, come attesta Erchemperto, l'incendio che distrusse interamente Sicopoli nell'856 risparmiò proprio l'episcopio,<sup>30</sup> probabilmente perché era l'unico edificio in pietra a differenza del resto dell'insediamento costituito da costruzioni di legno. Ciò significa che indipendentemente dalle cronologie proposte (la metà del IX sec., oppure l'830-40) la Chiesa capuana avrebbe potuto ospitare il concilio e non difettavano a essa né possibilità logistiche, né autorevolezza istituzionale.

In più il copista del ms. londinese ha commesso molti errori di trascrizione e lasciato delle lacune qua e là, sopra tutto alla fine del testo, e ciò viene considerato come il segno dell'incapacità dello scrivente a comprendere quanto leggeva a causa dell'estraneità della scrit-

<sup>28</sup> Cf. N. CILENTO, *Le origini della signoria capuana nella Longobardia minore*, Roma 1966, pp. 84, 87; per G. MUSCA, *L'emirato di Bari (847-871)* (1964), Bari 1978<sup>2</sup>, p. 36, invece, la distruzione di Capua va datata ai primi dell'848.

<sup>29</sup> Cf. sulla questione S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi*, cit., pp. 85, 86.

<sup>30</sup> Cf. ERCHEMPERTO, *Piccola storia dei Longobardi di Benevento*, a c. di L.A. BERTO, Napoli 2013, 24 p. 126.

tura dell'originale: ciò avvalorerebbe per lo studioso francese l'ipotesi di una ubicazione napoletana del concilio; ma, a dire il vero, a Napoli si usava correntemente la beneventana, anche se non il tipo di Bari.

Non costituirebbe, invece, per Martin un problema nell'ubicazione napoletana del concilio il riferimento alla *divisio*, perché si ricorderebbe con questo termine un periodo di torbidi interni e di guerre tra duchi di Napoli e principi longobardi del IX sec., così come il termine *patria* non sarebbe specificamente longobardo, perché attestato pure nelle fonti della città ducale dell'XI sec. Va notato che sarebbe alquanto singolare che la nostra fonte parli di 'divisione nella nostra patria' riferendosi a guerre scoppiate tra due realtà statuali diverse e confinanti, attinenti più alla 'politica estera' del tempo che a quella 'interna', mentre i torbidi interni cittadini non portarono mai a una divisione territoriale, ma tra fazioni. Infine, osserva Martin, che nel 975 (dunque un secolo dopo le nostre vicende) a Napoli il duca Marino II usava il termine amministrativo longobardo *castaldato nostra* e che il canone XI, menzionando dei *castella*, sarebbe più vicino alla realtà territoriale del ducato del IX sec. che non a quella della coeva Longobardia.

Tutti questi elementi convergerebbero *sans doute* per lo studioso francese nell'attribuire all'iniziativa della sede episcopale di Napoli il concilio e rinvierebbero agli anni di governo del vescovo Giovanni IV lo Scriba, che ha retto la diocesi dall'830 all'840. Infine, proprio la Chiesa di Napoli, l'unica grande realtà istituzionale dell'Italia meridionale risalente all'età paleocristiana, avrebbe potuto avere l'autorità per assolvere al ruolo di tramite di istituti precipui della 'riforma romano-franca', assenti o poco consolidati nella realtà meridionale, che da Roma si volevano diffondere.

Pur riportando, successivamente, le varie tesi sull'ubicazione del concilio e della sinodo, Ramseyer non le critica esplicitamente, ma colloca le due assemblee in un arco cronologico compreso tra l'840 e l'880, definendole entrambe genericamente sinodi regionali e localizzandole a Benevento e Siponto, così come aveva già fatto Morin.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Cf. V. RAMSEYER, *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy*. 850-1150, Ithaca, London 2006, p. 52. D'altra parte G. Musca (*op. cit.*, pp. 138-40), collocando anch'egli le due assemblee a Benevento e a Siponto, datandole entrambe alla fine del IX sec., le aveva ricondotte alla scomparsa dell'emirato di Bari e alla necessità di normalizzare i costumi corrotti del clero. H. TA-

Gli ultimi editori degli atti del concilio hanno accuratamente evitato di prendere posizione, definendo salomonicamente l'assemblea vescovile come «Süditalen (Benevent, Capua oder Neapel?). Mitte oder Ende des 9. Jahrhunderts (um 887?)». <sup>32</sup> Invece, Pokorny, evitando anch'egli accuratamente di contraddire chi lo aveva preceduto nel sintetizzare le varie tesi, avanza l'ipotesi nella sua edizione che la sinodo possa essere invece posteriore a quella di Oria, e dunque andrebbe datata in un arco temporale che va dall'887 al 900 o al più ai primi del X secolo, e da localizzare nelle Puglie, ma oltre alla tradizione manoscritta comune degli atti delle due sinodo, il manoscritto cassinese, cioè, di argomento prevalentemente pugliese, non apporta alcun altro sostegno alla sua opinione. <sup>33</sup>

Non ostante le certezze dei vari commentatori è, dunque, opportuno rileggere con attenzione i canoni dei due atti, quelli del concilio e della sinodo, per districarci meglio tra tesi tanto divergenti e giungere a conclusioni storicamente accettabili.

Morin riconobbe a ragione nei canoni da lui scoperti nel ms. londinese il chiaro riferimento a un concilio di carattere straordinario e

VIANI-CAROZZI, *La principauté lombarde de Salerne. IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle*, Roma 1991, vol. I, pp. 652-57, pone a Benevento e Siponto le due assemblee, considerandole entrambe come posteriori all'849 e ipotizzando per ambedue le riunioni una qualche iniziativa presa da Ludovico II a causa del suo intervento nella stipula del trattato della *divisio*; successivamente scrive di un concilio svolto in due fasi, una a Benevento e l'altra a Siponto sotto l'autorità del vescovo di Benevento posteriore alla *divisio* dell'849, cf. *Les juifs dans les cités lombardes d'Italie du Sud (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)*, in *Villes et sociétés urbaine au Moyen Âge. Hommage à le professeur Jacques Heers*, Paris 1994, p. 274. A. LINDER (*The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, ed. by ID., Detroit, Jerusalem 1996, 95, 96 pp. 549-51) fissa le due riunioni a Benevento e a Siponto e le data al 900 ca. G.A. LOUD, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, pp. 45, 46, colloca anch'egli il concilio a Benevento, rapportandolo alla coeva legislazione canonica carolingia. Più prudentemente V. von Falkenhausen parla genericamente di una sinodo indetta in una diocesi sconosciuta, probabilmente di area longobarda, cf. *L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)*, in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Galatina 1996, p. 39.

<sup>32</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., 25 p. 240. Similmente lo stesso W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1989, pp. 356, 357, descrive il concilio senza prendere posizione sulla data di esso.

<sup>33</sup> Cf. *Capitula episcoporum*, cit., p. 320.

generale a cui concorsero i vescovi di più diocesi; ciò è evidente fin dal I canone:

Primo omnium communi consilio est statutum ut secundum praecepta patrum bis in anno omnes ad concilium concurrant medio octobris et IIII ebdomada post Pascha ventilandum communiter ecclesiasticas et mundanas necessarias causas.<sup>34</sup>

Così come nella stessa direzione va anche il V canone:

Quinto statutum est ut omnibus violentiatis clericis liceat vicinos appellare episcopos.<sup>35</sup>

Il dato è incontrovertibile: ci troviamo dinanzi a decisioni comuni dibattute collegialmente da più vescovi, non riconducibili all'autorità di uno solo, le quali per la loro applicazione coinvolgono anche i vescovi di diocesi contermini. Gli stessi canoni sono quasi tutti introdotti dalla formula «statutum est», proprio a rimarcare la collegialità delle decisioni prese e l'applicazione di esse, destinate, cioè, ad avere validità in differenti circoscrizioni diocesane. Come vuole Morin, è questo un concilio, che mirava, come giustamente Vitolo ha sottolineato, al di là dei risultati concretamente ottenuti, almeno negli intenti dei padri conciliari, a imporre anche nell'Italia meridionale un assetto ecclesiastico simile a quello già realizzato nell'Italia colonizzata dai Franchi e sancito a Roma fin dall'826.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., I p. 242.

<sup>35</sup> *Ibid.*, V p. 243.

<sup>36</sup> Per un inquadramento complessivo delle tre assemblee vescovili nella più generale storia ecclesiastica dell'Italia meridionale latina altomedievale, oltre a quanto già cit., cf. C.D. FONSECA, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo nell'Italia meridionale* (1982), ora in *Id.*, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 31-33 e 35; *Id.*, *Aspetti istituzionali dell'organizzazione ecclesiastica meridionale dal VI al IX secolo* (1987), *ibid.*, pp. 13 sgg.; dove si vede in esse un coerente tentativo episcopale di costruire una distrettuazione e una gerarchia carismatica, incrinata dal proliferare delle chiese private (a cui si cercò comunque di porre rimedio inquadrandole grazie alla concessione di *chartae libertatis*) e da chierici insofferenti alla giurisdizione e alla disciplina dei ve-

Queste osservazioni preliminari fanno cadere allora le considerazioni fatte sul numero di vescovadi gravitanti su una determinata città-capitale di un solo Stato meridionale, miranti a privilegiare una sede rispetto a un'altra. Nulla vieta di pensare allora a una riunione di padri conciliari provenienti da diocesi afferenti a diverse entità politiche e istituzionali. Di certo la riunione avvenne in una città di notevole rilievo e importanza, ma la personalità di tale o tal altro vescovo non è decisiva di per sé per stabilire la sede del concilio, dal momento che non possiamo pensare soltanto all'iniziativa vescovile, per giunta di un solo presule, per vedere raccolti tanti confratelli a deliberare su questioni di carattere così generale, le quali implicavano mutamenti profondi nell'assetto della Chiesa meridionale, tali da non poter essere frutto di isolate iniziative riformatrici di chi agiva autonomamente. Ciò che allora dobbiamo ricostruire è la congiuntura storica che ha reso possibile una simile assemblea, oltre a individuare l'autorità o le autorità pubbliche che abbiano potuto concorrere a promuoverla e realizzarla. Trattandosi di un concilio di interesse generale, è lecito supporre che a esso abbiano partecipato sì dei vescovi *vicini*, ma che provenissero da 'Stati' diversi e non necessariamente dal solo principato di Benevento o dal solo ducato di Napoli: ciò spiegherebbe il riferimento a istituzioni ecclesiastiche tanto differenti tra esse. In più, va detto che è vero, come osserva Martin, che allora nessuno metteva in discussione il ruolo preminente del pontefice romano nel Mezzogiorno latino, ma è pur vero che a oltre vent'anni dal concilio dell'826 le Chiese meridionali continuavano a non essere uniformi a quelle del resto

scovi, all'interno di un quadro complessivo di incipiente stabilità, tale da far presagire il ripopolamento delle campagne, devastate da lunghi anni di guerre, e, di conseguenza, la necessità di rafforzare o costituire un reticolo di distretti pievani all'interno di un processo di ricostituzione dell'unità delle circoscrizioni episcopali, mentre tradizionalmente il buon numero di diocesi permetteva l'esercizio diretto della cura d'anime e non aveva fatto sentire la necessità fino ad allora di creare strutture di base, visto anche l'alto numero di monasteri che assolvevano a questi stessi compiti. Per Martin, invece, questi atti evidenziano un'impostazione canonica dei vescovi soltanto 'teorica', che non ha alcuna corrispondenza con la realtà della Chiesa latina meridionale, cf. *L'ambiente*, cit., p. 215, e dello stesso, *La Pouille du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1993, pp. 564, 630. Questi, comunque, al di là dei risultati concretamente ottenuti, non sono gli unici settori d'intervento vescovile: sono la vita stessa del clero, la moralità di esso, gli usi liturgici, la preparazione dei chierici a voler essere ora riformati.

della penisola, e non solo dal punto di vista della disciplina ecclesiastica, ma anche di quella liturgica.<sup>37</sup>

L'unico dato cronologico certo interno alla fonte è offerto dal canone XI già citato. In esso è evidente che i padri conciliari si preoccupano di ricostruire un tessuto ecclesiale lacerato da anni di guerre devastanti, ma dopo che queste stesse erano cessate, non durante, e quando non solo era ancora fresco il ricordo delle distruzioni e delle devastazioni, ma quando era stata raggiunta una stabilità tale da rendere possibile l'opera di riordinamento normativo, o almeno si riteneva che questa condizione di pace e sicurezza fosse stata ormai raggiunta.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Cf. per la liturgia K. GAMBER, *Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien. Das Messbuchtypus des Metropolitangebiets von Rom im 9./10. Jahrhundert*, «Sacris erudiri», IX (1957), pp. 265-85; ID., *La liturgia delle diocesi dell'Italia centro-meridionale dal IX all'XI secolo*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964, pp. 145-56; T.F. KELLY, *La liturgia beneventana e la sua musica come testimonianza della cultura longobarda*, in *Longobardia e Longobardi*, cit., pp. 239-54. Più in generale su vescovi, chiese cattedrali, chiese private e pievi nell'Italia meridionale, oltre ai contributi di Vitolo e Fonseca già citati, *sup.*, cf. U. STUTZ, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III.* (1895), Bd I, I, Aalen 1961, pp. 259-61; ID., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts* (1895), Darmstadt 1964, pp. 64, 65; H.E. FEINE, *Studien zum langobardischen-italienischen Eigenkirchenrecht*, T. II, «Z. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.», XXXI (1942), pp. 1-105; B. RUGGIERO, *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973; ID., *Per una storia della pieve rurale nel Mezzogiorno medievale* (1975), ora in ID., *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini*, Spoleto 1991, pp. 59 sgg.; ID., «Parrocchia» e «plebs» in alcune fonti del Mezzogiorno longobardo e normanno (1974), ora *ibid.*, pp. 175 sgg.; H. TAVIANI-CAROZZI, *La principauté lombarde de Salerne*, cit., vol. I, pp. 611 sgg.; J.-M. MARTIN, *L'ambiente*, cit., pp. 211 sgg.; ID., *La Pouille*, cit., pp. 235 sgg.; S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi*, cit., pp. 43 sgg.; L. FELLER, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1998, pp. 789-94, tenendo ovviamente presente che gli Abruzzi colonizzati dai Franchi hanno avuto una storia istituzionale del tutto divergente dal resto dell'Italia longobarda meridionale, almeno a partire dalla fine dell'VIII sec.; V. RAMSEYER, *op. cit.*, pp. 42 sgg.; G.A. LOUD, *op. cit.*, pp. 10-59.

<sup>38</sup> Tra le tante testimonianze sui guasti e le rovine di una guerra durata quasi dieci anni tra Radelchi e Siconolfo vale la pena di ricordare lo sconsolato com-

Traspare, infatti, dal canone l'ansia di provvedere al più presto a ricomporre i quadri esistenziali e il riferimento all'autorità pubblica è preciso e di natura tecnica: ancora nella seconda metà del IX sec. nell'Italia meridionale longobarda sono i gastaldi i responsabili delle circoscrizioni territoriali periferiche; siamo lontani dalla estrema dispersione dei poteri pubblici e dalla prepotente affermazione delle dinastie comitali radicate in periferia. In più, l'espressione «pro occasione divisionis (...) in patria nostra» è di natura polisemica; non solo si riferisce in maniera generica alla divisione della 'patria', ma è da considerare pure una citazione formale del trattato dell'848/49. Dal punto di vista strettamente diplomatico il documento in questione ha la forma di una concessione di Radelchi a Siconolfo e non poteva essere diversamente, perché fino ad allora l'unico principe esistente era proprio quello insediato a Benevento, il quale concedeva al rivale con quest'atto formale i gastaldati che non controllava più, riconoscendogli il suo stesso titolo di principe della gente longobarda e creando in tal modo una nuova sovranità pubblica di pari grado a base territoriale. Tuttavia, nella tradizione storica longobarda l'atto era considerato proprio una *divisio*. Per Erchemperto, infatti, non riuscendo i due belligeranti a sopravanzare l'uno sull'altro, oppure a trovare una soluzione diplomatica al conflitto, dovette intervenire, su richiesta del conte Landone di Capua, Ludovico II, il quale, a tutela della cristianità e nell'ambito della sua più generale politica antisaracena, decise d'imperio una *dispertitio*:

mento dei *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*: «Quatenus alterutrum per tempora longa dimicaverunt, quanta per hos gesta fuerint vicissim mala, nulla sustinere valet pagina, nullus doctoris explanare sensus, sed neque scribentis potest esse omnino facultas», *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis*, ed. L.A. BERTO («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 15), Firenze 2006, *Secunda pars*, I p. 15; oppure le note considerazioni di Erchemperto che sottolineò la disgregazione civile e morale conseguente a una simile scelleratezza: «Erat adhuc inter Siconolfum et Radelgisum frequentissima pugnae concertatio et cotidiana litium seditio, unde ex diversa parte quibus via iustitiae displicebat alternatim ab uno in alterum confugiebant, fiebantque crebra par rapinae incestaeque fornicationes. Erant siquidem universi erranei et ad malum prompti, quasi bestiae sine pastore oberrantes in saltum. Set cum iugiter civili bello invicem inter se lacerarentur essetque omnium pernicies et, ut ita dicam, animae et cordis extrema perditio», ERCHEMPERTO, *op. cit.*, 18 p. 116.

celeriter veniens (...) presentibus omnibus Langobardis, inter duos predictos viros totam provinciam Beneventanam aequitatis discrimine sub iureiurando dispertivit.<sup>39</sup>

L'Anonimo di Salerno, che invece mette in risalto la volontà degli ottimati longobardi e di Guido di Spoleto di trovare un'autonoma soluzione diplomatica allo stallo militare, non ostante le resistenze di Siconolfo, che ambiva cingere la corona che era stata del padre e del fratello e da solo, ricorda le riunioni indette affinché i due contendenti «inter se alternatim spaciosam dividant terram» e «principatum (...) nimirum dividerent». A Benevento si riunì un consiglio «quatenus ipsum principatum dispertire valeret», trovata una soluzione equa, che garantiva lo *statu quo*, e fissati i nuovi confini, il trattato fu scritto e sottoscritto solennemente dinanzi a Ludovico II.<sup>40</sup> D'altra parte, lo stesso atto dell'848/49 parla esplicitamente di *divisio*,<sup>41</sup> così come aveva decretato

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 19 p. 118. Fin dall'844 Ludovico II era stato sollecitato da Siconolfo a intervenire, il quale, oltre a pagare un tributo in cambio dell'impegno del giovane re d'Italia a garantirgli la corona del principato di Benevento, lo assicurò sul rinnovo degli impegni già presi a suo tempo dai principi di Benevento con Carlomagno e sul sostegno dell'alta sovranità franca sul Mezzogiorno. La pacificazione e la stabilità dello scacchiere meridionale dopo dieci anni di guerre continue era condizione preliminare per Ludovico II sia per avviare a soluzione la questione saracena, acuitasi dopo il sacco delle basiliche di S. Pietro e S. Paolo di Roma dell'846, sia per rafforzare la sua posizione in Italia e negli equilibri più generali dell'Impero, nonché tra i diretti discendenti di Carlomagno. Durante la sua campagna antisaracena, che vide l'esercito franco coordinarsi con la flotta napoletana, con il disegno manifesto di ricacciare i Saraceni verso le Puglie e le Calabrie, nella primavera dell'848 il re d'Italia assediò Benevento, ripulendo quel territorio dalle bande saracene e imponendo così la sua 'pace' meridionale. Dopo che in più d'una occasione gli era stato richiesto dalle varie parti in lotta di intervenire e aver riscosso varie offerte di denaro da chi lo reclamava, Ludovico II dovette decidersi tra Radelchi disposto in linea di principio alla divisione in due parti del principato e Siconolfo, che, forte del diritto di nascita, di una relativa superiorità militare e della sua rete di alleanze, tra le quali il cognato Guido di Spoleto, pretendeva di cingere da solo la corona beneventana, cf. su questi eventi quanto citato più sotto alla n. 74.

<sup>40</sup> *Chronicon Salernitanum*, ed. by U. WESTERBERGH («Studia Latina Stockholmiensia», III), Stockholm 1956, 84-84b pp. 85-87.

<sup>41</sup> J.-M. MARTIN, *Guerre, accords et frontières en Italie méridionale pen-*

il capitolare di Lotario I dell'ottobre dell'847.<sup>42</sup> Dando le disposizioni preliminari alla spedizione contro i Saraceni, guidata dal figlio Ludovico II, giunto solo nell'848 nell'Italia meridionale e dopo la caduta di Bari, indispensabili per la buona riuscita dell'impresa, l'imperatore, infatti, costituì tre messi,

qui in Beneventum ad Sigenulfum et Radalgisum vadant et eos inter se pacificent legesque et condiciones pacis aequissimas inter eos decernant et regnum Beneventanum, si pacificati fuerint, inter eos aequaliter dividant atque ex nostra parte eis securitatem et consensum honoris sacramento confirmet et ab eis similiter ad nostram partem adiutoriumque filii nostri expulsionemque Sarracenorum sacramenta accipiant.<sup>43</sup>

Anche nel *Liber pontificalis* della Chiesa napoletana si parla esplicitamente di *divisio*: Giovanni Diacono, infatti, scrisse che Ludovico, inviato dal padre, «advenienens, caelesti comitatus auxilio, ex illis Hismahelitis triumphavit. Et sagaciter ordinans divisionem Beneventi et Salernitani principum, victor reversus est».<sup>44</sup>

I quadri territoriali e le circoscrizioni in cui incardinare le nuove strutture ecclesiastiche sono pertinenti alla realtà longobarda; non solo i gastaldati di cui si è già detto, ma anche i *castella*, ricordati nel canone XI, sono anch'essi menzionati nella *Divisio*.<sup>45</sup> Infine, il canone XI può essere considerato in qualche misura complementare e, sopra tutto, integra quanto nell'atto di divisione venne sancito sull'integrità di diritti e possessi di chiese e monasteri, sul clero regolare e secolare, sull'autorità delle cattedre episcopali, sui distretti diocesani e pievani coinvolti nella

*dant le haut Moyen Age*, Roma 2005, 4, IV p. 203.

<sup>42</sup> La data del capitolare è controversa, per gli editori è da assegnare all'846, ma oggi comunemente viene attribuito all'847, cf. L. DUPRAZ, *Le capitulaire de Lothaire I, empereur, 'De expeditione contra Sarracenos facienda' et la Suisse romande* (847), «Z. f. schweizerische Gesch.», XVI (1936), pp. 244-50.

<sup>43</sup> *Hlotarii capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. A. BORETIUS et V. KRAUSE («MGH. Capit.», II), Hannoverae 1897, II p. 67, i messi erano Guido di Spoleto e i vescovi Pietro e Anselmo.

<sup>44</sup> Cf. *Iobannis gesta episcoporum Neapolitanorum*, ed. G. WAITZ («MGH. SS rer. Lang.»), Hannoverae 1878, 61 p. 433.

<sup>45</sup> J.M. MARTIN, *Guerre*, cit., 4, III p. 202; XXIII p. 212.

spartizione del principato beneventano, con due distinte città-capitali, da ciascuna delle quali dipendevano propri gastaldati; divisioni amministrative delle quali anche le gerarchie ecclesiastiche avrebbero dovuto tener conto, adattandosi a esse e ridefinendo così i confini delle proprie attribuzioni.<sup>46</sup>

Definita meglio la cronologia del concilio, successivo, dunque, e non precedente alla *Divisio* dell'848/49, bisogna ora capire di quanto sia stato successivo, quale autorità pubblica abbia concorso alla sua realizzazione e quale sede episcopale lo abbia ospitato, oltre ovviamente a individuare il vescovo titolare della città ospitante, che avrà svolto un ruolo certamente privilegiato, ma non di per sé determinante.

In tal senso è ancora utile esaminare dettagliatamente proprio il canone IX relativo ai rapporti tra cristiani ed ebrei: «De Iudeis, ut non sint christiani participes eorum, nec subiecti nec servi Iudeorum».<sup>47</sup> Esso è articolato in sette parti, nelle quali attraverso una serie di divieti si mirava a stabilire delle rigide barriere tra le due comunità, onde evitare ogni possibilità di dipendenza dei cristiani dagli ebrei, anche privata, oltre che pubblica, che avrebbe creato una certa qual familiarità, e sopra tutto obbligati i cristiani a rispettare in qualche misura la legge giudaica, in maniera tale da impedire agli ebrei ogni occasione di proselitismo per così dire domestico. Le prime sei parti del canone impongono, infatti, ai cristiani una serie di divieti: non era ammesso «iudaizare et otiari» di sabato, ma si doveva essere attivi, in modo da onorare con il riposo settimanale soltanto la domenica; come vengono separati «a conventu ecclesiae» indovini e maghi, lo stesso doveva essere fatto con le 'superstizioni' giudaiche; gli ebrei non potevano essere nominati né giudici, né telonari, affinché i cristiani non si trovassero a essere *subiecti* a essi, dovendo rispondere a degli ebrei per l'amministrazione della giustizia o per l'esazione fiscale; nessun cristiano doveva partecipare ai «Iudeorum conviviis»; nessun cristiano doveva servire un ebreo «quia nefas est ut, quos Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, persecutorum vinculis permaneant inretiti», ribadendo, inoltre, il divieto per gli ebrei di possedere *mancipia* cristiani; i chierici e i laici non solo dovevano evitare i convivi giudaici, ma non dovevano

<sup>46</sup> *Ibid.*, 4, IIII-VIII pp. 203-05.

<sup>47</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., IX pp. 244, 245.

neppure accettare cibi dagli ebrei per non commettere un sacrilegio, consumando così cibi immondi, al pari degli ebrei che non accettavano cibi dai cristiani.<sup>48</sup>

Su tredici canoni il IX, insieme con la lettera di san Girolamo a Nepoziano (*Ep.* LII) sull'ordinazione dei chierici, parzialmente trascritta nell'VIII,<sup>49</sup> è l'unico a non essere introdotto dalla consueta for-

<sup>48</sup> È priva di fondamento la tesi di H. TAVIANI-CAROZZI, *Les juifs dans les cités lombardes*, cit., p. 275, che mette particolarmente in risalto il divieto per i cristiani di partecipare ai *iudaeorum convivii*, collegandolo alla pratica del *convivium* nell'Italia meridionale longobarda e facendone così un richiamo esplicito agli usi delle corti principesche di queste terre, più che un riferimento a norme canoniche anteriori. In realtà la nostra è una fonte normativa e ci troviamo di fronte alla reiterazione di precedenti divieti, dipendenti dal canone 12 del Concilio di Vannes del 461-91 (*Concilia Galliae* (314-516), ed. C. MUNIER, «CC. *Series Latina*», CXLVIII, Turnholti 1963, p. 154), ribaditi poi dal canone 40, *Ut iudaeorum christianus evetet convivium. Nullus iudaeorum ad convivium christianus recipiantur*, del concilio di Agde del 506, *ibid.*, p. 210, e ancora da quello 15 del Concilio di Épaone del 517, in *Concilia Galliae* (511-695), ed. C. DE CLERCQ («CC. *Series Latina*», CXLVIII), Turnholti 1963, pp. 27, 28, dal 15 del II Concilio di Mâcon del 581-83, *ibid.*, p. 226, e infine dal 13 del Concilio di Clichy del 626-27, *ibid.*, p. 294. Sulla questione del divieto per i cristiani di partecipare ai *convivia* degli ebrei e sul più generale divieto per i cristiani, chierici e laici, di accettare cibi da ebrei, onde evitare rapporti troppo intimi con essi, oltre a ragioni di reciprocità, visto che gli ebrei non accettavano cibi dai cristiani, cf. più opportunamente B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*. 430-1096, Paris, La Haye 1960, p. 173, e *Id.*, «*Iudaeorum Convivia*» à propos du Concile de Vannes (465), c. 12, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris 1965, vol. II, pp. 1055-58, dove sintetizza questa stessa disciplina canonica. La necessità di evitare ogni occasione di intimità con gli ebrei, anche conviviale, venne ribadita anche nel 692 dal Concilio ecumenico trullano che nel canone XI sintetizza tutte le varie occasioni di familiarità da evitare accuratamente, cf. *Concilium Trullanum*, edd. G. NEDUNGATT, S. AGRESTINI, in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, ed. G. ALBERIGO, vol. I, Turnholti 2006, p. 237. Successivamente al nostro concilio, ancora nel maggio dell'893, a Metz si ribadirono i medesimi divieti, can. VII *Ut nemo cum Iudeis edat aut bibat*, cf. *Die Konzilien*, cit., 37 p. 311. Sui canoni conciliari che imponevano delle barriere tali onde prevenire i rischi di pericolose frequentazioni conviviali cf. G. DAGRON, *Judaïser*, «Travaux Mémoires», XI (1991), p. 365.

<sup>49</sup> Fonseca collega la citazione dell'*Epistola* in questo canone all'uso che di essa si fa nell'*Institutio canonicorum Aquisgranensis* dell'816, cf. *Particolarismo istituzionale*, cit., p. 32.

mula *statutum est*, ma ad avere un suo proprio titolo. Orbene, come è già stato osservato,<sup>50</sup> questo canone non è, in larga parte, originale, essendo stato ripreso alla lettera dalla *Collectio Vetus Gallica*. Infatti sei capoversi su sette che lo compongono sono la fedele trascrizione, nella medesima successione, dei sei capitoli del canone LV di quella raccolta, che porta il medesimo titolo del canone IX del nostro concilio, «De Iudeis et ut non sint Christiani participes eorum nec subiecti nec servi Iudaeorum».<sup>51</sup>

Questa *Collectio* è la più antica collezione canonica sistematica d'età merovingica, articolata in 64 titoli. Il primo nucleo di essa risale all'incirca al 600 ed è stata successivamente arricchita e integrata; ha avuto una vasta diffusione nei territori colonizzati dai Franchi e, ancora, in età carolingia e postcarolingia.<sup>52</sup> Le norme trascritte sono tratte dalla letteratura patristica e da concili anteriori, molti dei quali tardo-antichi, sintetizzandone o trascrivendone i canoni all'interno di rubriche sistematiche; esse regolamentano la correttezza dei testi delle Sacre Scritture da utilizzare, distinguendoli dagli apocrifi, l'ordinazione, la vita, la morale e la disciplina del clero, i poteri dei vescovi e i limiti delle loro competenze, insistendo sulla buona tenuta e regolarità periodica delle sinodi diocesane, l'assetto patrimoniale della Chiesa, i rapporti con laici, eretici e gentili, oltre che con ebrei.<sup>53</sup> Il nucleo principale del canone concernente i rapporti con gli ebrei è tratto dai deliberati del I concilio di Macôn del 1° novembre 581/83.<sup>54</sup> Un concilio quest'ultimo che segnò una tappa fondamentale nell'elaborazione di una normativa

<sup>50</sup> Cf. G. VITOLO, *Vescovi*, cit., p. 146 n. 21; J.M. MARTIN, *Le rôle*, cit., p. 49.

<sup>51</sup> Cf. H. MORDEK, *op. cit.*, LV pp. 577-80.

<sup>52</sup> Un testimone dell'ampia tradizione manoscritta della raccolta proviene proprio dallo scriptorio di Montecassino ed è datato all'inizio dell'XI sec., cf. *ibid.*, pp. 280, 281.

<sup>53</sup> Su questa fonte cf. *ibid.*, pp. 1-334.

<sup>54</sup> Cf. *Concilium Matisconense*, in *Concilia Galliae (511-695)*, cit., 2 p. 224, 13-17 pp. 226, 227, dove si vieta agli ebrei di svolgere le mansioni di giudici e telenari, di farsi vedere in luoghi pubblici o per strada durante la Settimana santa, di possedere *mancipia* o servi cristiani e ai cristiani di partecipare ai *convivia* degli ebrei. Da questo concilio sono infatti tratti i canoni LV 3-5 (ed. cit., pp. 578, 579), mentre il can. LV 1 è il XXIX del presunto Concilio di Laodicea nella versione di Dionisio (*ibid.*, p. 577), il LV 2 è l'LXXXIII statuto della Chiesa antica (*ibid.*, p. 578), il LV 6 è il canone XL di Agde (*ibid.*, p. 580).

discriminatoria nei confronti degli ebrei, voluta dai vescovi del regno merovingico, i quali, ossessionati dal rischio di contaminazioni dottrinarie e dal presunto proselitismo giudaico, tentarono di erigere una barriera insormontabile tra le due comunità, riprendendo, in buona sostanza, integrando e adattandole ai loro tempi, le interdizioni del presunto Concilio di Laodicea.<sup>55</sup> Le tappe successive alla *Collectio*, che integrarono e ribadirono questa articolata normativa antiggiudaica in Occidente, sono costituite dal Concilio romano del settembre od ottobre del 743, da quello di Meaux e Paris del giugno 845 e febbraio dell'846 e, infine, dal Concilio di Pavia dell'850, di cui diremo più avanti. A Roma nel 743 papa Zaccaria interdì ulteriormente ogni rapporto privato tra cristiani ed ebrei, vietando di dare in moglie una figlia cristiana a un ebreo, oppure il matrimonio di una vedova cristiana con un ebreo, vietando inoltre ai cristiani la vendita a un ebreo di un servo o di un'ancella.<sup>56</sup> Divieti che oltre a perfezionare ulteriormente la separazione tra le due comunità, miravano a contrastare l'unica forma di proselitismo giudaico possibile, quella domestica.<sup>57</sup> I canoni LXXIII-LXXV del Concilio di Meaux e Paris, ispirati, o forse redatti, da Amolone (?-852), il vescovo di Lione successore nell'841 di Agobardo, del quale riprende

<sup>55</sup> Cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 172 sgg., dove sono sintetizzate le interdizioni canoniche decretate dai vari concili d'età merovingica e carolingia, il cui obiettivo era quello di evitare per un verso ogni possibilità di dominio di ebrei su cristiani, attraverso l'esercizio di funzioni pubbliche o il possesso di schiavi, servi o ancelle, e dall'altro di intimità domestica, dalla semplice partecipazione a banchetti comuni fino ai rapporti coniugali o extraconiugali, in maniera tale da impedire ogni occasione di proselitismo giudaico per così dire domestico e marcare la netta separazione delle due comunità, che pur convivevano nei medesimi spazi urbani, oltre a delineare dettagliatamente l'inferiorità degli ebrei. In generale su questi stessi concili cf. più di recente F.J.E. BODDENS HOSANG, *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and in the Writings of Church Fathers*, Leiden, Boston 2010, pp. 77 sgg.

<sup>56</sup> Cf. *Concilia aevi Karolini*, vol. I, I, cit., X p. 16. Va rilevato che a questo concilio erano presenti i vescovi meridionali di Benevento, Capua, Conza, Bisignano, Lucera e Taranto.

<sup>57</sup> Sui rischi di conversioni, forzate o spontanee che siano state, alla fede ebraica tra le mura domestiche cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 319 sgg. e 326 sgg.

la polemica anti giudaica,<sup>58</sup> sintetizzano, invece, la legislazione discriminatoria e le interdizioni decretate per gli ebrei da imperatori, re e vescovi, dal tempo di Costantino I all'età carolingia.<sup>59</sup>

Ebbene, così come nel concilio tradito dal ms. londinese si tenta di porre ordine nella cura d'anime disciplinando la vita del clero, di ricomporre su nuove basi il tessuto ecclesiale, sopra tutto nelle campagne, ponendo dei limiti alle chiese private, riorganizzando quelle battesimali e tentando di istituire una rete pievana, come nel resto dell'Italia carolingia già era stato fatto, per quel che concerne gli ebrei si introduce di sana pianta una normativa nuova, anteriormente del tutto assente nell'Italia meridionale longobarda. Ecco perché è del tutto ininfluenza la consistenza o l'importanza della comunità giudaica della città che ha ospitato il concilio; essenziale per i padri conciliari è invece che gli ebrei fossero presenti nelle diocesi in cui si applicavano le nuove interdizioni. D'altra parte, l'unica parte originale del IX canone, il settimo capoverso e ultimo, già ricordato, per tanto introdotto dal consueto *statutum est*, sintetizza, in buona sostanza, quanto già trascritto dalla *Collectio* sul divieto per gli ebrei di svolgere funzioni pubbliche, che assicuravano a essi un ruolo preminente, oppure di possedere o dominare cristiani, col fine di marcare la loro inferiorità sociale, con una sola importante novità, il rispetto, cioè, della domenica:

Post hec vero statutum est ut nullo in loco permittatur Iudeis aut puplicum [officium] facere aut contendere aut quocumque modo hominem christianum possidere vel dominari ei aut dominico die aliquam operationem facere. Quod si quis repertus fuerit hoc facere, gravior corripatur, ne ulterius fieri audeat.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, pp. 76, 195, 302, 313, 317, 321, 335, 340; su questo chierico autore di un *Liber contra Iudaeos*, in cui mette in guardia i cristiani dai rischi che corrono a causa della *perfidia* giudaica, cf. anche ID., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris, La Haye 1963, pp. 195-200.

<sup>59</sup> Cf. *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, ed. W. HARTMANN («MGH. Concilia», III), Hannoverae 1984, pp. 119-24. Come ricorda Blumenkranz (cf., *sup.*, n. 55) questi stessi canoni anti giudaici non ebbero alcun effetto concreto, perché Carlo il Calvo non volle ratificarli alla dieta di Épernay del giugno dell'846.

<sup>60</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., p. 245 Fino ad allora la controversa questione del

Aggiungendo, poi, in maniera altrettanto originale:

Sed et hoc summopere premonendum est ut a sollicitudine omne stud[eant f]eminas proximas sibi et ancillas et liberas et omnes sue cure subiacentes custodire a Iudeorum consortio propter adulterium: quoniam nimis inolevit hoc vitium maxime in hac urbe, quod penitus est resecandum.<sup>61</sup>

Benché i due più recenti studiosi del dettato conciliare abbiano dato all'espressione *in hac urbe* un valore generico, riferito cioè agli ebrei presenti nella città dove fu indetto il concilio, l'espressione è in realtà più circoscritta e si riferisce al *vitium* che si era diffuso proprio nella città in cui si erano radunati i padri conciliari: l'adulterio di donne cristiane con ebrei.<sup>62</sup> In pratica, per impedire eventuali scandalosi adulteri, si vieta ogni contatto di donne cristiane con ebrei; questa è una novità dal punto di vista normativo, se si pensa che precedentemente erano stati vietati solo i matrimoni misti, mentre il penitenziale franco dello Pseudo-Teodoro dell'830-47 aveva fissato le penitenze in caso di fornicazione extraconiugale con ebrei, aggravata, oppure no, dalla presenza di figli illegittimi.<sup>63</sup>

In più, va osservato che la trascrizione di norme fino ad allora estranee alla realtà istituzionale dell'Italia meridionale longobarda è tanto radicale che il III capoverso del IX canone recita: «Nec Iudei

riposo settimanale era stata affrontata imponendo agli ebrei il divieto di far lavorare di domenica i loro dipendenti cristiani; nel nostro concilio si fa un ulteriore passo in avanti, imponendo semplicemente a tutti gli ebrei l'obbligo di astenersi di domenica da ogni attività lavorativa, sulla questione cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 316.

<sup>61</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., p. 245.

<sup>62</sup> Va ricordato anche che dopo il 774 Arechi II nelle sue aggiunte alla legislazione longobarda ebbe modo di intervenire per reprimere un uso alquanto scabroso, verosimilmente diffuso proprio a Benevento, quello, cioè, delle vedove, che si liberavano da ogni tutela maschile, prendendo in casa il velo, e si comportavano in maniera scandalosa frequentando banchetti e bagni pubblici, abusando del vino, imbellettandosi e adescando i propri amanti, dandosi così liberamente a una vita lussuosa «et nisi uterus intumuerit, non facile comprobatur», cf. *Aregis principis capitula*, in *Leges Langobardorum*. 643-866, brt. von F. BEYERLE, Witzenhäuser 1962, 12 pp. 209, 210.

<sup>63</sup> Sulla questione cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 322, 323.

christianis populi iudices deputentur aut telonearii esse permittant, christiani videantur esse subiecti»,<sup>64</sup> copia puntuale del III capitolo del canone LV della *Collectio*,<sup>65</sup> benché nei principati longobardi o nei ducati meridionali il teloneo e i telonari non fossero ricorrenti come nella Gallia merovingica, né, tanto meno, abbiamo testimonianze di ebrei nominati giudici.

La domanda corretta allora da porsi è chi abbia potuto promuovere un'assemblea di vescovi di così ampie proporzioni e introdurre in settori tanto disparati della vita della Chiesa meridionale una normativa estranea all'Italia meridionale longobarda, rimasta al di fuori dei limiti meridionali della colonizzazione franca e della potestà imperiale, che manteneva assai labili e altalenanti vincoli di dipendenza dall'Impero fin dai tempi di Carlomagno. Al pari, dobbiamo chiederci chi abbia potuto avere con sé le fonti scritte di questa specifica normativa, al punto da poterle copiare alla lettera nei nostri canoni conciliari. Infine, bisogna capire quando si sono verificate, o, meglio, parevano finalmente essersi verificate per i vescovi meridionali condizioni di pace e tranquillità tali da poter rendere possibile una simile riunione e, sopra tutto, favorire la convinzione nei partecipanti che quanto deliberato potesse avere un'applicazione immediata, duratura e contemporanea in più diocesi afferenti a diversi potentati politici; evento che avrebbe potuto verificarsi soltanto in un contesto di forte stabilità politica e di pace duratura.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Cf. *Die Konzilien*, cit., p. 245.

<sup>65</sup> Cf. H. MORDEK, *op. cit.*, p. 578.

<sup>66</sup> In sintesi, gli altri canoni del concilio, che non abbiamo esaminato, sancivano i seguenti obblighi: la necessità di tenere regolari sinodi diocesane due volte l'anno (can. I); l'obbligo per i sacerdoti di annotare scrupolosamente i canoni e rispettarli, astenendosi da ogni cura secolare (can. II); l'impegno di conoscere diligentemente la fede di sant'Atanasio e l'interpretazione di essa, per convincere i nemici della fede, se si fossero presentati (can. III); regole per le vedove che esercitano il ministero del battesimo delle donne e le vergini nei monasteri (can. IV); si richiamano le norme per consentire la celebrazione di nozze lecite e regolari (can. VI); si ribadisce la necessità di avere un clero casto, sottolineando i principi morali a cui deve uniformarsi (can. VII); si fissano norme precise per l'assiduità e la correttezza delle funzioni liturgiche da celebrare in tutte le chiese, evitando che le funzioni vengano celebrate in casa dei chierici (can. X); si tenta di estirpare una *mala consuetudo* diffusa, vietando ai sacerdoti di farsi donare e

Di certo la *Divisio* non risolse nessuno dei gravi problemi posti dalla guerra scoppiata nell'839 alla morte di Sicardo; anzi, la situazione appare notevolmente peggiorata a causa della cronica instabilità interna e della debolezza, politica e militare, dei due nuovi soggetti politici e istituzionali creati dal trattato. Una volta stipulato l'accordo dell'848/49, ricevuti i giuramenti di fedeltà dei due contendenti e imposto l'obbligo di una penale di 10.000 bisanti d'oro all'eventuale trasgressore, Ludovico II, pago di aver annientato la guarnigione saracena di Benevento, ripartì immediatamente; dell'849/50 è, infatti, l'assemblea di Pavia che definì i suoi poteri e la sua posizione nel regno d'Italia, notevolmente rafforzata ora dai successi meridionali, mentre nell'aprile dell'850 venne unto e incoronato a Roma imperatore da Leone IV.<sup>67</sup>

Nei territori dei due principati, tuttavia, non si arrestarono né il disordine, né, tanto meno, le violenze, accentuate dall'ulteriore acuirsi del problema saraceno. Ancora, commentando Erchemperto l'incoronazione del principe Adelchi dell'853, principe per il quale non nascondeva di certo le sue simpatie, constatava amaramente:

Set, quod peius, provincia in multis divisa ad exitium magis quam ad salutem de die in diem a dominatoribus ducebatur.<sup>68</sup>

Ricordando poi, il sogno profetico della madre incinta del futuro vescovo Landolfo di Capua, figura all'opposto totalmente esecranda per il cronista monaco cassinese, la quale aveva sognato di partorire una fiaccola che aveva subito acceso un grande incendio e che proprio il marito Landolfo I aveva interpretato come un pessimo segno premonitore, aggiunse:

Quod ille in extasi licet predixerit, nos quoque propriis intuiti sumus optutibus, qui innumerabiles insontes homines illius facto conspeximus pro

intestare a sé stessi i beni, che invece erano stati elargiti alle loro chiese per la salvezza delle anime dei parenti dei fedeli (can. XII).

<sup>67</sup> In generale l'itinerario di Ludovico II è stato ricostruito da C. BRÜHL, *Fodrum, gistum, servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten*, Bd I, Köln, Graz 1968, p. 402; più in particolare per questi anni cf. J.F. BÖHMNER, *Regesta imperii*, Bd I, 3, 1, brt. von H. ZIELINSKI, Köln, Wien 1991, pp. 21-27.

<sup>68</sup> ERCHEMPERTO, *op. cit.*, 20 p. 120.

igne gladiis corruisse. Ignis itaque ille ipsum humani generis sanguinem, qui postea eo operante fundendus erat, sub quadam ymaginis specie portendebat. Quod ne cui incredibile hoc aut ymaginarie forte confictum videatur, tot mihi testes sunt quot pene homines versantur in urbe.<sup>69</sup>

Con la spedizione meridionale di Ludovico II si era raggiunto, infatti, l'obiettivo di debellare i Saraceni dal medio Tirreno e da quelle coste, con la vittoria navale di Ostia e la distruzione dell'insediamento di Miseno; ma erano stati soltanto ricacciati verso le Puglie, grazie alla marcia dell'esercito franco su Benevento, e non furono vinti in maniera definitiva, né, tanto meno, scacciati dalla penisola. Le fonti longobarde meridionali segnalano puntualmente le violenze e i saccheggi degli Agarenì, ma qui è forse più opportuno ricordare una fonte carolingia, la desolata annotazione, cioè, di Prudenziò di Troyes all'anno 851: «Saraceni Beneventum et alias civitates quieta stacione possident».<sup>70</sup>

Oltre tutto, come è già stato da molti osservato, l'autorità carolingia nell'Italia meridionale longobarda non ha mai avuto una concreta incidenza: quando è presente un esercito imperiale i vari attori dello scacchiere si affrettano a prestar giuramenti e a sottomettersi, non appena esso si allontana, riprende la consueta e tragica dialettica politica. Riorganizzatisi a Bari e a Taranto, inoltre, i Saraceni ripresero presto a battere con le loro bande i territori dei due principati longobardi e del ducato di Napoli, inserendosi come d'abitudine nei contrasti dello scacchiere e continuando a farsi assoldare come mercenari dai vari contendenti. Lo stesso Radelchi, a dispetto delle clausole della *Divisio*, dopo aver tentato invano insieme con i salernitani, guidati dal reggente Pietro, di attaccare Bari nell'851, ritirandosi subito, pesantemente sconfitto, prima assoldò Massar con la sua banda e poi con uno stragemma se ne liberò facendo decapitare lui e i suoi armati a Benevento. Nella primavera dell'852 Ludovico II, sollecitato a intervenire dai due abati cassinese e volturnese, Bassacio e Giacomo, scese di nuovo nel Meridione per la via del Tronto e puntò decisamente su Bari. Riuscì questa volta soltanto ad assediare la città, senza giungere a un risul-

<sup>69</sup> *Ibid.*, 21 p. 122.

<sup>70</sup> *Annales de Saint-Bertin*, éd. par F. GRAT, J. VIELLIARD, S. CLÉMENCET, Paris 1964, p. 64.

tato di una qualche rilevanza.<sup>71</sup> Logorato da un'inconcludente guerra di posizione fu costretto presto a ritirarsi; infatti, questa volta si trovò ad agire da solo: l'unico a dargli un appoggio fu il conte Landone I di Capua, il quale, tuttavia, si limitò a inviargli all'assedio soltanto il fratello, il vescovo Landolfo, per attestare la sua fedeltà ed evitare guai ulteriori, ma senza fornirgli alcun aiuto militare concreto. A Benevento era succeduto a Radelchi quello stesso anno il principe Radelgario, che oltre a non disporre di una forza militare tale da consentirgli di unirsi all'armata imperiale, assunse, per giunta, durante il suo breve regno una politica marcatamente antifrancia. Il principato di Salerno, benché travagliato dalla successione a Siconolfo, riuscì a inviare un aiuto assai modesto, che fu completamente disfatto dai Saraceni in un'imboscata. Tolto così l'inutile assedio, sulla via del ritorno Ludovico II sostò di nuovo a Benevento per ribadire la sua sovranità.<sup>72</sup>

In definitiva, Ludovico II finì per complicare ulteriormente le cose. L'anno seguente, accettando i consigli di Landolfo di Capua, nel dicembre dell'853, mandò in esilio il legittimo erede del principato di Salerno, Sicone, il figlio minore di Siconolfo, e nominò principe Ademario, il figlio del tutore di questi Pietro, che già si era arrogato il titolo principesco, pur essendo un semplice reggente, associandolo al padre. Dopo di che, senza raggiungere di nuovo nessun concreto risultato, rientrò a Pavia. La partenza dell'armata imperiale segnò anche questa volta la recrudescenza dell'offensiva saracena: gli infedeli giunsero a saccheggiare S. Vincenzo al Volturno, mentre Montecassino riuscì a evitare il sacco pagando un tributo, ma non poté impedire guasti e distruzioni alle proprie dipendenze, e per quattordici anni gli Agareni furono liberi di devastare il territorio longobardo.

Inoltre, il processo di disgregazione politica, amministrativa e so-

<sup>71</sup> Annota, infatti, a quell'anno Prudenziò: «Ludoicus (...) Bairam civitatem obpugnat, interruptoque muro, pessimis usus consiliis, a coepto resilit. Nam, dicentibus consiliariis suis magnam illic esse partem thesaurorum qua penitus fraudaretur si passim omnibus intrandi copia daretur, in castra sese recepit, prohibitis omnibus ab inruptione urbis. Quibus recedentibus, Mauri ita noctu muri interrupta trabibus muniunt ut venientem in crastinum hostem nullatenus formident; proinde incassum tanto labore deducto, Ludoicus cum exercitu suo ad propria remeat», *ibid.*, p. 65.

<sup>72</sup> Cf. J.F. BÖHMER, *op. cit.*, p. 37.

ziale dell'Italia meridionale longobarda non fu arginato dalla *Divisio*, ma in qualche misura fu accelerato da essa. Oltre a essere ben presto disattesi i capitoli concernenti le alleanze con i Saraceni, lo stato di belligeranza endemica che affliggeva l'area non venne risolto, anzi si acuì ulteriormente. Nel ridimensionato principato di Benevento Radelchi morì presto: nell'852, gli succede il figlio Radelgario, che morì precocemente anch'egli nell'853 e la corona passò al fratello di questi Adelchi. Quest'ultimo, perseguendo una politica di buon accordo con Salerno, si sentì tanto forte da tentare da solo di debellare i Saraceni da Bari, ma sconfitto, si rinchiuse in Benevento, assistendo impotente all'offensiva musulmana e alla completa devastazione del suo principato, al punto che una sua figlia finì ostaggio per nove anni a Bari, da dove venne liberata da Ludovico II soltanto il 3 febbraio dell'871. Nell'866, alla vigilia, cioè, di quella che ai contemporanei pareva essere la spedizione meridionale di Ludovico II risolutiva, nel prologo delle sue leggi Adelchi osservò proprio con riguardo dello stato del suo principato che

iam infestatio multarum gentium ualde opprimit, quae nostros conciuēs conterere et dissipare non desinunt, plurimas nostrorum uillas oppidaque cremantes et disperdentes. Et licet ista nostro excreuerint tempore, quibus multum testificamur, simil et habundare nequitia quorundam caepit nostratium, quibus unus contra alterum semper molitus insidias, statuta antiqua legis excedens, cupiensque frequenter quocumque modo suo nocere proximo: de quibus indesinenter animus noster contristatur.<sup>73</sup>

A Salerno Siconolfo nell'849 aveva ripreso la politica di suo fratello, facendo all'interno il vuoto intorno a sé, ossessionato dall'idea di poter essere scalzato da gruppi aristocratici antagonisti, perseverando per giunta nella politica anti-amalfitana paterna. Morto anch'egli precocemente nello stesso 849, grazie all'appoggio dei Capuani e al sostegno imperiale si imposero sul trono Pietro, tutore del minore Sicone, nominato reggente dal-

<sup>73</sup> *Adelchis principis capitula*, ed. F. BEYERLE, *op. cit.*, p. 212, questi stessi sentimenti pervadono i capitoli di Adelchi, come a esempio nel c. 7 (*ibid.*, p. 215), dove a proposito delle difficoltà create dalla distruzione dei titoli di proprietà di beni immobili, il principe ricorda che ciò accade perché «oppida et uillae plurimae a paganis crematae sunt et nostris exigentibus meritis saepius cremantur et disperdentur».

lo stesso Siconolfo, e il figlio di questi Ademario, espressione entrambi dei ranghi dell'aristocrazia palatina, che liquidarono, poi, avvelenandolo, di concerto con i Capuani, il legittimo erede. Anche il reggente dopo il tentativo fallimentare dell'851 di togliere Bari ai musulmani, riprese la consueta politica filisaracena. Pietro morì precocemente tra la fine dell'855 e l'inizio dell'856, lasciando il trono al figlio Ademario. Tuttavia, il consolidamento del nuovo gruppo al potere non rafforzò il Principato, anzi lo indebolì ulteriormente: è in questa fase che inizia l'ascesa inarrestabile dei Capuani e il loro distacco di fatto, anche se non di diritto, dal principato di Salerno, continuamente devastato dai Saraceni. Sia Pietro, sia Ademario tentarono di scalzare i Capuani attaccandoli, prima da soli e poi suscitando una vasta lega contro di essi, ma senza giungere a un risultato concreto, con un unico effetto: i consueti lutti e devastazioni, nonché l'ulteriore rafforzamento del partito dei Capuani stessi. Landone I di Capua era, infatti, suocero di Guaiferio di Salerno, il capo della fazione aristocratica che si opponeva a Siconolfo e che da questi era stato esiliato a Napoli, da dove riuscì a rientrare a Salerno e porsi qui alla guida dell'insurrezione che scalzò nell'861 Ademario, facendosi incoronare principe. Ciò non ostante, anch'egli tentò di muovere guerra contro i Capuani appena incoronato, ma, sconfitto, fu presto costretto a desistere.

Nei contrasti tra le varie fazioni sul campo si inserì il duca di Napoli, ora come alleato dei salernitani, ora combattendo in proprio; anzi, bisogna sottolineare come a partire da Sergio I, e dunque fin dall'840, la politica d'intervento nelle lotte interne tra Longobardi sia divenuta una costante della politica estera ducale. Nello stesso arco di tempo Amalfi emerse nello scacchiere partecipando ai vari contrasti come una potenza autonoma, con una propria politica, complicando ulteriormente i difficili assetti politici e militari. Lo stesso Landone I di Capua – suocero a sua volta anche del duca di Napoli – oltre a lottare per l'autonomia del suo territorio, che portò i Capuani come si è visto a imporre alla fine un loro parente e alleato sul trono di Salerno, contemporaneamente affrontò ed eliminò i vari esponenti della sua stessa famiglia, causando altri lutti e distruzioni, che continuarono a lungo anche dopo la sua morte, finché non emerse alla fine tra i vari contendenti il vecovo-conte Landolfo. Nel colmo della confusione e delle guerre intestine, Ludovico II scese di nuo-

vo nell'860<sup>74</sup> con un esercito per catturare due vassalli ribelli, Lamberto

<sup>74</sup> Cf. J.F. BÖHMER, *op. cit.*, pp. 77-79. Sui complessi avvenimenti che si cavallarono in maniera tanto convulsa fino all'871, oltre a quanto già cit., cf. gli studi di E. DÜMMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches* (1862), Bde I, II, Hildesheim 1960, *ad ind.*; M. SCHIPA, *Storia del principato longobardo di Salerno* (1887), ora in F. HIRSCH, M. SCHIPA, *La Longobardia meridionale (570-1077)*, a c. di N. ACOCELLA, Roma 1968, pp. 101 sgg.; A. GASQUET, *L'empire byzantin et la monarchie franque. Études byzantines*, Paris 1888, pp. 408 sgg.; L. DUCHESNE, *I primi tempi dello stato pontificio* (1898), trad. it., Torino 1967, pp. 95 sgg.; M. SCHIPA, *Storia del ducato napoletano*, Napoli 1895, pp. 124 sgg.; R. POUPARDIN, *La lettre de Louis II à Basile le Macedonien à propos d'un livre recent*, «Moyen Âge», s. II, VII (1903), pp. 185 sgg.; W. HENZE, *Ueber dem Brief Kaiser Ludwigs II. an den Kaiser Basilius I.*, «Neues Arch.», XXXV (1909), pp. 663-76; L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Bde III, I-II, Gotha 1908-II, *ad ind.*; A. VOGT, *Basile I<sup>er</sup> empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1908, pp. 318 sgg.; G. POCHETTINO, *L'imperatrice Angelberga*, «Arch. stor. lombardo», XLVIII (1921), pp. 39-149; A. IAMALIO, *Epitome genealogica della dominazione longobarda di Benevento* (1928), ora in *Id.*, *Saggi di storia beneventana*, Napoli 1940, pp. 86 sgg.; G. FALCO, *Due secoli di storia cassinese* (1929), ora in *Id.*, *Albori d'Europa. Pagine di storia medievale*, Roma 1947, pp. 228 sgg.; G. POCHETTINO, *I Longobardi nell'Italia meridionale (570-1080)*, Caserta 1930, pp. 216 sgg.; G. SORANZO, *La concezione dell'autorità imperiale nella lettera di Ludovico II a Basilio I (a. 871)*, in *Atti del II congresso nazionale di studi romani*, Roma 1931, vol. II, pp. 115 sgg.; M. BERZA, *Amalfi preducale (596-957)*, «Ephemeris Dacoromana», VIII (1938), pp. 349-444; G. VON PÖLNITZ-KEHR, *Kaiserin Angilberga. Ein Exkurs zur Diplomatie Kaiser Ludwigs I. von Italien*, «Hist. Jb.», LX (1940), pp. 429-40; G. ROMANO, A. SOLMI, *Le dominazioni barbariche in Italia (395-888)*, Milano 1940, pp. 580 sgg.; R. CESSI, *Le vicende politiche dell'Italia medievale*, vol. II, I, Padova 1946, pp. 97 sgg.; P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale (774-1252)*, Bologna 1947, pp. 52 sgg.; R. CESSI, *La supposta alleanza franco-bizantina dell'870*, «Rci Accad. Lincei», s. VIII, II (1947), pp. 184 sg.; F. SENECA, *L'avventura di Ludovico II nell'Italia meridionale (855-875)*, Udine 1950; A.R. LEWIS, *Naval Power and Trade in the Mediterranean. A.D. 500-1100*, Princeton 1951, pp. 132 sgg.; C.E. ODEGAARD, *The Empress Engelberge*, «Speculum», XXVI (1951), pp. 77-103; F. DÖLGER, *Europas Gestaltung im Spiegel der Fränkisch-Byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhundert*, in *Byzanz und die Europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 313 sgg.; W. OHNSORGE, *Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert. Zur Entwicklung des Kaiserbegriffes und der Staatsideologie* (1954), ora in *Id.*, *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1979, pp. 1-49; *Id.*, *Die Entwicklung der Kaiseridee im 9. Jahrhundert und Süditalien* (1958), *ibid.*, pp. 184-226; O. BERTOLINI, *Longobardi e bizantini nell'Italia meridionale*, in

di Spoleto e Ildeberto di Camerino, che si erano rifugiati a Benevento,

*Atti del 3° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, pp. 112 sgg.; P. LAMMA, *Il problema dei due Imperi e dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secoli IX e X* (1959), ora in ID., *Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo*, Padova 1968, pp. 260 sgg.; E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg in Br. 1960, pp. 110 sgg.; G. ARNALDI, *Impero d'Occidente e Impero d'Oriente nella lettera di Ludovico II a Basilio I*, «Cultura», I (1963), pp. 404-24; J. FISCHER, *Königtum, Adel und Kirche im Königreich Italien (774-875)*, Bonn 1965, pp. 34 sgg.; U. RIZZITANO, *Gli arabi in Italia*, in *L'Occidente e l'Islâm nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1965, vol. I, pp. 98 sgg.; R. MANSELLI, *La res publica cristiana e l'Islâm*, *ibid.*, pp. 121 sgg.; B. RUGGIERO, *Il ducato di Spoleto e i tentativi di penetrazione dei Franchi nell'Italia meridionale* (1966-67), ora in ID., *Potere, istituzioni, chiese locali*, cit., pp. 20 sgg.; P. DELOGU, *Strutture politiche e ideologia nel regno di Ludovico II*, «B. Ist. stor. it. Medio Evo», LXXX (1968), pp. 137-89; P. BERTOLINI, *La serie episcopale napoletana nei sec. VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'Alto Medio Evo*, «R. Stor. Chiesa Italia», XXIV (1970), pp. 421-24; U. SCHWARZ, *Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert)*, Tübingen 1978, pp. 21 sgg.; C. RUSSO MAILLER, *La politica meridionale di Ludovico II e il «Rythmus de captivitate Ludovici imperatoris»*, «Quad. mediev.», 14 (dic. 1982), pp. 6-27; E. HLAWITSCHKA, *Die Widonen im Dukat von Spoleto*, «Quell. u. Forsch.», 63 (1983), pp. 20-92; V. VON FALKENHAUSEN, *I Longobardi meridionali*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 264 sgg.; N. CILENTO, *Capua e Montecassino nel IX secolo*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, cit., pp. 347-62; H. HOUBEN, *Il saccheggio del monastero di S. Benedetto in Benevento: un ignoto episodio delle incursioni arabe nel Mediterraneo* (1983, 1985), ora in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987, pp. 55-66; ID., *Benevento e Reichena: contatti tra l'Italia meridionale e l'Alamannia in epoca carolingia* (1983), ora *ibid.*, pp. 67-82; S. GASPARRI, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II, I, Napoli 1988, pp. 116 sgg.; H. HOUBEN, *Il principato di Salerno e la politica meridionale dell'Impero d'Occidente* (1987), ora in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 35, 40-43; F. BOUGARD, *La cour et le gouvernement de Louis II. 840-875*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, éd. par R. LE JEAN, Lille 1998, pp. 249-67; T. GRANIER, *La captivité de l'empereur Louis II à Bénévent (13 août-17 septembre 871) dans les sources des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles: l'écriture de l'histoire, de la fausse nouvelle au récit exemplaire*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, dir. par C. CAROZZI, H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence 2007, pp. 13-39; oltre alle biografie dei vari protagonisti di queste vicende apparse nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. I e sgg., Roma 1960 e sgg.

apportando nuove devastazioni a quel principato – e questo dopo una campagna militare dello stesso Lamberto contro i Saraceni di Bari dei primi dell'860. L'imperatore occupò, infine, la capitale, sottomettendo alla sua autorità Adelchi, per poi ritornare a Roma passando per Capua e rinsaldando il suo legame con i Capuani.

Lo stato endemico di belligeranza, il disfacimento dell'autorità pubblica, le estreme difficoltà esistenziali indussero nuovamente le parti in lotta, principalmente Adelchi e il vescovo Landolfo, oltre all'abate cassinese e a quello voltornese, a reclamare l'intervento imperiale, adesso sollecitato pure da Costantinopoli. L'imperatore, dopo il fallimento delle sue offensive in Sicilia, aveva compreso finalmente che per riprendere l'iniziativa politica in Occidente doveva debellare i Saraceni dal Mezzogiorno continentale. Questa volta, Ludovico II preparò accuratamente la sua spedizione militare: disposto il corpo di spedizione, grazie alla nota *Constitutio* per radunare l'esercito, nella primavera dell'866, si assicurò, una volta giunto in territorio longobardo, ai primi di giugno, il sostegno e l'alleanza dei vari attori, i soliti Capuani e Guaiferio di Salerno, che al convegno di Sarno si sottomise all'imperatore; fece poi il suo ingresso a Benevento nel dicembre dell'866 e si mosse da lì poi alla volta delle Puglie successivamente al marzo dell'867.<sup>75</sup>

Ancora una volta Ludovico II doveva necessariamente pacificare lo scacchiere meridionale e debellare gli Agareni per rafforzarsi in Italia e poter estendere così la sua sovranità fino alle Calabrie, come colse bene l'anonimo autore del *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, scritto tra la fine del IX secolo e gli inizi del X, che ricorda proprio le ambizioni dell'imperatore sulla penisola.<sup>76</sup> Considerazioni che

<sup>75</sup> Cf. J.F. BÖHMER, *op. cit.*, pp. 106-13. Questa volta la campagna militare contro i Saraceni fu condotta con sistematicità; ancora nel X secolo l'Anonimo di Salerno ricordava che «imperator iam dictus Lodogiuicus (...) Apuliam simulque et Calabriam properat, atque minutas civitates sui domini pacifice subicit, et quotquot ex Agarenis repperiunt, denique trucidant», *Chronicon Salernitanum*, cit., 107 pp. 106, 107.

<sup>76</sup> In buona sostanza Ludovico riteneva, secondo questo Anonimo, che Benevento, le Puglie e le Calabrie fossero parte integrante del regno d'Italia, 'province', e che anche questi territori andassero sottomessi alla sua autorità, «volens totius regni fines suae vindicare ditioni», cf. ed. G. ZUCCHETTI («FISI», 55), Roma 1920, p. 200.

ben si accordano con la rinnovata proposta di alleanza formulata dallo stesso Ludovico nella sua nota lettera spedita a Basilio I, nella quale, vantando le recenti vittorie contro i Saraceni, chiedeva il soccorso navale bizantino per schiacciarli definitivamente nell'Italia meridionale e portarsi in Sicilia, tradendo così il suo irrealizzabile sogno egemonico.<sup>77</sup>

Si comprende allora come nei turbolenti e incerti anni immediatamente successivi all'849, per non tacere di quelli anteriori, non fosse possibile pensare di convocare un concilio con il fine di riordinare la Chiesa meridionale, vista, se non altro, l'impossibilità fisica dei vari vescovi a partecipare alla riunione conciliare; né, tanto meno, si potesse pensare di riuscire a far uniformemente rispettare i canoni deliberati nelle singole diocesi, all'interno di entità territoriali in guerra tra esse e in una situazione così caotica. In più, Ludovico II ripartì subito dopo la firma dell'accordo dell'848/49, facendo svanire repentinamente quel clima di unità e rappacificazione che pur aveva creato con la sua sola presenza. Come abbiamo già sottolineato, il dettato conciliare fa riferimento proprio a un recente passato di guerre e distruzioni che agli occhi dei padri conciliari pareva oramai concluso in maniera definitiva. La percezione di una pace generale poté in realtà essere raggiunta solo negli anni compresi tra l'866 e l'871, quando a Benevento si insediaron stabilmente la famiglia e la corte imperiale. Non mi riferisco tanto all'azione diretta di Ludovico II, il quale tra una campagna militare e l'altra risiedette relativamente poco nella capitale longobarda, ma alla presenza della corte, che durante tutto il regno di Ludovico II in Italia ebbe un ruolo preminente sugli apparati pubblici, e, sopra tutto, all'opera concreta della moglie di questi Engelberga, che agiva nell'ambito della rinnovata affermazione della potestà imperiale sull'Italia meridionale longobarda.

Con Engelberga, infatti, per la prima volta si dette stabilità e continuità di azione alla politica imperiale in un ambito territoriale, quello longobardo meridionale, nel quale fin dagli anni della sottomissione di Arechi II a Carlomagno e del trattato sottoscritto dal figlio di questi Grimoaldo I (III) l'Impero era un'entità astratta e lontana, a cui era riconosciuta soltanto una generica alta sovranità, che si concretizzava,

<sup>77</sup> La lettera è tradata dall'Anonimo salernitano, cf. *Chronicon Salernitanum*, cit., 107 p. 106, su di essa cf. G. ARNALDI, *Impero d'Occidente e impero d'Oriente*, cit., pp. 404-24.

talvolta, unicamente con la presenza fisica di un imperatore, o di un esercito inviato da questi; a loro volta i vari contendenti sfruttavano l'imperatore come 'sponda' autorevole nelle loro lotte, ma poi all'improvviso, con l'allentarsi dell'egemonia franca, cessava di essere un 'attore' del giuoco politico del tempo. Un destino a cui fino all'866 non era sfuggito nemmeno Ludovico II. Invece, come è già stato notato, la coppia imperiale a partire dagli anni Sessanta, e in scenari diversi, si trovò a condurre la politica dell'Impero muovendosi in maniera indipendente l'uno dall'altra, anche se ovviamente solidale, con un margine concreto di manovra del tutto personale e autonomo di Engelberga negli affari di Stato. All'imperatrice spesso vennero affidate anche missioni diplomatiche – e, tanto per fare un esempio, risolutivo fu il suo intervento nella crisi romana dell'864. Proprio all'inizio degli anni Sessanta questo ruolo ricevette una sanzione istituzionale: Engelberga compare, infatti, nella documentazione con i titoli di *imperatrix, socia imperii, consors regni, adiutrix regni*.<sup>78</sup>

L'imperatrice tenne stabilmente la sua corte a Benevento, trattando e guidando in prima persona la politica imperiale, non soltanto nei complessi rapporti con i potentati meridionali, e molto stretti furono i suoi legami col vescovo di Napoli Atanasio (I), ma anche nei più vasti orizzonti carolingi, e penso alla sua mediazione a favore di Lotario con Adriano II nell'869, che portò al convegno di Montecassino del 1°

<sup>78</sup> Cf. P. DELOGU, «*Consors regni*: un problema carolingio», «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXVI (1964), pp. 92-95; proprio con Engelberga, e in occasione della spedizione militare dell'866, l'attributo di *consors regni* dell'imperatrice si accresce di nuovi e pregnanti significati politici, teorizzati dallo stesso Niccolò I. Nell'867 a Costantinopoli in occasione del concilio convocato da Fozio si stabilì che la coppia imperiale sarebbe stata acclamata con i titoli imperiali orientali e ciò alla presenza di Michele III. Certo, Fozio cercava di attrarre a sé l'imperatore d'Occidente a sostegno della sua lotta contro Niccolò I, ma dal punto di vista formale questo era proprio il riconoscimento bizantino della titolografia carolingia. Le fonti longobarde meridionali erano ben consapevoli del ruolo di Engelberga nella gerarchia imperiale: i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* nel ricordare la discesa di Ludovico II dell'866 rilevano «dictus domnus imperator Hludowicus augustus cum uxore sua pariter gloriosa Angelberga augusta Benevento properantes», cf. *Cronicae*, cit., *Prima pars*, 8 p. 10. In generale sull'istituto giuridico cf. pure C.G. MOR, «*Consors regni*: la regina nel diritto pubblico italiano dei secoli IX-X», «Arch. giur.», CXXXV (1948) pp. 7-32.

giugno di quell'anno. Il marito, impegnato sul fronte di guerra, solo saltuariamente era presente nella capitale longobarda. La zecca di Benevento batté in quegli anni dei denari i cui conii oltre a riportare da un lato la legenda «Ludovicus imp(erator)» erano segnati pure dall'altro da quella di «Angilberga imp(eratrix)». <sup>79</sup> Nella tradizione longobarda meridionale la causa indiretta delle drammatiche giornate del 10-13 agosto 871, culminate con la cattura dell'imperatore e della sua famiglia, <sup>80</sup> è stata anche l'arrogante comportamento di Engelberga e del suo seguito nei confronti dell'aristocrazia longobarda. <sup>81</sup> Inoltre, secondo Incmaro

<sup>79</sup> Cf. M. CAGIATI, *La zecca di Benevento (1916-17)*, rist. anast. Bologna 1972, pp. 114, 115; E.A. ARSLAN, *Emissione e circolazione della moneta nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Spoleto 2003, vol. II, pp. 1050, 1051 e tavv. XX, XXI; A. ROVELLI, Dns Victoria. *Legende monetali, iconografia e storia nelle coniazioni della Langobardia meridionale del IX secolo*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a c. di G. BARONE, A. ESPOSITO, C. FROVA, Roma 2013, pp. 77, 78.

<sup>80</sup> Ludovico II, sopraffatto dai Longobardi, insieme con Engelberga, Ermengarda e i pochi uomini del suo seguito che lo avevano strenuamente difeso, fu tenuto prigioniero a Benevento fino al 17 settembre. La vicenda ebbe una vastissima eco ed è ampiamente documentata; basti qui pensare che Maginardo annotò addirittura: «Cum autem falsus rumor exisset Hludovicum Italiae imperatorem ab Adalgiso duce Beneventano insidiose peremptum fuisse», *Annales Fuldenses*, ed. G.H. PERTZ, rec. F. KURZE («MGH. SS rer. Germ.»), Hannoverae 1891, p. 74.

<sup>81</sup> Per Erchemperto la causa scatenante della congiura furono l'arroganza dei Franchi e le vessazioni di costoro inflitte all'aristocrazia longobarda, sia pure a causa di un'ispirazione diabolica, *op. cit.*, 34 p. 142; l'Anonimo di Salerno riconduce arroganza e vessazioni al comportamento sprezzante di Engelberga e della sua corte a Benevento, al punto che nella torre assediata, mentre si difendeva dall'attacco dei beneventani, lo stesso Ludovico II sbottò, dicendo alla moglie: «Numquid non dudum dicebas, quia Beneventanis minime se sciunt munire clipeis? Cerne nunc eos, qualiter undique se communiunt atque ad bellum prompto animo sunt parati!», *Chronicon Salernitanum*, cit., 109 pp. 121, 122. Anche Incmaro di Reims ricorda come una nota caratteriale l'*insolentia* di Engelberga, anche se nei confronti dei *primores Italiae* e non dei beneventani, cf. *Annales de Saint-Bertin*, cit., p. 188. D'altra parte, il comportamento di Adelchi e dei suoi sodali, oltre a essere motivato da ragioni contingenti e da strategie politiche più generali, è perfettamente coerente con il suo programma e la sua ideologia di governo, formulati nel prologo delle sue leggi, cf. *Adelchis principis capitula*, cit., pp. 211-13.

di Reims, il principe Adelchi si decise all'assalto perché aveva saputo per vie indirette che Ludovico II, proprio su suggerimento della moglie, stava per deporlo e mandarlo in esilio,<sup>82</sup> evidentemente per attuare il suo disegno di formale annessione del principato. Con la presa di Bari del 3 febbraio dell'871 poteva finalmente realizzarlo, grazie all'indubbio rafforzamento che aveva raggiunto, centrando finalmente il suo principale obiettivo militare, proprio mentre si accingeva a completare l'opera e a scacciare i Saraceni anche da Taranto. Andrea da Bergamo in maniera lapidaria scrive: «ad haec victoria patrata, domnus imperator in Beneventi palatio sedebat».<sup>83</sup> D'altra parte, i timori dei Longobardi erano fondati: lo stesso Ludovico II il 14 luglio dell'869 scriveva ad Adone arcivescovo di Vienne «frater noster Lotharius nostri desiderii causa ad nos veniens nosque in Beneventanorum regno nostro requiringo visitans»,<sup>84</sup> dimostrando così di considerare il principato parte integrante dei suoi domini. Al di là, comunque, di un certo margine di fantasia nei racconti dei cronisti, o di motivazioni escatologiche (per Erchemperto la cattura di Ludovico fu un giusto castigo divino inflitto all'imperatore) non va sottovalutato l'aspetto psicologico, oltre a quello politico: i Beneventani avevano a che fare in concreto con l'imperatrice, e non con l'imperatore, e il pericolo, tangibilmente avvertito, dell'instaurarsi di una monarchia franca anche sul trono beneventano era legato proprio al concreto governo di Engelberga; a sua volta l'imperatrice era una Supponide,<sup>85</sup> figlia del conte di Parma, esponente del-

<sup>82</sup> Cf. *Annales de Saint-Bertin*, cit., p. 183.

<sup>83</sup> *Andrae Bergomati historia*, ed. G. WAITZ, *op. cit.*, 16 p. 228.

<sup>84</sup> Cf. *Epistolae Karolini aevi*, vol. IV, ed. E. DÜMLER («MGH. Epp.», VI), Berolini 1925, *Epp. variorum*, 23 p. 175. Lo stesso Adone nella sua cronaca scrive che «Ludovicus imperator ingressus Beneventum (...) pene omnia castella et oppida Beneventanorum, quae a Francis recesserant Saracenisque se iunxerant, sub ditione sua recepit» (ed. G.H. PERTZ, «MGH. SS», II, Hannoverae 1829, p. 323), dimostrando così di sapere che Ludovico II imponeva nel principato la propria sovranità col progredire delle sue vittorie. Una volontà forse intuita anche da Landolfo di Capua già nella primavera dell'866, al punto che dopo aver invitato Ludovico II a intervenire, dinanzi alla sua temibile armata tentò vanamente di opporsi, sulla questione cf. N. CILENTO, *Le origini della signoria capuana*, cit., pp. 106, 107.

<sup>85</sup> Sulla genealogia dei Supponidi cf. E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alamannen, Bayern*, cit., pp. 299-309.

la maggiore aristocrazia del Regno, e facilmente possiamo immaginare quale considerazione, o meglio disprezzo, abbia nutrito per i rissosi, infidi e provinciali Longobardi meridionali, questione che non è stata tenuta nel dovuto conto da chi di recente è tornato sulla vicenda dell'871. Ancora in occasione dell'ultima spedizione di Ludovico II nell'873 fu l'imperatrice a insediarsi a Capua e, con il sostegno del vescovo Landolfo, a garantire la sovranità carolingia su Capua e Salerno. Da ultimo, pur non interessando il nostro tema, va anche ricordato che alla morte di Ludovico II il 12 agosto dell'875 fu la stessa Engelberga a reggere le sorti del trono, cercando per giunta di impedire la successione di Carlo il Calvo, puntando su Carlomanno; né con l'incoronazione del Calvo, il giorno di Natale dello stesso anno, cessò l'attività politica della vedova di Ludovico II.

Tornando allora al concilio, bisogna sottolineare che per ovvie ragioni l'imperatore era fortemente intenzionato a mettere ordine nella Chiesa longobarda meridionale, tentando di uniformare, per quanto possibile, gli usi di essa a quelli del Regno.

Nel settembre dell'850, convenuti a Pavia vescovi e conti del Regno, Ludovico II vi aveva presenziato una sinodo,<sup>86</sup> presieduta da Angilberto (II) arcivescovo di Milano, Teodemaro patriarca di Aquileia e Giuseppe vescovo di Ivrea, abate della Novalesa e arcicappellano dell'imperatore, dove furono discussi e adottati provvedimenti per il rispetto della liturgia e la celebrazione di messe quotidiane (e non solo, dunque, nelle festività di precetto); furono prese misure per imporre costumi austeri e reprimere le abitudini di un clero 'acefalo', che non si sottometteva al proprio vescovo, oltre a curarne la preparazione e rafforzarne la disciplina; si decise di riordinare la vita dei monasteri; fu potenziato, o costituito, un reticolo pievano nelle campagne; fu disciplinata la vita dei capitoli cittadini. Altre misure specifiche furono prese per fondare xenodochi e curarne il funzionamento, per imporre la decima e una corretta amministrazione del patrimonio ecclesiastico, per limitare l'usura, per dare protezione adeguata a vedove e minori, per reprimere la stregoneria, gli usi immorali

<sup>86</sup> Cf. *Concilia aevi karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, cit., 23 p. 217. In generale sulla sinodo pavese dell'850 cf. W. HARTMANN, *Die Synoden*, cit., pp. 240-44; per una veduta d'insieme dell'Italia carolingia cf. M. RONZANI, *L'organizzazione territoriale delle Chiese*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto 2009, vol. I, pp. 208 sgg., *ibid.* per la bibliografia.

dei laici, sopra tutto nelle campagne, e dei chierici, nonché l'aberrante eccesso dei preti e monaci vaganti, non incardinati, cioè, alle loro diocesi e ai loro monasteri, che, oltre a tenere un comportamento scandaloso, ingannavano con 'inutili questioni' i 'semplici', contraddicendo, in pratica, ciò che la Chiesa predicava e disponeva. In campo ecclesiastico è proprio la politica di Angilberto (II) di Milano a trionfare allora nel Regno: il disegno, cioè, di rafforzare l'autorità dei vescovi all'interno delle diocesi e di sancire la coesione di essi, contenendo il più possibile il fenomeno delle chiese private.<sup>87</sup> Da parte imperiale proprio quel programma di governo caratterizzò tutto il regno di Ludovico II. L'imperatore basò la sua autorità anche sull'episcopato e la saldezza del tessuto diocesano divenne la chiave di volta per riorganizzare il Regno; dunque, in quest'ottica era essenziale il rafforzamento della dignità episcopale all'interno di una più generale azione moralizzatrice e disciplinare della Chiesa. Per non tacere il fatto che a Pavia nell'850 fu anche affidato ai vescovi il compito di controllo dei conti e della loro amministrazione.

Inoltre, Ludovico II non era insensibile alla questione giudaica: il capitolo XXVIII del suo rescritto dell'850, con il quale promulgò i canoni della sinodo pavese, dispose, infatti, che gli ebrei non potevano esigere *vectigalia* dai cristiani, né giudicare cause civili e criminali tra cristiani,<sup>88</sup> ribadendo così, in parafrasi, i canoni fondamentali dei concili d'età merovingica e in particolare quelli del concilio di Macôn del 581-83. In più, lo stesso imperatore il 20 luglio dell'855 decretò l'espulsione di tutti gli ebrei dai territori del Regno, sotto pena di imprigionare chi fosse rimasto al suo posto dopo il 1° d'ottobre di quello stesso

<sup>87</sup> Cf. J. FISCHER, *op. cit.*, pp. 96 sgg. e 113 sgg., P. DELOGU, *Strutture politiche*, cit., pp. 168, 169.

<sup>88</sup> *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCLIX*, cit., p. 229: «Omni ratione caret et religioni christiane noxium et contrarium noscitur, ut Iudei a christianis vectigalia exigant aut ullas civiles aut criminales causas inter christianos iudicandi locum habeant; quicumque igitur iudicarie potestatis super christianos aliquam administrationem Iudeo tractare permiserit, a christiana communionem pellatur». Va sottolineato che, oltre a promulgare i *capitula* episcopali, nell'850 Ludovico II emanò pure un capitolare e le due iniziative, collegate tra esse, sono comunemente interpretate come il programma del suo nuovo governo imperiale.

anno e sequestrarne i beni.<sup>89</sup>

Al di là dei provvedimenti specifici dell'850 e 855, è, infine, tutta la legislazione di Ludovico II a essere attenta al buon funzionamento della Chiesa, dal punto di vista dottrinario, disciplinare e patrimoniale.<sup>90</sup> D'altra parte, basta ricordare le questioni poste dal giovane Ludovico a Pavia ai suoi vescovi, convenzionalmente datate tra l'845 e l'850, preludio della sinodo successiva dell'850:

Capitula, que gloriosus imperator Hludowicus suis episcopis de statu sui regni considerare praecepit.

De conversatione episcoporum, presbyterorum et ceterorum clericorum; de doctrina et praedicatione in populo; de conscriptione librorum; de restauratione ecclesiarum; de ordinatione plebium et xenodochorum; de monasteriis virorum seu feminarum, que secundum regulam sancti Benedicti, vel ea, que secundum canonicam auctoritatem disposita esse debent; quicquid in praefatis ordinibus extra ordinem est aut per negligentiam praepositorum aut per desidiam subditorum, vehementer cupio scire, et secundum Dei voluntatem vestrumque sanctum consilium sic emendare desidero, ut in conspectu Dei nec ego reprobus sim neque vos et populus mihi commissus iram sue indignationis incurrat. Quomodo autem istud rationaliter quesitum et inventum perficiatur, vobis hoc ad tractandum ac nobis

<sup>89</sup> Cf. ed. V. KRAUSE («MGH. Capit.», II), Hannoverae 1897, 219, 2 p. 97. B.S. Bachrach collega la politica italiana antigidaica di Ludovico II, così eccentrica rispetto all'opera dei suoi diretti predecessori (in sintesi sulla politica nei confronti degli ebrei dei re e imperatori carolingi cf. dello stesso autore *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, pp. 66 sgg.), proprio alla necessità di legarsi a un papa riformatore quale Leone IV (*ibid.*, p. 122); su questi stessi temi cf., inoltre, B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., ad ind. Comunque sia, sui due provvedimenti dell'850 e dell'855 cf. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 58 e V. COLORNI, *Gli ebrei nei territori italiani a Nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 247, 248; in generale sulla normativa sinodale d'età carolingia concernente gli ebrei cf. pure W. HARTMANN, *Die Synoden*, cit., ad ind. Un passo successivo sarà alla fine del IX sec. la collezione detta *Anselmo dedicata*, redatta nell'Italia settentrionale, nella quale sono raccolti vari canoni antigidaici, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, p. 303.

<sup>90</sup> Senza dover citare specifici atti basta sfogliare i suoi capitolari ed. cit., oltre a ed. G.H. PERTZ («MGH. LL», I), Hannoverae 1835.

renuntiandum committimus.<sup>91</sup>

E questo è un programma di governo, a cui Ludovico II mantenne fede durante tutti i suoi anni di regno. Per tanto, chi avesse voluto promuovere un concilio per riordinare e riformare la Chiesa latina meridionale avrebbe potuto operare all'interno di un contesto istituzionale e politico favorevole per stabilità e, sopra tutto, sensibilità alle questioni trattate. Mentre contemporaneamente l'imperatore aveva tutto l'interesse a riproporre anche nell'Italia meridionale longobarda la politica già ampiamente sperimentata nel Regno di rafforzamento dell'autorità episcopale, e la conseguente limitazione delle chiese private e della forza disgregatrice di esse, col fine di controllare e tenere territori che sfuggivano alla sua incerta potestà.<sup>92</sup> In uno scacchiere, dove si era appena agli inizi della creazione di una rete comitale franca (tentativo precocemente fallito insieme con il più generale fallimento della politica meridionale di Ludovico II), la sovranità pubblica non scaturiva da quella imperiale e come se non bastasse i detentori di essa intrattenevano incerte relazioni personali con l'imperatore dovute ad altalenanti alleanze e occasionali sottomissioni e non a una stabile sudditanza all'interno di un quadro istituzionale ben definito.

Da parte pontificia il concilio romano del dicembre dell'853<sup>93</sup> indetto da Leone IV metteva ordine nella vita di diocesi, chiese e monasteri, ribadiva la necessità di rafforzare il tessuto pievano, prescriveva la buona tenuta di scuole ecclesiastiche, reprimeva l'immoralità di laici e chierici, accogliendo, in buona sostanza, i deliberati pavesi dell'850. Tuttavia, non penso sia corretto legare alla specifica volontà di un determinato papa l'iniziativa concreta di indire un concilio in territorio longobardo; al di là della specifica congiuntura, era oggettivo

<sup>91</sup> *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, cit., p. 209.

<sup>92</sup> D'altra parte, Adone di Vienne (†16 dic. 875) nella sua cronaca mostra di conoscere i contraccolpi dell'azione di Ludovico II: «At Ludovicus imperator ingressus Beneventum anno incarnationis Domini 868, pene omnia castella et oppida Beneventanorum, quae a Francis recesserant Sarracenisque se iunxerat, sub ditione sua recepit, et loca sanctorum quae impii Sarraceni ac perfidi christiani contaminaverant, Deo adiutore instaurando et restaurando purgavit», ex *Adonis archiepiscopi Viennensis chronico*, ed. cit., p. 323.

<sup>93</sup> *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, cit., 32 p. 308.

il generale interesse pontificio a mettere ordine nella Chiesa dell'Italia meridionale, uniformandola, per quanto possibile, a quella del Regno, al pari di quello imperiale, oltre a essere un dovere preciso dei papi dai quali dipendevano le diocesi dell'antica Italia suburbicaria, dove non erano stati ancora costituiti altri metropoliti. La novità allora consiste nella presenza a Benevento in quel torno di anni della corte imperiale e nella possibilità concreta di una collaborazione fattiva con quel potere pubblico all'interno del principato. Penso, sopra tutto, alle differenze tra il capitolo XXVIII del rescritto dell'850, dove le disposizioni prese da concili anteriori sui rapporti tra cristiani ed ebrei sono semplicemente transuntate, e il canone XI di quello meridionale dove invece sono trascritte alla lettera, non ostante evidenti anacronismi. Ciò significa che qualcuno poteva avere *in situ* una buona trascrizione sia di atti conciliari antichi, sia di quelli sinodali contemporanei, in maniera tale da disporne e non solo per una generica vicinanza geografica a Roma, o grazie ad altrettanto generici buoni rapporti che allora intercorrevano tra papa e imperatore.

Proprio in quel torno di anni dobbiamo infatti registrare anche il passaggio per Benevento di Anastasio Bibliotecario. Certo, oggi nessuno crede più che sia stato il precettore di Ermengarda,<sup>94</sup> la figlia di Ludovico II, tuttavia i suoi stretti vincoli con l'imperatore sono noti. Infatti, già nella crisi apertasi il 17 luglio dell'855 con la morte di Leone IV, Anastasio appare saldamente legato alla fazione franca, al punto che i legati imperiali cercarono di imporlo sul trono pontificio deponendo l'eletto Benedetto III – e per tre giorni nel settembre di quell'anno Anastasio si trovò a essere antipapa. Successivamente, con la morte di Arsenio nell'868 a Benevento, subito dopo la sua fuga da Roma, Anastasio, riabilitato da tempo da Niccolò I, divenne il principale sostegno romano di Ludovico II, ma, finché durò quella crisi, con molta probabilità, si rifugiò proprio a Benevento presso l'imperatore stesso. L'anno seguente fu lui a guidare la legazione imperiale a Costantinopoli, costituita anche dal cugino di Engelberga, il conte Suppone e dal

<sup>94</sup> La questione è stata risolta da G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. III, Roma 1961, pp. 30, 31, e ribadita in ID., *Anastasio Bibliotecario, antipapa*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, vol. II, p. 740, a cui rimando per i dati biografici complessivi di Anastasio e la bibliografia.

siniscalco Everardo, che trattò alla fine dell'869 il matrimonio di Ermengarda con Costantino, figlio di Basilio I, assistendo poi all'ultima sessione del 28 febbraio dell'870 dell'VIII Concilio ecumenico, il IV di Costantinopoli. Or bene, sia all'andata, sia al ritorno del suo viaggio avvenuto nel marzo dell'870, Anastasio transitò per Benevento presso la corte imperiale, portando con sé al rientro gli atti di quel Concilio. Proprio la copia che servì, grazie alla sua traduzione, a farne conoscere i canoni in Occidente,<sup>95</sup> dal momento che i legati pontifici in viaggio per Ancona furono assaliti e derubati dai pirati Narentani, anche di libri e documenti – le due delegazioni si erano separate a Durazzo, quella imperiale si era imbarcata in quel porto alla volta di Siponto, seguendo così una rotta più sicura. Ancora nell'871 Anastasio era a Napoli, quale legato apostolico, insieme con l'abate Bertario di Montecassino, messo dell'imperatore, per convincere la popolazione e il clero della città ad abbandonare Sergio II e schierarsi con il legittimo vescovo Atanasio (I).<sup>96</sup> In occasione di quella legazione, tra il 3 febbraio e prima del 10 agosto di quell'anno, Anastasio ebbe modo di incontrarsi con Ludovico II, verosimilmente a Benevento, e redigere per l'imperatore la ben nota lettera diretta a Basilio I (tràdita non a caso da una fonte dell'Italia meridionale, il *Chronicon Salernitanum*),<sup>97</sup> nella quale, oltre ad affrontare la questione della concreta alleanza tra i due imperatori, a cui teneva fortemente Ludovico II, privo com'era di una flotta, ebbe modo di teorizzare l'idea di Impero dal punto di vista carolingio, ribadendo l'assoluta legittimità di quello occidentale a fronte di quello romano di Costantinopoli. Inoltre, Anastasio era in stretti rapporti con il vescovo

<sup>95</sup> Cf. C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, «Studi mediev.», s. III, VIII (1967), pp. 59-192; *Gesta sanctæ ac universalis octavæ synodi quæ Costantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, edd. C. LEONARDI, A. PLACANICA («Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia», 27), Firenze 2012. Cf., inoltre, *Concilium Constantinopolitanum IV (869-870)*, ed. P. GEMEINHARDT, in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, edd. G. ALBERIGO, A. MELLONI, vol. II, 1, Turnhout 2013, pp. 13-48.

<sup>96</sup> Cf. G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario a Napoli nell'871. Nota sulla tradizione della «Vita Athanasii episcopi Neapolitani» di Guarimpoto*, «Cultura», 18, 1 (1980), pp. 3-33.

<sup>97</sup> La lettera è stata edita anche da W. HENZE in *Epistolæ Karolini aevi*, vol. V («MGH, Epp», VII), Berolini 1929, pp. 386-94; cf. *sup.* n. 77.

di Benevento Aione, al quale indirizzò tra l'870 e l'879 ca la traduzione latina del sermone di Teodoro Studita su san Bartolomeo, il santo apostolo protettore di Benevento, al quale il vescovo era particolarmente devoto.<sup>98</sup> Le fortune di Anastasio erano dovute essenzialmente alle sue doti intellettuali, fuori dal comune per i tempi, e alla conoscenza del greco: già a partire dall'862-63 svolgeva di fatto per Niccolò I il ruolo di segretario particolare; il 14 dicembre dell'867 Adriano II lo nominò formalmente «bibliothecarius Romanae Ecclesiae», il quale, oltre alla responsabilità della cancelleria, aveva pure il compito di custodire gli atti dei concili della Chiesa romana, i registri e i libri della biblioteca privata del pontefice. Successivamente si trovò a svolgere le sue tanto apprezzate funzioni di segretario contemporaneamente per il papa e l'imperatore. Ecco allora una ragione in più per collocare al tempo del soggiorno beneventano di Engelberga e della corte imperiale in quella città il nostro concilio: la presenza periodica di Anastasio Bibliotecario rende concretamente operativa la collaborazione tra curia pontificia e imperiale, al punto da rafforzare ulteriormente la possibilità di un inserimento nei canoni conciliari di citazioni testuali di atti più antichi tanto puntuali.

Non da ultimo, è opportuno chiarire l'identità dei vescovi meridionali, almeno di quelli che furono i principali attori del concilio beneventano. Il vescovo che ospitò l'assemblea fu certamente Aione, vescovo di Benevento, consacrato il 17 luglio dell'840 e morto nell'886;<sup>99</sup> un personaggio notevole, fratello del principe Adelchi. Nell'866 era nel consiglio di ottimati che assistette il principe a Benevento nella promulgazione delle leggi di quell'anno;<sup>100</sup> il 13 agosto dell'871 fu proprio lui, secondo Incmaro di Reims, a convincere il fratello a non uccidere Ludovico II, ma ad accettare un giuramento solenne, con il quale l'im-

<sup>98</sup> Cf. *Anastasio Bibliothecarii epistolae*, edd. R. PERELS, G. LAEHR, *ibid.*, 18 p. 441. Ovviamente era in relazione epistolare anche con Landolfo di Capua, a cui tra l'874 e l'875 spedì un'altra traduzione dal greco, *ibid.*, II p. 427. Ma cf. ora *Anastasio Bibliothecarii sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, ed. U. WESTERBERGH («Studia Latina Stockholmiensia», IX), Stockholm 1963, p. 18.

<sup>99</sup> Cf. O. BERTOLINI, *Gli «Annales Beneventani». Contributo allo studio delle fonti per la storia dell'Italia meridionale nei sec. IX-XII*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», 42 (1923), pp. 115 e 117.

<sup>100</sup> Cf. *Adelchi principis capitula*, cit., p. 212.

peratore si impegnava a non interferire più negli affari interni del principato e a non cercare in futuro vendette a causa dell'affronto subito.<sup>101</sup> D'altra parte, sono noti i suoi rapporti con lo stesso Ludovico,<sup>102</sup> come quelli, già ricordati, con Anastasio Bibliotecario. Successivamente all'871 fu Giovanni VIII il 1° febbraio dell'877 a scrivere proprio ad Aione, rendendogli merito della sua opera pastorale ed esortandolo a convincere il fratello, il principe Adelchi, a rientrare nell'obbedienza e nell'alleanza con la Chiesa romana, mutando la sua politica ostile.<sup>103</sup> Ancora, il 17 aprile dello stesso anno, rispondendo a una missiva di Aione, ribadì quanto gli aveva già scritto e lo incitò a convincere il fratello a rompere gli accordi con i Saraceni, chiedendogli per giunta di tra-

<sup>101</sup> Cf. *Annales de Saint-Bertin*, cit., p. 183. Benché questa sia una testimonianza isolata, è opportuno tenere nel dovuto conto la prassi della lotta politica nell'Italia meridionale longobarda: ogni crisi culminava con una congiura, che mirava all'eliminazione fisica dell'avversario di turno e anche quella dell'871 non doveva di certo sfuggire a questa logica. Tra l'altro, il *Rhithmus de captivitate Lhuduici imperatoris* (ed. L.A. BERTO, *Testi storici e poetici dell'Italia carolingia*, Padova 2002, p. 74) tramanda i nomi dei congiurati, o almeno di coloro che maggiormente fecero pressioni su Adelchi per indurlo a un gesto così estremo: tra essi c'era il gastaldo di Avellino Adelferio (I), che nell'895 si comportò allo stesso modo nei confronti del salernitano Guaimario I, che fu accecato in quella occasione ed ebbe salva la vita solo per l'intervento della moglie Itta e l'intercessione del vescovo Pietro, cf. M. SCHIPA, *Storia del principato longobardo di Salerno*, cit., p. 149; su Adelferio (I) cf. F. SCANDONE, *Storia di Avellino*, vol. I, II, Napoli 1948, pp. 34 sgg. Per tanto, è da ritenere probabile che nell'871 fosse stato progettato anche l'assassinio di Ludovico II durante l'assalto alla sua residenza e che grazie alla mediazione del vescovo di Benevento l'imperatore, invece, si sia salvato, per essere tenuto prigioniero con la sua famiglia fino al 17 settembre.

<sup>102</sup> Il 29 maggio dell'871 in Benevento l'imperatore concesse alla Chiesa di Benevento e proprio nella persona di Aione presule della città capitale il castello di San Michele al Monte Gargano, con tutte le consuete esenzioni fiscali e immunità, cf. *Ludovici II diplomata*, ed. K. WANNER («FISI, *Antiquitates*», 3), Roma 1994, 54 p. 172; negli anni della sua permanenza meridionale l'imperatore confermò le immunità della Chiesa di Benevento, cf. *ibid.*, 118 p. 255. Sui rapporti tra i due cf., inoltre, J. FISCHER, *op. cit.*, p. 197; P. DELOGU, *Strutture politiche*, cit., p. 174.

<sup>103</sup> Cf. *Registrum Iohannis VIII. papae*, ed. E. CASPAR («MGH. Epp.», VII, cit.), 34 p. 33, poi in P.F. KEHR, *Regesta pontificum Romanorum*, vol. I, ed. W. HOLTZMANN, Berlin 1962, *Archiepiscopus Beneventanus*, 6 p. 52.

smettere una sua missiva al primicerio e baiulo imperiale Gregorio, che guidava l'esercito greco in marcia *in partes Beneventanorum* a difesa della Cristianità, per benedire la sua impresa e chiedergli dieci chelandie da destinare a contrastare il naviglio saraceno, che infestava le coste dei possedimenti pontifici.<sup>104</sup> Ancora, Giovanni VIII nel marzo dell'879 scrisse al principe di Benevento Gaiderisi, per consolarlo dell'ennesima scorreria saracena nel suo principato,<sup>105</sup> e contemporaneamente inviò una sua missiva ad Aione per sollevarlo dalle angustie del momento, aggravate dalla morte violenta del fratello.<sup>106</sup>

Nello stesso torno di anni tra l'866 e l'871 altri due vescovi ebbero una simile posizione marcatamente filoimperiale e furono, tra l'altro, il principale sostegno di Ludovico II nell'Italia meridionale: Landolfo di Capua e Atanasio (I) di Napoli.

Del vescovo Landolfo abbiamo già detto, più volte si è appoggiato all'imperatore inseguendo i suoi sogni egemonici, e ne ha sostenuto la politica; si è visto come fu lui nell'866, insieme con Adelchi e gli abati di Montecassino e San Vincenzo al Volturno, a prendere l'iniziativa e invitare l'imperatore a intervenire di nuovo nel Mezzogiorno e dopo la crisi iniziale (l'assedio imperiale di Capua, le distruzioni perpetrate e la trasformazione del territorio)<sup>107</sup> si mantenne un fedele alleato; nell'871 fu del tutto estraneo alla congiura di Benevento. Ancora nell'873, al tempo dell'ultima campagna meridionale, sollecitata tra l'altro dallo stesso Landolfo nell'872, è a Capua che si insediò Engelberga con la sua corte e dopo la sua partenza vi rimase ancora la figlia Ermengarda. Addirittura, secondo Erchemperto, in quella occasione

Dictus cesar [Ludovico II] Landulfum in familiaritatem alliciens tertium in regno suo constituit; qua elatione innexus, archiepiscopatum totius

<sup>104</sup> *Registrum Iobannis VIII*, cit., 46 p. 44, poi in P.F. KEHR, *op. cit.*, 7 p. 52; per la lettera a Gregorio della stessa data cf. *Registrum Iobannis VIII*, cit., 47 p. 45.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 164 p. 134; alla stessa data e dello stesso tenore è pure una lettera diretta al conte Dauferio, 'consanguineo' di Gaiderisi, e genero di Adelchi, espulso da Benevento, dopo l'assassinio di quest'ultimo nel giugno dell'878, al quale il pontefice promette un cavallo, *ibid.*, 166 p. 135.

<sup>106</sup> *Ibid.* 165 p. 135, poi in P.F. KEHR, *op. cit.*, 8 p. 52.

<sup>107</sup> Sull'assedio di Capua dell'866 durato tre mesi e le conseguenze di esso cf. *Cronicae*, cit., *Prima pars*, 9 p. 12; ERCHEMPERTO, *op. cit.*, 32 p. 140.

Beneventi omni aviditate, et ut Capua metropolis fieret, quaesivit; set non Domino sinente, ad profectum minime pervenit.<sup>108</sup>

Dunque, l'incontentabile vescovo, che l'imperatore aveva già fatto «tertium in regno suo» ambiva a trasformare Capua in sede metropolitana con giurisdizione estesa a tutta la diocesi di Benevento, e questo quasi un secolo prima dell'istituzione delle arcidiocesi nell'Italia meridionale, a conferma, oltre che dei vincoli che lo legavano all'imperatore, anche della sua ambigua politica: anch'egli, in buona sostanza, tentò di servirsi di Ludovico II per soddisfare i suoi sogni egemonici.

Di Atanasio (I) sono note le relazioni con Ludovico II, e non solo di natura politica.<sup>109</sup> Il vescovo di Napoli era stato un attento riformatore della sua diocesi, in ideale sintonia con la politica imperiale, incrementando la vita spirituale e curando la formazione dei suoi chierici: aveva riorganizzato il clero, assicurando la celebrazione quotidiana delle messe in tutte le chiese cittadine e istituendo collegi di sacerdoti dotati di beni adeguati al loro sostentamento; fondò scuole per chierici; eresse un monastero a cui affidò la cura dell'antica basilica di San Genaro fuori le mura; istituì gli ebdomadari della Stefania con il compito di celebrare ogni giorno le messe nella Cattedrale;<sup>110</sup> aprì uno xenodochio per poveri e pellegrini; istituì una regola per gli eremiti dell'isolotto del Salvatore e li riunì sotto l'autorità di un abate. Di rilievo furono le sue numerose missioni diplomatiche presso la corte di Ludovico II e la sua *familiaritas* con la coppia imperiale, al punto che è stata avanzata la fondata ipotesi che fosse proprio lui il colto precettore di

<sup>108</sup> *Ibid.*, 36 p. 148.

<sup>109</sup> Cf. G. ARNALDI, *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età postcarolingia*, in *Vescovi e diocesi*, cit., pp. 33 sgg. Per Cassandro (*op. cit.*, p. 466) fin dall'866 Atanasio (I) era nella *familiaritas* di Ludovico II.

<sup>110</sup> A riguardo il biografo del santo vescovo sottolinea proprio il rispetto degli usi romani, scrivendo: «zelo fretus divino, constituit sacerdotes hebdomadarios in ecclesia Domini Salvatoris, quae Stephania vocatur, qui in ea continuis diebus publicam missam celebrarent, sicut mos est Ecclesiae Romanae, in qua etiam ad eorum sumptus necessarios, rerum distribuit opes», *Vita et translatio s. Athanasii Neapolitani episcopi* (BHL 735 e 737) sec. IX, ed. A. VUOLO («*FISI, Antiquitates*», 16), Roma 2001, 4 p. 127.

Ermengarda.<sup>111</sup> La sua autorità e la sua posizione, a capo di una fazione cittadina antisaracena ostile al duca, furono tali da indurre il nipote Sergio II nell'870 prima ad arrestarlo e poi, una volta liberato dopo vari tumulti cittadini e rifugiato nell'isolotto del Salvatore, ad assediare per catturarlo nuovamente, rompendo così l'alleanza con Ludovico II, pur di avere il completo controllo della città e del ducato. La reazione dell'imperatore fu immediata: un corpo di spedizione franco devastò il territorio del ducato, mentre una flotta amalfitana ai suoi ordini batteva la flotta ducale nel golfo di Napoli, liberando Atanasio (I), il quale poi riparò proprio a Benevento fino all'agosto dell'871. La missione di Anastasio Bibliotecario e Bertario a Napoli, già ricordata, mirava a convincere i riottosi Napolitani a rientrare nella comunione della Chiesa, accettando Atanasio (I) come legittimo vescovo della città. Successivamente fu proprio Atanasio (I) a indurre Ludovico II a rinunciare ai suoi risentimenti antilombardi e, vincendo le resistenze dell'imperatore, lo convinse a organizzare la sua ultima spedizione meridionale.

Ebbene, tirando le somme, sembra di poter affermare che il nostro concilio con molta probabilità si tenne a Benevento nel torno di anni compreso tra il dicembre dell'866 e l'agosto dell'871, quando la stabilità e la pace raggiunte, sancite dalla presenza della corte imperiale e dei suoi chierici, inducevano i vescovi meridionali a ritenere di poter o dover finalmente riorganizzare le proprie Chiese, allineandosi alla politica ecclesiastica pontificia e imperiale. La riunione fu indetta grazie all'autorità, da tutti riconosciuta, del vescovo Aione, alla quale contribuirono in maniera determinante certamente Atanasio (I) di Napoli e Landolfo di Capua, oltre ad altri presuli di cui ignoriamo l'identità.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Cf. F. BOUGARD, *Ermengarda*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLIII, Roma 1993, pp. 214-18. D'altra parte la sua *Vita* ricorda come in occasione della campagna dell'866 «hic venerandus vir pro suorum civium salute frequentissime adiit caesarem celsitudinem», *Vita et translatio s. Athanasii*, cit., 5 p. 130, e più avanti con riferimento alla coppia imperiale: «Hic promeruit penes virum et coniugem singularem familiaritatis locum habere, adeo ut illius praecibus sacris certatim se commendare satagerent», *ibid.*, p. 131. La *familiaritas* di Atanasio (I) con Ludovico II è attestata anche da Giovanni Diacono, cf. *Iohannis gesta episcoporum Neapolitanorum*, cit., 64 p. 435.

<sup>112</sup> Ovviamente un qualche ruolo nella decisione di riunire i padri conciliari dovette averlo anche l'abate Bertario di Montecassino, che in quegli anni

Quanto alla sinodo successiva, quella trädita dal ms. cassinese 439, è difficile credere che essa sia la semplice applicazione all'interno dei confini di una diocesi minore ben delimitata dei canoni conciliari deliberati in precedenza e anche in questo caso è opportuno esaminare da vicino il dettato sinodale.

Il primo canone è utile per stabilire la cronologia e il sito della riunione:

Primo capitulo ponitur quod et vos scitis; quoniam sacri canones statuunt bis in anno concilia fieri quo omnis utilitas et bona operatio acciperet robor et incrementum et omnis malignitas corripereetur et aemendaretur caelerius, ne ordo ecclesiasticus in aliquo esset conversus et conturbatus. Sed quia pro qualitate temporis huius duo non valemus, sollicitate caelebramus saltem concilium annualiter unum, ne penitus sacræ legis transgressores videamur sententiamque damnationis proinde recipiamus utpote terminos patrum non custodientes.<sup>113</sup>

Sono palesi qui due elementi: le difficoltà dei tempi e l'impossibilità, a causa di essi, di ottemperare all'obbligo sancito dal concilio di Antiochia del 341 (can. 20) di riunire due volte all'anno una sinodo, ripreso dal canone III della *Collectio Vetus Gallica*.<sup>114</sup> Or bene, il canone 20 di Antiochia era stato, come si è già detto, esplicitamente richiamato nel I canone del precedente concilio di Benevento dell'866-71, nel quale si fissava proprio l'obbligo di indire due riunioni sinodali all'anno. Nella sinodo successiva si giustifica la mancata ottemperanza di questa decisione conciliare con ragioni contingenti. D'altra parte, scorrendo i vari canoni si respira un'atmosfera di insicurezza esistenziale, di forte disagio, che condiziona l'azione pastorale, resa per giunta assai incerta da un clero avido e scandaloso in una mutata e degradata congiuntura politica, richiamata dall'accorato prologo.<sup>115</sup> In più, come è già stato notato, il canone VII si apre con un esplicito riferimento al precedente concilio

era in stretto contatto con l'imperatore; una sua visita a Benevento è testimoniata proprio dai *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, cf. *Cronicae*, cit., *Prima pars*, II p. 12.

<sup>113</sup> *Capitula episcoporum*, cit., p. 323.

<sup>114</sup> Cf. H. MORDEK, *op. cit.*, p. 367.

<sup>115</sup> *Capitula episcoporum*, cit., pp. 321-23.

(«Septimo statutum est ut iuxta decreti alterius concilii» etc.)<sup>116</sup> e mancano in questi stessi atti tutti i riferimenti a realtà istituzionali estranee alla Chiesa longobarda meridionale, che caratterizzavano invece il concilio anteriore.

Un altro canone va riletto con attenzione ed è il IX:

Nono statuimus et interdicimus, ne quis vestrum – tam de uxoris clericis dicimus quam de sacerdotibus – quasi licite et sine offensa se habere confidat in suo famulatu feminam emptam aut ex iure parentum sibi pertinentem, cum qua forsitan misceatur, quasi nulla offensus sit, quia eius fuerit qualitercumque ancilla. Cum intemperantia carnis ita misceatur in ea velut in libera nullaque sit discretio peccati in condicione personarum. Procul dubio, si talis commixtionis nulla esset repraesensio, pauci remanerent, qui quomodocumque ancillam sibi non acquirerent, cum qua licite cubarent assidui. Sed talem legem et consuetudinem Agareni custodiunt, quam eis suus pseudopropheta Muameth, qui corrupto nomine Machameta vocatur, tradidisse dicitur ut ancilla qualitercumque acquisita, licite utantur. Vos autem monemus ab huiusmodi consortiis fieri alienos [...], qui christiano vocabulo et ecclesiastico honore insigniti estis, ne participes efficiamini illis, quos in malo opere imitari volueritis, nostraque interim sententia feriamini, quia tantum nefas impunitum esse non poterit.<sup>117</sup>

Nel canone gli usi immorali del clero sono esplicitamente collegati a una consuetudine musulmana che avrebbe potuto influenzare negativamente la vita e le abitudini dei chierici; si vieta, per tanto, tale pratica, al pari di ogni altro rapporto con gli Agareni. Anche questo è un segno della crisi congiunturale, certo. Tuttavia, va osservato che qui non è in discussione la possibilità di commistione causata soltanto da un avvenimento ben determinato, la stabile conquista saracena, cioè, di un territorio cristiano, e, dunque, da influssi diretti legati alla vicinanza di una realtà istituzionale musulmana strutturata del tipo dell'emirato di Bari (già caduto nell'871), o di centri, come Taranto o Amantea, rimasti ancora saldamente in mano musulmana dopo la stessa capitolazione dell'emiro di Bari, o di un qualche insediamento costiero, oppure la

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 326.

presenza contingente entro i confini urbani di mercenari Saraceni assoldati nel corso di una qualche ben delimitata crisi militare. Ciò che preoccupa il legislatore è una consuetudine che si è stabilita tra le due parti nel corso del tempo, a causa di traffici e relazioni continue di antica data, durature nel tempo. In effetti, le occasioni di incontro e conoscenza reciproca erano molteplici, economiche, sociali e culturali, in termini antropologici. La violenza militare, le razzie, le profanazioni, le deportazioni di schiavi cristiani sono l'aspetto più tragico e drammatico di questa realtà, quello che per ovvie ragioni i cronisti percepivano e registravano con passione nei loro scritti, facendo degli Agareni uno strumento dell'ira divina, ma non l'unico. La guerra, certo non quella totale a noi contemporanea, finiva anche per mettere in contatto uomini che altrimenti si sarebbero ignorati,<sup>118</sup> ben oltre le relazioni politico-militari o diplomatiche di vertice, gli accordi e i trattati tra le due parti, gli scambi storico-artistici, oppure i traffici dei mercanti, che riguardavano comunque pochi e circoscritti ambienti.<sup>119</sup>

<sup>118</sup> Spostandoci in tutt'altro scacchiere ed età, è significativo che Benjamin Z. Kedar (*L'appel de Clermont vu de Jérusalem*, in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade*, Roma 1997, p. 289) abbia potuto individuare la testimonianza di uno scambio intellettuale tra un Crociato e un ebreo nel bel mezzo delle stragi e del saccheggio seguiti alla presa di Gerusalemme del 1099.

<sup>119</sup> Sulla necessità di esaminare contemporaneamente su diversi piani la presenza saracena nell'Italia meridionale longobarda, oltre a quello più immediatamente percepibile politico-militare degli indomiti razziatori e profanatori, su cui è vasta la bibliografia, e di individuare nelle fonti le tracce, per quanto labili, di scambi e condizionamenti esistenziali reciproci concreti, al di là dei rapporti politici, commerciali o di generici influssi tra le due civiltà, cf., in generale, G. MUSCA, *op. cit.*, e per l'area di nostro specifico interesse S. PALMIERI, *Un esempio di mobilità etnica altomedievale: i Saraceni in Campania*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, cit., pp. 597-627. Non coglie questa possibilità di diversificazione dell'analisi congiunturale offerta dalle stesse fonti letterarie latine L.A. BERTO, *I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secoli IX-X)*, in *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare*, a c. di M. MESCHINI, Milano 2001, pp. 3-28. Sulle diverse tipologie letterarie, cronachistiche e agiografiche, sopra tutto greche, nell'ambito di una ricerca comparativa si è soffermato S. EFTHYMIADIS, *Chrétiens et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle). Essai d'étude comparée*, in *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches*, dir. par A. JACOB, J.-M. MARTIN, G. NOYÉ, Roma 2006, pp. 589-618. Più di recente ha posto con

La stessa *Divisio* dell'848/49, con l'intento di evitare ulteriori danni, vietava al cap. XXIV ogni futura alleanza con i Saraceni; ma, sopra tutto, in essa Radelchi si impegnava solennemente a espellerli, con la sola eccezione di coloro che si erano convertiti ai tempi del principe Sicone (817-32) e del figlio di questi Sicardo (832-39) e non erano ritornati alla loro antica fede:

Et amodo nullum Sarracenum in meum vel populi ac terre mee adiutorium seu amicitiam habere querimus, tam de his qui in omni provincia Beneventani principatus sunt, quam et de illis qui extra omnem Beneventanam provinciam sunt, et numquam eos contra vos irritans irritare faciam, et nullum eis adiutorium impendam vel impendere faciam, et adiuvo vos absque omni iniusta dilatione usque ad summam virtutem sicut melius potuero cum populo mee partis, ut pariter expellamus de ista provincia nostra omnes Sarracenos quomodocumque potuerimus; et amodo, ut dictum est, nullum Sarracenum recipiam vel recipere permittam, preter illos qui temporibus domni Siconis et Sicardi fuerunt Christiani, si magariati non sunt.<sup>120</sup>

Dal che è evidente che nei decenni precedenti, quando i vari contendenti dello scacchiere avevano utilizzato mercenari Saraceni, alcuni di essi, indipendentemente dagli avvenimenti politico-militari si erano stabilmente installati nel principato di Benevento, al punto che alcuni si erano convertiti e, dunque, nell'848/49 non erano più nella condizione di essere espulsi.<sup>121</sup>

forza la questione K. WOLF, *Auf dem Pfade Allahs*, cit., in cui censisce le varie, e note, testimonianze della presenza saracena nell'Italia meridionale, senza tuttavia spiegare come la sua proposta metodologica di analisi transculturale possa essere concretamente verificabile nello studio storico – a meno di non pensare che essa sia un dato presupposto a causa della sola presenza di minoranze linguistiche e religiose e che si riduca al semplice accertamento dell'esistenza di esse – e senza definire gli eventuali condizionamenti reciproci, che, invece, presume. Successivamente la stessa Wolf ha ribadito perentoriamente il principio del metodo transculturale, ma a mo' di introduzione a un saggio di storia politica, nel quale non mi pare che venga applicato, cf. *Gli hypati di Gaeta*, cit.

<sup>120</sup> J.-M. MARTIN, *Guerre, accords et frontières*, cit., 4 p. 212.

<sup>121</sup> Non penso che la lettura di questa stessa fonte fatta da B.Z. Kedar (*Crociata e missione. L'Europa incontro a l'Islam*, 1984, trad. it., Roma 1991, p. 22) sia pertinente; molto probabilmente doveva trattarsi di sbandati che si erano integra-

All'opposto non mancano di certo le testimonianze di cristiani che erano passati al campo avverso. Un esempio assai noto e clamoroso, ma più tardo, in terra bizantina, in Lucania, è quello di Luca, ricordato nel 1001/02 dal catepato d'Italia Gregorio Tarcaniota come *kafir* e apostata, il quale, dopo essersi convertito, si era messo a capo di una banda, forse di Agareni e di altri greci rinnegati come lui, e aveva fissato la propria base a Pietrapertosa, saccheggiando e occupando poi anche Tricarico.<sup>122</sup> Similmente, nell'867 a Benevento va segnalato in un precetto di Adelchi un tal Erchemperto che era fuggito *ad Sarracenos*, mentre nell'899 Guaimario I di Salerno dà notizia di un tal Lupo che «cum Sarracenis ambulavit et pactuotes fuit». Nelle carte del principato salernitano tra il IX e il X sec. è attestato come antropónimo di cristiani *Sarracinus*, oppure il soprannome altrettanto eloquente di *qui dicitur, qui nuncupatus est Sarracinus*, portato da chi con molta probabilità aveva avuto a che fare in qualche modo con essi, oppure era un musulmano convertito, mentre nell'XI secolo questi stessi nomi e soprannomi sono riferiti unicamente alla generazione precedente.<sup>123</sup> La medesima antroponomia è largamente diffusa a Napoli, con la stessa cronologia; ma si sa che agli occhi dell'esterrefatto Ludovico II la città *videatur esse Panormus vel Africa* e, quel che è peggio, non ostante tutti gli sforzi profusi, continuava a fornire ai

ti nel principato, abbandonando il mestiere delle armi, dedicandosi ad altre attività e forse sposando donne cristiane, anche se Radelchi temeva il rischio di apostasia, sempre possibile a causa della presenza di altri musulmani in armi.

<sup>122</sup> Il catepato dovette intervenire dopo che la crisi fu risolta, proprio per ridefinire i confini del territorio di Tricarico devastato dalla banda di Luca, che si era impossessata dei beni terrieri del distretto, cf. A. GUILLOU, W. HOLTZMANN, *Zwei Katepansurkunden aus Tricarico*, «Quellen u. Forsch.», 41 (1961), 1 p. 12; ma su tutta la vicenda cf. pure A. GUILLOU, K. TCHÉRÉMISSINOFF, *Note sur la culture arabe et la culture slave dans le katépanat d'Italie (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Âge, Temps modernes», 88, 2 (1976), p. 680.

<sup>123</sup> Per tutte queste testimonianze cf. S. PALMIERI, *Un esempio*, cit., pp. 607, 608 e 615. Singolare è poi una testimonianza gaetana di un accordo stragiudiziale del febbraio del 945, nel quale il vescovo Marino, dopo varie liti, si impegna a rispettare la proprietà di una terra di due abitanti di Gaeta, che anteriormente era stata acquistata dai loro parenti dai Saraceni (*Codex diplomaticus Cajetanus*, t. I, Montis Casini 1887, XLVIII p. 80). Probabilmente questa è solo una giustificazione posticcia del possesso, in assenza di documentazione scritta.

Saraceni *arma et alimenta et cetera subsidia*.<sup>124</sup> Tornando a Salerno, dobbiamo registrare il curioso e pacifico incontro per le vie della città del principe Guaiferio (861-80) con il saraceno Arrane narrato dall'Anonimo di Salerno, nonché la sorprendente testimonianza del X sec. di al-Mas'udi, che, in maniera del tutto infondata, fa di Salerno una città musulmana al pari di Bari e Taranto.<sup>125</sup>

Leone Marsicano, narrando dell'insediamento saraceno del Garigliano, osservava amaramente che «pro innumeris iniquitatibus nostris per quadraginta ferme annos degentes innumerabilia circumquaque mala gesserunt multumque christicolarum sanguinem effuderunt».<sup>126</sup> Tuttavia, Liutprando da Cremona ha lasciato una memoria di questo stanziamento più simile a quella di un centro abitato fortificato,<sup>127</sup> popolato anche da donne e bambini, oltre che da prigionieri in attesa di riscatto,<sup>128</sup> che non

<sup>124</sup> S. PALMIERI, *Un esempio*, cit., pp. 622 e 624. D'altra parte, Napoli era anche universalmente nota nel mondo arabo per la sua produzione ed esportazione di panni di lino e in tal senso la testimonianza di Ibn Hawqal è inequivocabile, *ibid.*, p. 623. In generale sul commercio del lino a Napoli cf. ora A. FENIELLO, *Per la storia del commercio mediterraneo del lino. Il caso napoletano (X-XV secolo)*, «Arch. stor. ital.», CLXXI (2013), pp. 3-18, *ibid.* per la bibliografia.

<sup>125</sup> Ci siamo già soffermati su queste due testimonianze in *Un esempio*, cit., p. 609.

<sup>126</sup> *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN («MGH. SS», XXXIV), Hannoverae 1980, I, 43 p. 114.

<sup>127</sup> Michele Amari sosteneva che «il campo del Garigliano cominciava a prendere aspetto di città: aveanlo rafforzato di ripari e torri; vi tenean le donne, i figliuoli, i prigionieri, il bottino», *op. cit.*, vol II, p. 191. Tuttavia, se Liutprando ha lasciato memoria di una generica *munitio* in cima alla collina occupata dai Saraceni (cf., *inf.*, n. sg.), Benedetto di Sant'Andrea del Soratte, invece, sapeva che gli Agareni arrivati sulla riva del fiume «apprehenderunt turres, et facta est eorum habitatio ceperunt tota Campania ferro, igne vastare», *Il Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte*, ed. G. ZUCCHETTI («FISI», 55), Roma 1920, p. 153, quasi a intendere che occuparono strutture già esistenti, ma probabilmente in piano e non sulla cima della collina.

<sup>128</sup> Non penso che tutti siano da considerarsi dei prigionieri, al pari di quelli in attesa di riscatto o di essere deportati come schiavi, più probabilmente queste erano donne cristiane, forse anch'esse rapite, che qui sembrerebbero nella condizione di essersi unite ai razziatori; i bambini ricordati allora potrebbero essere i loro figli, cf. *Antapodosis*, ed. P. CHIESA («CC. Continuatio Mediaevalis», CLVI), Turnholti 1998, II, 44 p. 53. Ciò che comunemente è definito come il *ribat* del

a un campo temporaneo, un ricetto di soli guerrieri avidi di preda, utile a ripararsi tra una razza e l'altra e custodirvi il bottino in attesa di trasbordarlo nei porti di provenienza. Penso che ciò sia dovuto all'eccezionale durata dell'insediamento stesso, dall'883 al 915, e dunque alla necessità di uno stanziamento più stabile.<sup>129</sup> Inoltre, lo stesso Liutprando riteneva

Garigliano, che resse per un arco di tempo così ampio, era assai probabilmente un campo fortificato munito di palizzate, dotato di torri di avvistamento e altre munizioni difensive di legno, il cui punto eminente era costituito dalla sommità del Monte d'Argento tra il Garigliano e *Minturnae*, secondo uno schema insediativo dei *ribatat* costieri mediterranei ricorrente, il cui punto di forza era, infatti, costituito da un rilievo immediatamente a ridosso della costa. Esso durante la nota battaglia del 915 fu incendiato, ma aveva propaggini fortificate articolate, che giungevano fino all'anfiteatro romano della stessa *Minturnae*, trasformato così in una sorta di fortezza sulla costa a guardia di quell'approdo fluviale e della via fluviale, che giungeva fino al porto di Suio. È priva di fondamento documentario, se non basata sull'auspicio di futuri scavi archeologici, l'ipotesi che colloca, invece, il campo del Garigliano su un'altura vicino alle terme di Suio, in posizione più avanzata verso il confine longobardo, ma più distante dalla costa, raggiungibile dal mare navigando lungo il Garigliano fino a Suio, cf. il racconto annalistico, fondato in larga parte su documentazione settecentesca falsa, di S. DEL LUNGO, *Bahr 'as Shâm. La presenza musulmana nel Tirreno centrale e settentrionale nell'Alto Medioevo*, Oxford 2000, p. 37, dove riprende una tesi di R. TUCCARONE, *op. cit.*, p. 116, il quale però ipotizza pure l'esistenza di un secondo campo fortificato sul Monte d'Argento, *ibid.*, p. 121.

<sup>129</sup> Ciò stride apparentemente con la testimonianza di Ibn Hawqal. Il viaggiatore arabo, che negli anni Settanta del X sec. non visitò l'Italia meridionale peninsulare, ma la Sicilia, ci ha lasciato una singolare testimonianza di qual genere di avventurieri popolasse i *ribatat* musulmani siti sulle sponde del Mediterraneo, ricettacolo di predoni pronti a ogni avventura e iniquità, prendendo a esempio quelli ubicati intorno a Palermo, che vide, posti dunque, come era di norma, sui confini del mondo islamico con la cristianità, cit. in S. PALMIERI, *Un esempio*, cit., pp. 599, 600. Non credo, come vuole, invece, A. Feniello, che la testimonianza di Ibn Hawqal sia inficiata dalla sua istintiva avversità e repulsione per i musulmani siciliani (*Sotto il segno del leone*, cit., pp. 42, 48, 59); né, tanto meno, che i *ribatat* fossero popolati solo da fedeli e devoti musulmani (*ibid.*, pp. 60, 61), i quali non per questo erano meno pericolosi per i cristiani del tempo, quando su quiete terre si abbatteva la loro violenza o avevano qualche scrupolo morale nei confronti degli 'infedeli' che combattevano, quando muovevano le loro spedizioni predatorie (e basta ricordare, per fare un esempio noto, ciò che sulla guerra santa scriveva il predicatore Ibn Nubata, morto nel 985, cf. A.A. VASILIEV, *op. cit.*, vol. II, éd.

che tutte le città dell'Italia meridionale longobarda e bizantina fossero state occupate, proprio mentre i Saraceni si fortificavano nei pressi del Garigliano, e che in esse si fosse stabilito un curioso condominio:

Eodem tempore Saraceni ab Africa ratibus exeuntes Calabriam, Appuliam, Beneventum, Romanorum etiam poene omnes civitates ita occupaverunt, ut unamquemque civitatem mediam Romani obtinerent, mediam Africanam.<sup>130</sup>

Anche a Oppido, Taranto e Vasto abbiamo memoria tra X e XI sec. di cristiani con nomi arabi.<sup>131</sup> Tra l'880 e l'886 il patriarca Fozio rispose ad alcuni quesiti dell'arcivescovo di Reggio di Calabria Leone, concernenti le procedure per impartire il battesimo nelle zone occupate dai 'barbari' e rimaste prive di clero, le disposizioni da prendere nei

par M. CANARD, Bruxelles 1950, p. 294). C'è da dire, tra l'altro, che il processo di trasformazione dei *ribatat* in conventi di mistici inizia in Oriente soltanto nella seconda metà dell'XI sec. Le terre dell'Italia meridionale erano infatti considerate *dar al-Harb*, il territorio di confine, cioè, dove era lecito e obbligatorio scatenare periodicamente devastazioni e violenze. Dunque, allora, come ancor oggi accade per chi aderisce al *daesh*, o ad altre organizzazioni banditesche espressione della violenza del *jihad* dell'islam contemporaneo, i devoti che attuano i precetti islamici si confondono con i fanatici, i sadici sanguinari, i pervertiti sessuali, i trafficanti della peggiore risma, con ogni genere di avventurieri in cerca di facili e immediati guadagni, sbandati e rinnegati che credono di dare così un senso alla loro oscura esistenza, per lo più alla ricerca di facili guadagni terreni e violente scorciatoie per il loro paradiso, proprio nel senso della testimonianza di Ibn Hawqal. In più, come opportunamente ha sottolineato M.G. Stasolla, la massa militare dei musulmani che hanno imperversato nell'Italia peninsulare dal IX sec. in avanti era costituita da berberi di recente islamizzazione, considerati sudditi di seconda categoria negli emirati d'Africa e di Sicilia, i quali «cercavano (...) non tanto l'attuazione di un dovere religioso (...), quanto piuttosto l'utile immediato, il bottino, l'affermazione di se stessi che non era possibile nelle terre d'origine», art. cit., p. 81. Ebbene, nel caso specifico del campo del Garigliano il fatto che l'insediamento sia diventato nel tempo tanto stabile da apparire a Michele Amari quasi un embrione di città non deve farci dimenticare la peculiarità guerriera dei suoi abitanti, che con la guerra e le razzie si sostentavano e mantenevano di necessità i contatti con gli altri Saraceni presenti nell'Italia meridionale.

<sup>130</sup> *Liudprandi Cremonensis antapodosis*, ed. cit., II, 44 p. 53.

<sup>131</sup> Cf. S. EFTHYMIADIS, art. cit., p. 592.

confronti delle mogli di preti e diaconi violentate dagli Agareni, la necessità di battezzare i neonati saraceni, se le madri lo avessero chiesto, esortandole poi ad assicurare un'educazione cristiana ai loro figli, l'obbligo di trovare il modo di portare l'eucaristia ai prigionieri cristiani, anche servendosi di donne, siano state esse diaconesse oppure no, e il perdono e l'ammissione all'eucaristia dei bambini depravati dai cattivi costumi dei Saraceni.<sup>132</sup> Questioni che sorgono dunque in un territorio stabilmente occupato da musulmani (dove non risiedono solo dei guerrieri, ma intere famiglie, anche se è più probabile che le donne che chiedono di battezzare i propri figli siano state cristiane calabresi razziate e finite spose, forzatamente o no, di musulmani) e che impensieriscono l'arcivescovo Leone, proprio mentre a Benevento una sinodo diocesana affrontava problemi connessi alla frequentazione con i musulmani e alla nefanda influenza dei loro costumi sui chierici.

Inoltre, proprio a Reggio di Calabria l'emiro di Palermo al-Hasan nel 952/53 in occasione di una tregua vi eresse, al centro della città, una moschea con un minareto, ordinando di non impedire ai musulmani di frequentarla e che se vi fosse entrato un prigioniero musulmano, anche se apostata, convertito cioè al cristianesimo, vi rimanesse sicuro, di proibire l'ingresso ai cristiani, né, tanto meno, di vietare l'appello quotidiano del *muezzin* alla preghiera, minacciando che se fosse stata sottratta una sola pietra dall'edificio, avrebbe distrutto tutte le chiese di Sicilia e d'Africa.<sup>133</sup> Costruire una moschea al centro di quel capoluogo fu di certo una manifestazione di potere dell'emiro, iniziativa che tra l'altro rientrava nelle sue prerogative istituzionali, il quale evidentemente pensava di insediarsi stabilmente sulle coste calabresi, ma anche

<sup>132</sup> Cf. A. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'Alto Medio Evo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1972, vol. II, p. 508; J.-M. MARTIN, *Léon, archevêque de Calabre, l'Église de Reggio et la lettre de Photius (Grumel-Darrouzès n° 562)*, in *Eupsychia. Mélanges offerts à Hélène Abrweiler*, Paris 1998, vol. II, p. 488; su questa stessa lettera cf. di recente pure A. FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, cit., pp. 112-14.

<sup>133</sup> Ibn al-Hatir ha lasciato memoria delle imprese di al-Hasan a Gerace e Reggio di Calabria nell'952/53, cf. A.A. VASILIEV, *op. cit.*, vol. II, p. 159. L'edificio non durò a lungo, la così detta *Cronaca siculo saracena di Cambridge* ricorda infatti al 955/56 la distruzione della moschea, dopo la presa bizantina della città, *ibid.*, p. 106.

il segno dell'esistenza di un popolamento stabile di musulmani, sia pur esiguo, che non doveva essere costituito soltanto dai suoi guerrieri, in quegli anni tra l'altro in perenne movimento, oppure dai 'prigionieri' esplicitamente ricordati nel suo proclama. D'altra parte, sappiamo che Reggio di Calabria e il territorio di essa ancora nell'XI secolo erano abitati da musulmani, e nelle stesse zone, ma a metà del XII sec., si trovavano ormai solo dei convertiti, che si erano sposati con donne cristiane e qualcuno era riuscito a diventare perfino prete ortodosso.<sup>134</sup> Anche Amato di Montecassino sapeva che Reggio di Calabria era abitata da Saraceni e cristiani, che, tra l'altro, combatterono insieme per il Guiscardo contro i 'pagani' di Sicilia.<sup>135</sup>

Nel mezzo delle violenze che negli anni Quaranta del X sec. devastavano le Calabrie, al punto che la sola Rossano poteva resistere agli Agareni, per la possenza delle sue mura di certo, ma, sopra tutto, secondo l'agiografo, per l'intervento miracoloso della Vergine, san Nilo fu il protagonista di una singolare avventura: messosi in viaggio per raggiungere il monastero di S. Nazario, lungo la strada si imbattè in una banda di Saraceni, i quali, tirate le barche a secco, in attesa del vento favorevole, si riposavano sdraiati all'ombra di un bosco. Il Santo si spaventò molto, perché, non ancora monacato, era vestito di abiti preziosi e temeva di essere aggredito e derubato o, peggio, catturato, ma non ostante le sue paure intavolò una quieta discussione con uno di questi predoni, che l'inseguì poi per donargli dei viveri, mentre Nilo, paralizzato dalla paura, pensava che lo cercasse per finirlo. L'agiografo presenta tutta l'avventura come un miracolo premonitore, ma anche questo è un segno di come nel bel mezzo di una scorreria si potessero stabilire rapporti non violenti con degli Agareni.<sup>136</sup> La *Vita* di san Vitale

<sup>134</sup> Cf. A. GUILLOU, *Italie méridionale byzantine ou byzantins en Italie méridionale?*, «Byzantion», XLIV (1974), p. 156.

<sup>135</sup> AMATO DI MONTECASSINO, *Storia de' Normanni*, a c. di V. DE BARTHOLOMAEIS («FISI», 76), Roma 1935, V, II p. 234.

<sup>136</sup> Cf. l'ed. del *Bios* a c. di G. GIOVANNELLI, Grottaferrata 1972, 6 pp. 51, 52 e la traduzione italiana *Vita di s. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*, a c. di ID., Grottaferrata 1966, 6 pp. 18-20. Un altro episodio del *Bios* è degno di nota: tre monaci vennero catturati da razziatori musulmani e condotti in schiavitù a Palermo; Nilo scrisse all'emiro per riscattarli inviando dei doni, che gli vennero restituiti accompagnati da una lettera di invito a trasferirsi in Sicilia, cf.

di Castronuovo (†994) registra tra i vari miracoli del santo uno concernente una banda di Saraceni. All'avvicinarsi del nemico i monaci fuggono, tranne Vitale; il monastero era privo delle ricchezze che i razziatori speravano di trovarvi e decisero di decapitare il santo monaco, ma il Saraceno, che avrebbe dovuto ammazzarlo, al momento di levare la spada fu avvolto da una nube e colpito dalla folgore; cadde così ai piedi del monaco, che compì un miracolo, rianimandolo con il segno della Croce, al che tutti i Saraceni si prostrarono ai suoi piedi, chiedendo il suo perdono. A questo punto Vitale tenne una predica e si fece promettere solennemente dai presenti che non avrebbero più combattuto i cristiani.<sup>137</sup> Anche questa è un'ennesima prova della santità del monaco, ma è singolare che il miracolo avvenga con la forza della parola e dei gesti e non con le armi dei cristiani o delle schiere celesti. Si tratta di una vicenda che stride fortemente con l'impresa di san Luca di Dèmena del 976 ca, quando egli stesso armò i suoi monaci e li guidò in battaglia alla vittoria *crucisque signo munitus* e apparve ai Saraceni terrorizzati dalle folgori divine su un cavallo 'candidissimo', sostenendo il combattimen-

ed. cit., 70, 71, pp. 110, 111 e trad. cit., 70, 71, pp. 86-88.

<sup>137</sup> *Vita s. Vitalis abbatis*, in *Acta sanctorum*, Mar. II, Parisiis et Romae 1865, 14 p. 31. Su questa vita cf. G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, «Byzantion», XXIX-XXX (1959-60), pp. 125-30. Va sottolineata la singolarità delle esperienze di Nilo e Vitale; di certo potrebbero non essere considerate eccezionali, se si pensa a sant'Elia il Giovane (823-903), che ha predicato tra i musulmani, tra costoro ha fatto miracoli, e molti ha convertito (cf. *ibid.*, pp. 95-109), tuttavia, la sua opera di evangelizzazione non si svolse in Italia, ma in Nordafrica e in Medio Oriente, cioè, in uno stabile contesto istituzionale musulmano, popolato anche da cristiani, a differenza degli altri due santi monaci che invece si trovarono a operare in una terra devastata dal *jihad*. D'altra parte, lo stesso sant'Elia, quando rientrò in Italia, oltre a predire le devastazioni e le stragi compiute dal terribile Ibrahim in Sicilia e nelle Calabrie, mentre era ad Amalfi, con la forza della preghiera e i suoi digiuni, compì il miracolo della morte improvvisa dello stesso Ibrahim all'assedio di Cosenza il 23 ottobre del 902 (cf. *ibid.*, p. 105). Successivamente liberò miracolosamente uno schiavo cristiano condotto in Africa, facendolo riapparire libero a Salina tra i suoi cari (*ibid.*, p. 106). Sant'Elia lo Speleota (860/70-960) salvò, invece, il suo monastero dall'attacco saraceno con un miracolo: un'eclissi improvvisa fece piombare la banda di aggressori nell'oscurità più profonda, obbligandoli a indietreggiare (cf. *ibid.*, p. 121).

to con le sue preghiere, al punto che il nemico fu sbaragliato, in parte ucciso, in parte fatto prigioniero e in parte fuggito a gambe levate.<sup>138</sup>

Ebbene, è opportuno distinguere nella nostra analisi i diversi attori di questa vicenda, gli eserciti più o meno organizzati, guidati da chi ricopriva un ruolo istituzionale dalle bande di predatori, i capi militari con mire espansionistiche, alla ricerca di conquiste in cui realizzare una qualche stabilità territoriale e istituzionale, come Apolaffar, Kalfun, Mufarrag, Sawdan o, più tardi, al-Hasan, dai capibanda che imperveravano con i loro uomini per un breve lasso di tempo, devastando e saccheggiando un territorio ben circoscritto e che, paghi del bottino, rientravano subito dopo alle loro basi.<sup>139</sup> Il discrimine parrebbe dunque cronologico, la durata e la volontà di realizzare un insediamento stabile, con qualche parvenza di legalità, può determinare relazioni con le popolazioni cristiane altrimenti inspiegabili, anche se non si possono

<sup>138</sup> Su tutta la vicenda cf. S. CARUSO, *Crucisque signo munitus. Luca da Dèmena e l'epopea antisaracena italo-greca*, «Byzantion», LXXIII (2003), pp. 319-38. Anche per il monachesimo latino va segnalato un miracolo simile, quello di san Martino di Monte Massico; ma in questo caso è il santo protettore stesso, invocato dai monaci terrorizzati in difesa del monastero, ad apparire all'improvviso, a esortarli a prendere armi e cavalli e guidarli in battaglia, scontrandosi per primo con l'oste nemica, facendo grande strage di Agareni e conducendo i monaci del monastero a lui dedicato alla vittoria (*post* 895), cf. H. MORETUS, *Un opusculum du diacre Adelbert sur s. Martin de Montemassico*, «Analecta Bollandiana», XXV (1906), 8 pp. 254, 255; *Petri Diaconi Casinensis vita, translatio et miracula s. Martini abbatis*, in *Acta sanctorum*, Oct. X, Bruxellis 1861, 8 pp. 837, 838 e *Chronicon Vulturense del monaco Giovanni*, ed. V. FEDERICI («FISI», 58), vol. I, Roma 1925, pp. 374, 375.

<sup>139</sup> A riguardo basta sfogliare le vite dei santi italo-greci per capire quanto veloci e mobili fossero le incursioni saracene; al monaco, se non preferiva fuggire lontano in altre terre più sicure, era sufficiente rifugiarsi per qualche tempo in luoghi inaccessibili per far passare la 'tempesta' e rientrare al suo monastero. Secondo G. DA COSTA LOUILLET, art. cit., p. 121, la vita di sant'Elia lo Speleota ci consentirebbe pure di misurare la durata di un'incursione, perché il santo monaco all'arrivo dei Saraceni si rifugiò in montagna e vi restò quaranta giorni con un po' di pane e senza bere, rivestito di una pelle, per poi tornare al suo monastero. Tuttavia, i quaranta giorni rinviano all'arco temporale durante il quale il Cristo si ritirò nel deserto e fu tentato dal demonio e, per tanto, sembrerebbe questo più un periodo di digiuno e preghiera per impetrare la liberazione dal male, che non la durata effettiva di un'incursione.

escludere contatti occasionali nel bel mezzo di una scorreria, come accadde a san Nilo, a cui vanno aggiunti gli sbandati che avevano gettate le armi e si erano integrati.

La paura allora nella Chiesa della Benevento dell'ultimo quarto del IX secolo che in terra cristiana potesse attecchire una consuetudine musulmana era forte e questo rischio andava contrastato con determinazione.

Un altro canone di un certo interesse è il X, nel quale si censurano i chierici sottoposti ai laici che agiscono come loro 'ministri e vassalli'. In questo caso l'interesse per noi è sopra tutto semantico, per la terminologia usata:

Decimo ponitur hoc, quod cum gemitu dicimus: Inter caetera enim vitia, quibus se cotidie inquinant aliquanti sacerdotes, hoc, ut audivimus, nequiter adiciunt, ut se faciant ministros et bassallos laicorum pro iniqua defensione, ut liceat eis impune facere omne malum et iniquitatem. Unde monentes et arguentes nunc immobiliter definimus, ut nullus sacerdotum hoc amplius facere praesumat, sicut hactenus aliqui fecerunt, ut bassallus et minister sit laicorum. Et malum quidem hoc nomen et confusio est in ecclesia Dei. Re vera enim pia religione et sanctitate laici debent esse subiecti sacerdotibus, non sacerdotes laicis, quod magna est turpido. Si quis vero ulterius fecerit hoc, certe cum gravi vindicta gradu privabitur.<sup>140</sup>

Il riferimento ai *ministri ac bassalli laicorum*, infatti, rinvia ai modesti tentativi di penetrazione degli istituti franchi e di nuovi tipi di rapporti vassallatico-beneficiari, che negli anni di Ludovico II, con il vano tentativo di istituire una rete comitale affidata a conti franchi a lui fedeli,<sup>141</sup> raggiunsero la massima intensità e che finirono con il con-

<sup>140</sup> *Capitula episcoporum*, cit., pp. 326, 327.

<sup>141</sup> Non è il caso di affrontare qui un tema tanto complesso e denso di sviluppi per la successiva storia istituzionale e politica longobarda meridionale. Vale la pena di ricordare che il colpo di mano dell'871 fu reso possibile dal fatto che Ludovico II era a Benevento solo con la sua famiglia e il suo seguito diretto e che l'imperatore aveva disperso in periferia tutti i suoi vassalli, insediandoli nei vari gastaldati, per tenere il territorio del principato; inoltre vanno ricordati quei pochi conti franchi, dei quali le fonti hanno tramandato il nome, posti nei momenti di crisi alla guida di gastaldati strategici, oppure utilizzati con piccoli corpi

dizionare pure il vocabolario delle fonti.<sup>142</sup> Per tanto, se il canone usa questa terminologia esso non dovrebbe essere stato redatto molto tem-

di armati in spedizioni periferiche e a margine di quella principale dell'armata imperiale, che finirono per alterare, sia pure in maniera contingente, il quadro istituzionale longobardo. Le conseguenze in periferia dell'insediamento di un fedele di Ludovico II sono testimoniate con grande lucidità dai *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, che narrano delle gesta del franco Magenolfo, un chierico che aveva sposato Ingena, una nipote di Engelberga. Costui, mentre era in viaggio «ut sibi ab imperatore glorioso petere, quo vivere loco seu et habitare posset», cambia programma e si insedia a Pontecorvo, trasferendovi la moglie e la famiglia che risiedevano a Salerno, verosimilmente all'epoca del principe filofranco Ademario; qui ben presto si impossessa del castello, scalzando il gastaldo Radoaldo, e allora «rurum populum et indisciplinatum, quem invenit, docuit more palatii esse prudentissimum. Et qui prius non noverant nisi cepe et alei, nunc ab eis census principales exquiruntur solidi, etiam et in hostili armati proficiscuntur exercitu», cf. *Cronicae*, cit., 18 e 23 pp. 26 e 27. Di certo questo è un caso limite e va interpretato come l'isolata azione di una sorta di avventuriero; tuttavia, sbaglia l'ultimo editore della fonte che fa di queste espressioni soltanto delle esagerazioni retoriche (*ibid.*, p. 72). I legami di parentela con la famiglia imperiale, il preciso riferimento agli usi palatini e alla leva militare vanno nella direzione di un'alterazione dei rapporti pubblici tradizionali in periferia, sconvolti dall'arrivo del franco, che introduce nuovi usi.

<sup>142</sup> Bisogna stabilire un nesso, infatti, con il penultimo capitolo della *Divisio* concernente gli *honorati et vassalli*, cioè coloro che ricoprivano un ufficio e i vassalli. La *Divisio*, come si è visto, è un atto redatto sotto lo stretto controllo di Ludovico II ed è una tappa importante per comprendere le alterazioni che i franchi determinavano anche nell'Italia meridionale nei rapporti tra uomo e uomo, fondamentali sulla questione sono gli studi di Pier Silverio Leicht, cf. *Gli «Honorati» della «Divisio Ducatus Beneventani»* (1937), ora in ID., *Scritti vari di storia del diritto italiano*, Milano 1943, vol. I, pp. 449-53; *L'introduzione del feudo nell'Italia Franca e Normanna* (1939), *ibid.*, pp. 496-511; *Gasindi e vassalli* (1927, 1943), ora in ID., *Studi longobardi*, Udine 1996, pp. 71-86. Successivamente ha riproposto la questione J.M. MARTIN, *Éléments préféodaux dans les principautés de Bénévent et de Capoue (fin du VIII<sup>e</sup> siècle-début du XI<sup>e</sup> siècle): modalités de privatisation du pouvoir*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Bilan et perspectives de recherche*, Roma 1980, p. 562, dove esamina anch'egli il penultimo capitolo della *Divisio* e segnala un unico vassallo attestato dalle fonti a Salerno nel giugno dell'874; dello stesso autore cf. *Guerre*, cit., p. 156, dove riconduce parimenti alla presenza franca la testimonianza dei vassalli nella *Divisio*.

po dopo la conclusione della parabola di Ludovico II.

Se continuiamo a scorrere il testo vediamo che alcuni canoni ribadiscono nuovamente quelli conciliari anteriori, evidentemente ancora disattesi, sette su ventidue, mentre gli altri formulano norme nuove e sono assenti, come già detto, i riferimenti istituzionali agli usi di Chiese limítrofe. In più, in questa sinodo si fa riferimento a questioni concrete da affrontare e ad abusi da reprimere, mentre mancano i riferimenti all'assetto più generale delle istituzioni ecclesiastiche, come era avvenuto nel concilio precedente. Come è stato già osservato, i canoni non sono frutto di una decisione collegiale di più vescovi, introdotti dal verbo *statutum est*, come nel concilio anteriore, ma si fa esplicito riferimento all'autorità pastorale di un solo vescovo (canoni XIX, XX e XXIII).<sup>143</sup> A differenza del concilio non abbiamo la trascrizione puntuale di atti anteriori, del tipo di quelli già esaminati della *Vetus Gallica*, ma il richiamo generico a norme conciliari antiche, compatibile con le conoscenze di un vescovo colto di una diocesi importante come quella di Benevento, che, per giunta, aveva già contribuito a organizzare e presenziare il precedente concilio.

La prigionia di Ludovico II dell'871 prima e la definitiva rinuncia dopo la campagna dell'873 di una qualche politica meridionale da parte dell'Impero, poi, aprì un nuovo periodo di guerre e devastazioni, di profonda incertezza, di scontri tra i vari organismi politici, ognuno dei quali perseguiva ancora il sogno di un'impossibile egemonia, di saccheggi saraceni, che costrinsero il pontefice romano a intervenire in prima persona, vista la latitanza dell'impero carolingio. In questo vuoto politico si inserì Basilio I: sono questi infatti gli anni della lenta riconquista bizantina che iniziò con la presa di Bari dell'874 e culminò con quella di Benevento, divenuta così la capitale del *thema* di Langobardia dall'891 all'893. Ecco che in tal modo si giustifica pienamente, visto il riacuirsi della crisi e le difficoltà esistenziali, la convocazione di una sinodo per ribadire i decreti del precedente concilio, aggiornandoli, quando riesplodono contemporaneamente tutti quei violenti contrasti, che parevano ormai definitivamente sopiti nell'866. Questa volta l'iniziativa di convocare una sinodo dovette essere presa dalla sola Chiesa di Benevento, il cui presule Aione tenne il governo di essa ancora fino all'886, e molto probabilmente pro-

<sup>143</sup> Per brevità rinvio al confronto testuale degli atti delle due assemblee fatto da J.M. MARTIN, *Le rôle*, cit., pp. 54-59.

prio a opera di questi e forse nel decennio compreso tra la seconda metà degli anni Settanta, quando Giovanni VIII gli scriveva, facendo affidamento su di lui, sapendolo al suo fianco nell'offensiva diplomatica anti-saracena, e la sua morte. Questa cronologia giustificerebbe sia i timori degli influssi islamici, sia l'uso del termine *bassallus*, altrimenti ingiustificato in un atto più tardo o comunque troppo distante dagli anni dell'egemonia di Ludovico II sull'Italia meridionale, coerente in un testo redatto da un presule che era stato un protagonista proprio di quegli anni.

Per quel che concerne gli ebrei la sinodo non ripropone per intero il complesso e articolato canone IX del concilio, ma solo parzialmente; e cioè l'ultimo capoverso, proprio quello che era stato, come si è già osservato, frutto della discussione collegiale, e non la semplice trascrizione di atti anteriori, nel quale abbiamo già rilevato la novità delle disposizioni sul rispetto della domenica. Infatti, il canone III della sinodo dichiara:

Tertio statutum est ut nullo in loco permittatur Iudeis publicum officium facere aut de lege contendere aut quocumque modo christianum hominem possidere vel dominari ei aut dominico die aliquam operationem facere. Quod si quis repertus fuerit deinceps agere, gravius corripiatur, ne ulterius fieri audeat.<sup>144</sup>

Con le decisioni pastorali delle due assemblee la Chiesa dell'Italia meridionale longobarda si allinea anch'essa alle posizioni di quella carolingia, facendo propri i timori sulla commistione tra i credenti delle due fedi e sulle possibili influenze negative degli ebrei sui cristiani, e riproponendo per giunta una normativa anacronistica, vista l'impossibilità di trovare un ebreo giudice o telonario in qualche principato longobardo o in qualche ducato romano-bizantino.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> *Capitula episcoporum*, cit., p. 324.

<sup>145</sup> L'unica testimonianza certa, sulla quale ci siamo già soffermati, di un qualche ruolo amministrativo svolto da ebrei in un principato longobardo proviene da Capua e riguarda il nonno di Achimaaz ben Paltiel, che, secondo il cronista, attivo alla metà dell'XI sec., sarebbe stato messo dai principi di quella città a capo delle finanze pubbliche e dunque sarebbe stato titolare di una carica palatina, poi passata al padre del cronista. Non è possibile verificare tale affermazione; di certo pare esagerata, ma qualche coinvolgimento degli ebrei

Stabilita la natura, la sede e la cronologia dei provvedimenti adottati, resta da capire se abbiano avuto, oppure no, una qualche conseguenza tangibile sulla vita delle comunità ebraiche. Dalle fonti che abbiamo già esaminato sulla storia degli ebrei in terra longobarda la risposta è negativa e non sono registrabili cambiamenti posteriori nel quadro documentario già delineato; bisogna, infatti, spostare in avanti, all'XI secolo, il mutamento delle condizioni di vita degli ebrei dell'Italia meridionale longobarda e dei loro rapporti con i cristiani. Certamente la presenza di importanti comunità in territorio longobardo rende plausibile in un generale quadro normativo di rinnovata iniziativa vescovile la volontà dei presuli di isolarle, evitando possibili commistioni con i cristiani; ma al di là di possibili sanzioni a carico di qualche chierico disubbidiente, delle quali comunque non rimane evidenza documentaria, non possiamo ipotizzare altro. I provvedimenti adottati non mutarono la vita degli ebrei; ciò a causa del più generale contesto istituzionale e dell'eccentricità dell'Italia meridionale longobarda rispetto all'universo carolingio.

Se ci spostiamo oltre confine, vediamo che nella terza sinodo a cui abbiamo fatto riferimento, quella di Oria dell'887, di ebrei non si parla neppure. La riunione avvenne in un contesto diverso, di stabilità istituzionale, dovuto alla piena affermazione dell'autorità bizantina su territori pugliesi di lingua latina e diritto longobardo. Proprio a Oria era stato insediato lo spodestato principe beneventano Gaiderisi, che dopo la sua deposizione nell'881 era riuscito, probabilmente nell'882, a rifugiarsi fortunatamente a Costantinopoli, dove ricevette la dignità di protospatario imperiale e da dove rientrò in Puglia per comparire al seguito del primicerio Gregorio, attestato dalle fonti almeno fino al marzo dell'885.<sup>146</sup> In questo clima il vescovo Teodosio pensò bene

di quella città-capitale, in forme che ci sfuggono, nell'amministrazione delle finanze pubbliche dovette pur esserci stato. Sta di fatto che questa è un'ulteriore prova di come le decisioni conciliari prese a Benevento, che interdicevano agli ebrei l'esercizio di cariche pubbliche, siano state in realtà del tutto disattese.

<sup>146</sup> Cf. V. VON FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo* (1967), trad. it., Bari 1978, pp. 22, 177; EAD., *I Bizantini in Italia*, estr. da *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 49, secondo la quale le intenzioni di Gregorio erano di tenere Gaiderisi attivo sullo scacchiere per poterlo imporre nuovamente a Benevento, se si fosse mostrata l'occasione pro-

di indire una sinodo per mettere ordine, come si è già detto, nella sua Chiesa, ispirandosi, nelle linee generali, al dettato delle due precedenti assemblee vescovili. D'altra parte, dal punto di vista normativo a Oria la necessità di istituire una barriera formale tra cristiani ed ebrei non si poneva per l'autorità vescovile, perché esisteva già, grazie alla legislazione discriminatoria bizantina; le uniche questioni da affrontare erano costituite dall'immoralità del clero, dalla corretta regolamentazione della liturgia e della vita ecclesiastica dei fedeli. In più, Teodosio aveva forse già avuto modo di affrontare in ben altri termini il problema dei rapporti tra le due comunità nella sua città.

Oria al tempo di Basilio I (867-86), come abbiamo già visto, era stata testimone delle persecuzioni anti giudaiche, anche se per Achimaaz ben Paltiel si riuscì in città a evitarle miracolosamente. Tuttavia, le violenze furono tali che ancora alla metà dell'XI sec. lo stesso cronista ebreo ne tramandava memoria. In questo clima così accanitamente missionario il vescovo Teodosio di Oria organizzò una processione, per portare solennemente in città attraverso la Porta Ebraica, e dunque attraversando il quartiere ebraico, le reliquie del santo eremita palestinese Barsanofio. Non riuscì nel suo intento e si limitò allora ad alloggiare le reliquie in una chiesa posta accanto alla medesima porta, al di fuori, quindi, del quartiere giudaico e della città, in un sacello del quale resta oggi una testimonianza epigrafica.<sup>147</sup> In più, è proprio nella Oria di Teo-

pizia. Su Oria in quel torno di anni cf. F.A. ERRICO, *op. cit.*, pp. 41 sgg.

<sup>147</sup> Gli atti della traslazione spiegano l'arresto della processione e l'impossibilità a proseguire con un miracolo: il santo non volle entrare in città perché altri erano i santi protettori di Oria, le reliquie dei quali erano già nella cattedrale, desiderando restare fuori le mura a protezione di esse, per difenderle così da insidie visibili e invisibili, quasi fossero le reliquie stesse delle mura invalicabili, cf. *Sancti corporis Barsanuphii translatio*, in *Acta sanctorum*, Apr. II, Antverpiae, M. Cnobbaert, 1675, p. 26; *BHL*, 1000. Cesare Colafemmina ipotizza, invece, che l'agiografo celi con lo stratagemma del miracolo una più concreta e combattiva opposizione degli ebrei all'iniziativa del vescovo, cf. ID., *Pietre cristiane e teste ebraiche. Antisemitismo in Puglia*, «Quad. mediev.», 10 (1980), pp. 121, 122; mentre nel suo commento al *Sefer* di Achimaaz riconduce l'iniziativa della traslazione e della solenne processione a un intento «proselitistico», oppure «provocatorio», del vescovo Teodosio, AHIMA'AZ BEN PALTIEL, *Sefer Yubasin. Libro delle discendenze*, a c. di ID., Cassano delle Murge 2001, p. 129. Per Martin, Teodosio era romano, oppure napoletano, e fu inviato a Oria subito dopo la

dosio che Achimaaz colloca una delle miracolose avventure dei suoi avi. Nell'episcopio della città, definito dal cronista «dimora di immondezza», cioè sede di impurità idolatrica, dopo una discussione sulla *Torah* tra il vescovo e r. Hananeel si passa a discutere del calendario giudaico; ma il dibattito degenera in una curiosa scommessa: i due si trovarono in disaccordo sull'ora del novilunio e il vescovo, sicuro dei suoi calcoli, scommise il suo migliore cavallo, o una somma di denaro equivalente al valore di questo di 300 pezzi d'oro, contro la conversione al cristianesimo dell'ebreo. Hananeel aveva in effetti sbagliato i suoi calcoli, ma fu l'Onnipotente a soccorrerlo, oscurando la luna e impedendo a tutti di rilevare l'ora precisa del novilunio.<sup>148</sup> Non c'è riscontro in altre fonti

riconquista bizantina, proprio per mettere ordine in quel territorio sconvolto dai Saraceni, assolvendo anche al compito di apocrisario a Costantinopoli per due papi, Adriano III e Stefano V, cf. J.-M. MARTIN, *La Pouille*, cit., pp. 591, 630. La tradizione locale lo fa invece figlio di uno stratega e protospataro, dando rilievo alla sua giovinezza trascorsa a Costantinopoli, cosa che giustificherebbe la buona conoscenza del greco, oltre a quella degli ambienti di corte, e, dunque, le missioni pontificie successivamente affidategli, cf. F.A. ERRICO, *op. cit.*, p. 221. In ogni caso il vescovo oritano fu assai solerte nel culto delle reliquie, come la stessa vicenda della traslazione del corpo di Barsanofio dimostra; a Roma riuscì a ottenere le reliquie di Crisanto e Daria, nonché quelle di Diodoro e Mariniano, martiri, che collocò nella cattedrale oritana da lui radicalmente restaurata, dotandola di un succorpo, cf. F.A. ERRICO, *op. cit.*, pp. 53, 147, mentre dal vescovo di Benevento ebbe la reliquia di san Leuco, cf. V. VON FALKENHAUSEN, *La dominazione*, cit., p. 10. Come nota la von Falkenhausen fu sempre fedele al rito latino e le disposizioni sul celibato dei chierici della sinodo secondo la studiosa tedesca sarebbero proprio un tentativo di rimarcare le differenze e la distanza con le diocesi greche contermini, cf. *ibid.* Per Martin, invece, questa stessa normativa, insieme con quella concernente i distretti pievani rappresenterebbe il tentativo velleitario di introdurre nella diocesi novità istituzionali prima ignote, in linea con la sua tesi di una totale assenza della distrettuazione pievana, cf. *La Pouille*, cit., pp. 630, 652, e in generale dello stesso Autore *L'ambiente*, cit., pp. 222-26.

<sup>148</sup> Tutto l'episodio ruota intorno alle strazianti preghiere e ai lamenti di r. Hananeel e degli altri ebrei oritani, che furono, per l'appunto, ascoltati dall'Onnipotente, cf. *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, ed. by R. BONFIL, Leiden, Boston 2009, 28-31 pp. 284-90. Colafemmina nel suo commento al *Sefer* identifica proprio in Teodosio il vescovo della scommessa, *op. cit.*, pp. 128, 129; lo stesso fa

dell'Italia meridionale longobarda di polemiche dottrinarie tra vescovi e sapienti ebrei; e forse si potrebbe formulare l'ipotesi di un anacronismo del cronista per magnificare i suoi avi.<sup>149</sup>

Comunque sia, la vicenda della processione delle sante reliquie di Barsanofio, avvenuta per giunta in uno dei principali centri dell'ebraismo pugliese altomedievale, pone in rilievo il delicato e controverso rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e potere pubblico. Come già era successo nell'universo carolingio, e come non accadeva nell'Italia meridionale longobarda, è il nesso tra episcopio e regno a rendere realizzabili concrete misure discriminatorie antiggiudaiche. Mentre i suoi colleghi quasi negli stessi anni a Benevento deliberavano nuovi canoni per reprimere nei cristiani ogni comportamento giudaizzante e limitare ogni commistione con gli ebrei, ispirandosi alla normativa carolingia – il cui concreto effetto ignoriamo e che, molto probabilmente, fu del tutto effimero, legato cioè alla persona di Ludovico II e alla sua parabola meridionale – a Oria, nella Puglia riconquistata dai bizantini, invece,

Bonfil nel suo commento, *op. cit.*, p. 285, n. 301. Sulla vicenda cf. pure B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 68, 69, che pur giudicando assai sospetto l'episodio, lo fa rientrare comunque nella tipologia delle discussioni teologiche tra cristiani ed ebrei, miranti alla conversione di questi ultimi.

<sup>149</sup> Per Colafemmina l'intera opera di Achimaa ben Paltiel è stata scritta nel 1054 in una congiuntura di crisi e di forte pressione missionaria sugli ebrei capuani; il cronista «intese la sua opera solo come difesa apologetica di ciò che veramente conta per l'ebreo, cioè la proclamaazione dell'Uno secondo la fede dei Padri, proclamazione contro cui si accaniva invece il proselitismo cristiano», cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL, *op. cit.*, p. 42. Pressione proselitica che lo studioso individua nelle attestazioni documentarie di due ebrei convertiti al cristianesimo Iona, nel 1041 a Capua tra i membri della cospicua famiglia menzionata nel noto precetto di Guaimario IV, e Landone a Caiazzo nel 1060, a cui collega il tentativo di Landolfo VI, censurato nel 1065 da Alessandro II, di convertire con la forza tutti gli ebrei di Benevento (*ibid.*, pp. 39, 40). L'intera opera sarebbe stata scritta proprio per evidenziare le tribolazioni degli ebrei dell'Italia meridionale attraverso esempi eroici e rassicurare i correligionari capuani, in vista dell'imminente realizzazione di una profezia assai nota a quei tempi, secondo la quale nel 1058 sarebbe finalmente venuto il Messia (*ibid.*, p. 41). Colafemmina sbaglia a collegare testimonianze tanto disparate, quanto rapsodiche, ed equivoca sulle finalità generali del Sefer; tuttavia che nella seconda metà dell'XI secolo nell'Italia meridionale longobarda i rapporti tra cristiani ed ebrei siano mutati è certo, come meglio vedremo più avanti.

il vescovo attua, o cerca di attuare, un'iniziativa del tutto inedita, vuoi per assecondare la politica imperiale anti giudaica, vuoi per tentare di porre un freno a eventuali violenze avvenute nella sua città, vuoi per particolari aspetti della sua sensibilità, ma in ogni caso lesiva degli ebrei residenti a Oria. Ecco allora individuato un discrimine preciso: non ostante la pacifica e tollerante convivenza tra i fedeli delle due religioni, è la convergenza tra autorità civili ed ecclesiastiche a contribuire a peggiorare i rapporti tra le due comunità. Ancorché latino e di osservanza romana, Teodosio opera in un territorio bizantino a differenza dei suoi colleghi beneventani e, probabilmente proprio per questo motivo, ci è rimasta traccia di suoi atti concreti, che, indipendentemente dal valore da attribuire a essi, non trovano riscontro altrove. Non è infatti ipotizzabile che le violenze registrate ciclicamente nei territori bizantini possano essere opera solo di isolati funzionari fedeli esecutori di ordini imperiali: questi stessi ordini per essere attuati avevano bisogno di appoggi più vasti, certamente nell'episcopio, e probabilmente Teodosio, a differenza dei suoi colleghi d'area longobarda, subiva in qualche misura anche l'influsso delle idee anti giudaiche dei chierici greci. Certo, il suo comportamento così aggressivo potrebbe anche essere giustificato dalla presenza di tanti dotti e autorevoli ebrei nella sua città, ma questo sarebbe potuto essere anche un problema dei prelati capuani, che non si comportarono mai alla stessa maniera. Infine, la sua vicenda pone una questione da non sottovalutare: la sensibilità del singolo vescovo attento, se non proprio ossessionato, al pericolo dei 'nefasti' influssi dei 'perfid' giudei sui cristiani della sua diocesi. Certo è questo un fattore impossibile da valutare per mancanza di fonti adeguate, ma di cui bisogna tener conto come di una variabile probabile.

Nei principati longobardi, invece, l'assenza di una legislazione discriminatoria anti giudaica, il particolare equilibrio tra vescovo e principe,<sup>150</sup> la sostanziale indifferenza di duchi e principi nei confronti

<sup>150</sup> A differenza dell'universo carolingio, nell'Italia meridionale, proprio a causa della tradizione longobarda, i vescovi non costituirono mai, dal punto di vista costituzionale, un organo del potere sovrano; sono da ascrivere sì nel novero dei magnati, ma in quanto esponenti dell'aristocrazia longobarda, non in quanto titolari di una diocesi. Non si costituì un ceto di grandi ecclesiastici in concorrenza con l'aristocrazia laica, né vi fu un rafforzamento istituzionale del vescovo a svantaggio dei grandi signori laici; i vescovi in quanto tali non svolgevano

degli ebrei in quanto tali (almeno fino a Landolfo VI), li lasciano liberi di professare la loro fede e di vivere secondo la propria tradizione senza interferenze o condizionamenti di sorta dell'autorità pubblica o ecclesiastica; anzi, la storia dei loro insediamenti, la loro mobilità rispondono a logiche del tutto interne a quell'universo, come abbiamo già visto, al pari delle relazioni che di necessità si venivano stabilendo con i cristiani. Bisogna attendere il 1065 per vedere a Benevento il sorprendente tentativo di Landolfo VI di convertire con la forza tutti gli ebrei della città, pesantemente e prontamente censurato da Alessandro II, ma ormai la generale temperie storica era mutata.

A queste considerazioni di carattere normativo va aggiunto il fatto che da un ampio sondaggio<sup>151</sup> effettuato sulla letteratura agiografica latina dell'Italia meridionale fino all'XI sec. e. gli ebrei paiono essere del tutto ignorati da queste stesse fonti, all'infuori, ovviamente, delle citazioni scritturali, dall'Esodo alla Passione, o delle lettere di Paolo, atte a marcare le differenze tra le due religioni o a interpretare passi veterotestamentari in chiave cristiana; va sottolineato, inoltre, come siano prive di attributi spregiati o di considerazioni anti giudaiche da parte

un ruolo politico, né i vescovi furono investiti formalmente e collegialmente di pubbliche funzioni. Il vescovo è, dunque, un autorevole esponente del ceto aristocratico preminente e in quanto tale partecipa alla vita politica ed è un'importante risorsa nelle strategie dei principi che si assicuravano il controllo dei seggi episcopali insediandovi illustri componenti delle loro famiglie (su tutti questi temi cf. S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi*, cit.; sbaglia E. D'Angelo a individuare in ciò un condizionamento bizantino, ignorando la tradizione longobarda, cf. *La letteratura alle corti longobarde «minori» (Spoleto, Benevento, Capua, Salerno)*, in *Le corti nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2015, vol. II, p. 710). Ciò significa che non esisteva quella stessa dialettica tra vescovo e potere pubblico, che altrove ne faceva una variabile indipendente della politica del tempo, al punto che si è potuto individuare una netta frattura tra monarca e vescovo sulla questione giudaica in età carolingia (almeno fino all'età di Ludovico II). A Benevento, invece, costituiscono un'eccezione il concilio e la sinodo, frutto, come si è visto, di una specifica e particolare congiuntura politica, durante la quale il ruolo giocato dall'Impero ha contribuito a mutare il rapporto tra potere pubblico e gerarchie episcopali e a imporre la necessità di legiferare sul rapporto tra ebrei e cristiani.

<sup>151</sup> Il sondaggio è stato effettuato sulle collezioni degli *Acta sanctorum* e della *Bibliotheca Casinensis*, sulle sillogi editate da Ughelli, Waitz e Capasso e su singole edizioni di testi agiografici più recenti.

degli agiografi. In esse non troviamo riferimenti a ebrei effettivamente residenti nell'Italia meridionale, oppure a miracoli anti giudaici, né apprezzamenti specifici dei singoli autori sugli ebrei, all'infuori, tuttavia, di opere scritte in due centri ben precisi, Napoli e Montecassino.

I *topoi* anti giudaici della letteratura bizantina, infatti, si diffondono a Napoli, grazie ai vincoli culturali, assai noti, che la città ha con il mondo bizantino; essa è stata in età ducale, tra l'ultimo terzo del IX e la metà del X sec., un centro di traduzioni di opere agiografiche greche, grazie alla cultura bilingue dei chierici di quella Chiesa, alla ricchezza delle biblioteche e ai manoscritti in esse custoditi provenienti da Costantinopoli, alla politica culturale e pastorale dei duchi e dei vescovi cittadini.<sup>152</sup> D'altra parte, perfino lo stesso vescovo-duca Atanasio Iu-

<sup>152</sup> Cf. sulla questione F. SAVIO, *Pietro suddiacono napoletano, agiografo del secolo X*, Torino 1901, estr. da «Atti R. Accad. Sci. Torino», XXXVI (1901); ID., *Giovanni Diacono, biografo dei vescovi napoletani, ibid.*, L (1915), pp. 304-18; H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine*, «Analecta Bollandiana», LVII (1939), pp. 5-64; D. MALLARDO, *Storia antica della Chiesa di Napoli. Le fonti* (1943), ed. a c. di D. AMBRASI, U. DOVERE, Napoli 1987, pp. 97-118; D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli* (1947), a c. di A. ILLIBATO, Napoli 2007, pp. 185-89; A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München, Pasing 1949, pp. 110, 159, 186, 187, 189-92, 224, 243, 244, 246, 256-63, 268, 269, 273; D. MALLARDO, *Giovanni Diacono napoletano*, cit., pp. 317-37; P. DEVOS, *L'œuvre de Guarimopus hagiographe napolitain*, «Analecta Bollandiana», LXXVI (1958), pp. 151-87; ID., *Deux œuvres méconnues de Pierre sous-diacre de Naples au Xe siècle: la vie de S. Grégoire le Thaumaturge et la passion de Ste Restitute*, *ibid.*, pp. 336-53; A. PERTUSI, *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'Alto Medioevo, in Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1964, pp. 112, 113; G.G. MEERSSEMAN, *Leggende dell'Oriente cristiano nella letteratura e nell'arte figurativa del Medioevo*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, pp. 239-48 (oltre all'introduzione all'edizione citata qui sotto alla n. 162); L. DELOGU FRAGALÀ, *Chiesa e vescovo nella Napoli ducale. Per la storia dei rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli nel periodo ducale*, Napoli 1968, pp. 49-62; N. CILENTO, *Civiltà napoletana nel Medioevo nei secoli VI-XIII*, Napoli 1969, pp. 40-52; A. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino*, cit., pp. 494 sgg.; A. GIER, *Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1977, pp. 39-46; P. CORSI, *La «Vita» di san Nicola e un codice della versione di Giovanni Diacono*, «Nicolaus», VII (1979), pp. 359-80; W. BERSCHIN, *Me-*

nore si distinse come traduttore e intorno a lui si raccolse un gruppo di chierici fortemente impegnati in questa attività: è proprio grazie all'opera di traduzione dal greco dei chierici napoletani che fu diffuso in Occidente, tanto per fare un esempio universalmente noto, il culto di alcuni santi del calendario greco. Queste stesse traduzioni, aderenti alla lettera all'originale, oppure libero rifacimento latino, anche narrativo, del materiale agiografico orientale disponibile, talvolta spiegato da un interprete e neppure letto direttamente dall'agiografo, erano promosse

*dioevo greco-latino. Da Gerolamo a Nicolò Cusano* (1980), trad. it., Napoli 1989, pp. 217-20; F. DOLBEAU, *La vie latine de saint Euthyme: une traduction inédite de Jean, diacre napolitain*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Âge, Temps modernes», 94, 1 (1982), pp. 315-35; M. FUIANO, *Spiritualità e cultura a Napoli nell'Alto Medioevo*, Napoli 1986, pp. 82-96; P. CHIESA, «Ad verbum» o «ad sensum»? *Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, «Medioevo Rinascimento», I (1987), pp. 43-50; W. BERSCHIN, *Biographie und Epochensstil im lateinischen Mittelalter*, Bd II, Stuttgart 1988, pp. 160-71; P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto 1989, pp. 186-88; ID., *La traduzione latina del «Sermo in reditu reliquiarum sancti Iohannis Chrysostomi» di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimpoto grammatico*, «Aevum», LXIII (1989), pp. 147-71; ID., *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, «Mittellateinischen Jb.», XXIV-XXV (1989-90), pp. 67-86; F. DOLBEAU, *Le rôle des interpretes dans les traducteurs hagiographiques d'Italie du Sud*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 145-68; P. CHIESA, *Le versioni latine della Passio sanctae Febroniae. Storia, metodo, modelli di due traduzioni agiografiche altomedievali*, Spoleto 1990, pp. 11-15; ID., *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, «Aevum», LXV (1991), pp. 221-58; G. CAVALLO, *Italia bizantina e Occidente latino nell'alto medioevo. Una contrapposizione culturale irrisolta*, in ID., *Bisanzio fuori di Bisanzio*, Palermo 1991, pp. 108, 109; P. CHIESA, *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I Il Medioevo latino*, dir. da G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, vol. III, Roma 1995, pp. 178, 179; L.A. BERTO, *Giovanni Diacono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LVI, Roma 2001, pp. 7, 8; T. GRANIER, *Les échanges culturels dans l'Italie méridionale du haut Moyen Âge: Naples, Bénévent et le Mont-Cassin aux VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *Les échanges culturels au Moyen Âge*, Dunkerque 2001, pp. 89-105; E. D'ANGELO, *Riscrittura della riscrittura (la scuola napoletana del periodo ducale)*, «Hagiographica», X (2003), pp. 139-60; P. CHIESA, *Le traduzioni in latino di testi greci*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, cit., vol. III, I, a c. di G. CAVALLO, Roma 2004, pp. 506, 507.

per lo più dal vescovo, da qualche abate, dal duca o da esponenti della famiglia ducale, con il fine di integrare il santorale cittadino latino, e proprio il calendario marmoreo del IX sec. lo dimostra, con un buon numero di santi orientali, dei quali la tradizione agiografica era allora esclusivamente greca.

Nei principati longobardi, invece, dopo le isolate testimonianze dell'ultimo quarto del IX sec, si ha traccia a Benevento di una modesta attività traduttoria, ma liturgica, soltanto nell'XI sec;<sup>153</sup> mentre a Montecassino, dove l'interesse maggiore era comunque riservato alla cultura medica (al pari di Salerno, dove erano attivi Alfano e Costantino Africano, entrambi legati all'archicenobio), sotto il governo dell'abate Desiderio (1058-87) è attestata la traduzione dal greco di una sola opera agiografica.<sup>154</sup>

Nell'XI sec., furono gli amalfitani del monastero sul Monte Athos e quelli residenti a Costantinopoli a impegnarsi nella traduzione di opere agiografiche greche, anche su committenza privata del colto cetο mercantile amalfitano residente a Costantinopoli. Significativa è proprio la vicenda di Giovanni di Amalfi, che a Costantinopoli in tarda età redasse le sue traduzioni, richiamandosi esplicitamente nel prologo di una di esse (*De obitu Nicolai*) all'attività di Giovanni Diacono. Tuttavia, a differenza delle opere redatte a Napoli, non traspaiono in esse tracce di *topoi* anti giudaici.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Cf. A. SIEGMUND, *op. cit.*, pp. 258, 264; A. PERTUSI, *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente*, cit., p. 111; W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., pp. 271-73.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, p. 274 e H. HOUBEN, *La «Passio ss. Senatoris, Viatoris, Cassiodori et Dominatae»: un esempio per traduzioni dal greco in latino a Montecassino nel sec. XI* (1988), ora in *Id.*, *Tra Roma e Palermo*, cit., pp. 137-57.

<sup>155</sup> Cf. A. HOFMEISTER, *Zur griechische-lateinische Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters*, «Münchener Museum f. Philol. Mittelalters u. Renaissance», IV (1924), pp. 129-53; *Id.*, *Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht Comiti Mauronis von Amalfi*, «Hist. Vierteljahrschrift», XXVII (1932), pp. 225-84, 493-508, 831-33; A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani sull'Athos*, in *Le millénaire du Mont Athos*, 963-1963, vol. I, Chevetogne 1963, pp. 234, 235; *Id.*, *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente*, cit., p. 115; M. BALARD, *Amalfi et Byzance (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, «Travaux Mémoires», VI (1976), p. 92; W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., pp. 266-70; P. CHIESA, *Ambiente e tradizione nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, «Studi mediev.», s. III, XXIV (1983), pp.

Ritornando ad Atanasio Juniore (875-98),<sup>156</sup> allora, tra le sue varie iniziative culturali intraprese tradusse in latino dal greco anche gli atti della passione di sant'Arete e dei suoi compagni.<sup>157</sup> Arete e i suoi 340 compagni avevano subito il martirio a Nagran in Arabia (nell'attuale Yemen settentrionale) a opera del re degli Himyariti Du Nuwas; quest'ultimo si era convertito al giudaismo, avviando una sistematica e feroce campagna di sterminio dei cristiani di Arabia nel 523. A Nagran, per l'appunto, dopo aver assediato e preso con l'inganno la città cristiana, pur avendo promesso di rispettare la fede degli abitanti, ordinò invece il massacro di tutti coloro che non si fossero convertiti all'ebraismo. Arete e i suoi compagni il 24 ottobre rifiutarono l'offerta del re, rimanendo saldi nella loro fede e, rifiutandosi di *judaizzare*, finirono così

521-44; ID., F. DOLBEAU, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la «vita» latina di Sant'Epifanio, ibid.*, XXX (1989), pp. 909-51; W. BERSCHIN, *I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a c. di C. ALZATI, Roma, Freiburg, Wien 1994, vol. I, I, pp. 237-43; P. CHIESA, *Dal culto alla novella. L'evoluzione delle traduzioni agiografiche nel Medioevo latino*, in *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia 1994, pp. 149-69; ID., *Le traduzioni*, cit., p. 179; ID., *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere*, Cava dei Tirreni 1995, pp. II sgg.; V. VON FALKENHAUSEN, *La Chiesa amalfitana nei suoi rapporti con l'impero bizantino (X-XI secolo)*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*, Amalfi 1996, pp. 404-10; P. CHIESA, *Giovanni d'Amalfi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LV, Roma 2000, pp. 652-54; ID., *Le traduzioni latine di testi greci*, cit., pp. 508-10; E. D'ANGELO, *La fondazione dell'Ospedale di Gerusalemme e gli orizzonti mediterranei della cultura di Amalfi medievale*, in *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, éd. par M. GOULLET, Turnhout 2009, pp. 357-96; M. MERLINI, *Apothikon-Amalfion: il monastero benedettino del Monte Athos che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane traducendo in latino testi agiografici greci*, «Rass. Centro Cultura Stor. amalfitana», n.s., XXIII, 45, 46 (2013), pp. 49-57.

<sup>156</sup> Su questo vescovo cf. P. BERTOLINI, *Atanasio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 510-18, *ibid.* per la bibliografia.

<sup>157</sup> Mi riferisco al *Fragmentum interpretationis Latinae actorum s. Arethae, quam adornavit Athanasius Junior episcopus Neapolitanus*, in *Acta sanctorum*, Oct. X, Parisiis et Romae 1869, pp. 761, 762; cf. *BHL*, 671. Oltre alla traduzione della passione, va sottolineato che sant'Arete venne inserito proprio alla data del 24 di ottobre nel calendario marmoreo della Chiesa di Napoli, cf. D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, cit., p. 24. Sugli ebrei in area sudarabica cf. in generale *Le judaïsme de l'Arabie antique*, dir. par C.J. ROBIN, Turnouht 2015.

con l'essere decapitati dal *nefandissimus rex Homeritarum*; e qui l'agiografo stabilisce un parallelo tra il martirio del Cristo e quello di Areta, entrambi opera di ebrei, ma, sopra tutto, l'esaltazione dei martiri avviene in opposizione alla nefandezza dell'immondo re giudaico.

Ancora, il primo dei miracoli dei santi Cosma e Damiano, tradotti, o meglio rielaborati a Napoli da Cicinnione nel X sec., riguarda un altro luogo comune. Il dramma di una donna ebrea devastata da un cancro incurabile, la quale, non ostante le resistenze del marito che le ricorda la fedeltà al suo credo, sottolineando la difficoltà di recarsi in chiesa insieme con le altre donne cristiane per chiedere una guarigione miracolosa e, sopra tutto, le ripercussioni sui correligionari («timeo enim propter metum Iudeorum»), si raccomanda ai due santi taumaturgi, recandosi presso la loro tomba di notte, implorando la guarigione («nolite irascere mihi quod sum Hebraea[m] sordida[m] et cum audacia presumpsi ingredi in aula templi vestri et assisto ante tumulum vestrum»). Dai santi è ascoltata, ma le impongono di mangiare carne suina. La donna si oppone in un primo momento per non disubbidire alla sua legge, ma la violenta e improvvisa recrudescenza del male, i consigli pietosi delle donne cristiane sopraggiunte al mattino e la comprensione del marito, la inducono a ubbidire ai due taumaturgi e il miracolo si conclude, oltre che con la guarigione, con la conversione e il battesimo della coppia di ebrei. Qui va rilevato un altro *topos* e, cioè, il timore degli effetti di una palese apostasia, sottolineata, oltre che dalle parole del marito, pure dai tormenti spirituali della donna, che alla sorprendente richiesta dei santi risponde con *ira* esclamando: «Absit a me ut talem carnem edam, quoniam abominabile est mihi; et quomodo irriterem legem meam moysaycam? Alioquin formido vir<um> meum et gentem mea<m>». Più sotto continua il suo monologo, esclamando:

Eu eu me peccatricem miseram! Quid agam, quo pergam, quale consilium arripiam prorsus ignoro. Si enim comedo talem carnem in opprobrium ero omnibus genalogiis meis, insuper etiam et vir meus recedit a me; sed tamen quid proficiat mihi vir meus et gens mea et omnia que habeo quando aspicio me humiliata<m> inter omnes feminas? Sed nempe melius est mihi ut impleam precepta sanctorum horum et accipiam sospitatem pristinam et

baptismi gratia<m>!<sup>158</sup>

Nel medesimo ambiente e in una fonte agiografica posteriore troviamo di nuovo a Napoli un altro *topos* anti giudaico, rivelatore della perfidia ebraica, la falsità menzognera, che ha condannato il Cristo; la medesima falsità colpisce tutti i giusti e in questo caso specifico il vescovo Atanasio (I) che era morto in esilio, a Montecassino, lontano dalla sua città, ma il cui corpo, non ostante l'opposizione dell'abate Bertario e dei monaci cassinesi, trionfando la verità, fa ritorno a Napoli. Il commento dell'agiografo è esplicito:

Iniquorum vero consuetudo ita extat perversa, ut bonos Deoque caros viros odiant et non solum vivos, sed etiam mortuos vipereis linguis carpere non desinant, veluti reproba Iudeorum labia erga nostrae redemptionis Actorem eiusque famulos existunt.<sup>159</sup>

Un'altra traduzione dal greco con tratti fortemente anti giudaici è quella del chierico napoletano Paolo Diacono della *Poenitentia* di Teofilo di Adana, eseguita per conto di Carlo il Calvo e inviata tra la fine dell'876 e l'inizio dell'877, anche se per i tratti mariani si discosta dal programma agiografico degli altri traduttori del IX sec.<sup>160</sup> Paolo Diacono si inserisce a pieno titolo nel filone penitenziale d'età carolingia: le sue opere, la *Vita* di santa Maria Egiziaca e la *Poenitentia* di Teofilo, hanno per tema principale la redenzione, per giunta da peccati orrendi, raggiunta grazie al pentimento, alla penitenza e al diretto intervento di Maria mediatrice, interceditrice dei peccatori; in esse la meretrice e il chierico apostata si ravvedono all'improvviso, riconoscono i propri orribili peccati e grazie alle veglie, ai digiuni, alle preghiere e all'intervento della Vergine, una volta dimostrato con assoluta evidenza il loro pentimento, riescono a riscattarsi. Tornando, tuttavia, al nostro tema, è il peccato di Teofilo a essere per noi di grande interesse: il chieri-

<sup>158</sup> Cf. P. CHIESA, *Le traduzioni dal greco*, cit., pp. 83, 84.

<sup>159</sup> *Translatio sancti Athanasii*, in *Vita et translatio sancti Athanasii*, cit., 2 pp. 145, 146.

<sup>160</sup> Ci è giunta la lettera di trasmissione della traduzione datata, per l'appunto, fra l'876 *ex.* e l'877 *in.*, cf. *Epistolae Karolini aevi*, vol. IV, cit., *Epistolae variorum*, 29 pp. 193, 194.

co vende la propria anima al diavolo abiurando solennemente con un chirografo, nel quale nega i dogmi relativi alla Vergine e al Cristo, che sigilla con il suo anello. Nella *Poenitentia* è proprio un ebreo a mediare con il diavolo; non viene detto il suo nome, ma è caratterizzato da una serie di attributi che ripropongono tutti i tipici luoghi comuni anti giudaici della letteratura.<sup>161</sup> L'ebreo, definito *execrabilis*, *nefandissimus* e *perniciosus*, approfitta dello sconforto di Teofilo per un torto subito e gli propone di mettersi al servizio del diavolo per risolvere i suoi problemi; è lui a portarlo di notte al cospetto di una corte satanica ed è ancora lui che parla, perorando la causa di Teofilo, presta omaggio al diavolo baciandogli i piedi, ed è ancora l'ebreo che detta il chirografo di abiura.<sup>162</sup> La fortuna di questo scritto fu grande,<sup>163</sup> oltre a essere l'ar-

<sup>161</sup> Un'antica tradizione d'età classica faceva degli ebrei potenti maghi e stregoni; questi tratti furono accentuati dal cristianesimo, che vedeva nel rifiuto del Cristo e nella sua uccisione la prova dei loro maneggi con il demonio, per cui si riteneva comunemente che la stregoneria e la magia giudaica avessero origini sataniche, sulla questione cf., sopra tutto, M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain* (135-425), Paris 1983<sup>3</sup>, pp. 394 sgg. e quanto cit. nella prima parte di questo nostro studio alla p. 891. D'altra parte, una vicenda simile è narrata dalla vita di san Leone di Catania (†780 ca), nella quale il protagonista negativo, Eliodoro, accecato dalla brama di potere, si rivolge a uno stregone ebreo, il quale redige una lettera da consegnare al diavolo e gli consiglia di salire di notte su una colonna in un luogo spettrale, dove avrebbe incontrato il demonio; Eliodoro esegue le indicazioni dell'ebreo, rinnega il Cristo e stringe un patto con il diavolo, acquisendo così i suoi straordinari poteri, che lo condurranno alla rovina e alla dannazione eterna, cf. G DA COSTA-LOUILLET, art. cit., pp. 91, 92; sui *topoi* anti giudaici di questa vita cf. la prima parte di questo nostro studio alla p. 890.

<sup>162</sup> *Publica Theophili poenitentia [et] satisfactio, qui Christum negavit et veniam Beatae Mariae interventu adipisci meruit*, ed. G.G. MEERSSEMAN, *Kritische glossen op de griekse Theophilus – Legende (7<sup>e</sup> eeuw) en haar Latijnse vertaling (9<sup>e</sup> eeuw)*, «Mededelingen van de Koninklijke vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren», XXV, 4 (1963), 5-8, 33 pp. 18, 19, 29, per i luoghi dove è menzionato l'ebreo che travia Teofilo, tutta l'opera è edita alle pp. 17-32. L'originale greco che narrava le disavventure di Teofilo di Adana è del VII sec., cf. L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, «Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissenschaften Wien», CCVI, 4 (1927), pp. 153-219.

<sup>163</sup> È, infatti, del X sec. un rifacimento della *Poenitentia*, composto pro-

chetipo del mito di Faust, è un ulteriore tassello del mosaico di luoghi comuni anti giudaici, che motivava la repulsione verso gli ebrei a causa dei loro presunti traffici con il demonio, a cui allora molti credevano, reputandoli grandi esperti di magia, tanto diffusi soprattutto nell'Europa continentale. Certo, l'opera di Paolo Diacono non ebbe a Napoli una grande diffusione e non dovette uscire dai colti circoli dei chierici della città, ma proprio nell'XI sec. è attestato un estremo rimaneggiamento cassinese della traduzione delle avventure di Teofilo, trådito da due manoscritti della biblioteca di Montecassino.<sup>164</sup>

Questa testimonianza cassinese così tarda rinvia alla temperie degli anni dell'abate Desiderio<sup>165</sup> e ai suoi *Dialoghi* sui miracoli di san Benedetto. Il primo descritto da Desiderio è il notissimo miracolo an-

babilmente a Bobbio, cf. P. CHIESA, *L'«Historia Theophili Atheniensis»: il più antico rifacimento latino della «Poenitentia Theophili», «Aevum», LXVIII (1994), pp. 259-81, sulla fortuna dell'operetta e dell'archetipo cf. pp. 259, 260. Similmente Hrotsvitha di Gandersheim (925 ca-1002?) utilizzò la leggenda di Teofilo nella versione latina per comporre una poesia destinata alla lettura nel refettorio durante i pasti, cf. B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 227, 228.*

<sup>164</sup> La *Poenitentia* non fu semplicemente trascritta a Montecassino, ma venne rielaborata in maniera del tutto autonoma e indipendente dalla traduzione di Paolo Diacono, cf. M. FUIANO, *op. cit.*, p. 95.

<sup>165</sup> Desiderio è stato abate di Montecassino dal 1058 al 1087. Sul suo governo abbaziale, il pontificato e il ruolo di mediatore tra la Chiesa romana e l'emergente potenza normanna nell'Italia meridionale la bibliografia è imponente; ricordo per brevità due voci di enciclopedia, a cui rinvio per i riferimenti bibliografici, H. TOUBERT, *Desiderio da Montecassino*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. V, Roma 1994, pp. 640-43, e C. COLOTTO, *Vittore III, beato*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., vol. II, pp. 217-22, limitandomi invece a citare qui estesamente la biografia di H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo (1983)*, trad. it. con pref. di F. AVAGLIANO, Milano 1986; oltre a G.A. LOUD, *Abbot Desiderius of Montecassino and the Gregorian Papacy*, «J. Eccl. Hist.», XXX (1979), pp. 305-26; H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages*, Roma 1986, voll. I-III, *ad ind.*; *L'età dell'abate Desiderio*, vol. III, 1, *Storia arte e cultura*, a c. di F. AVAGLIANO, O. PECERE, Montecassino 1992; H.E.J. COWDREY, *Pope Gregory VII. 1073-1085*, Oxford 1998, *ad ind.*; M. DELL'OMO, *Desiderio e Montecassino (2007)*, ora in *Id.*, *Montecassino medievale. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, Montecassino 2008, pp. 89-100; G.A. LOUD, *The Latin Church*, cit., *ad ind.*

tisaraceno, che salvò l'abbazia cassinese al tempo dell'abate Bassacio (838-56): quando ormai gli Agareni, di ritorno dalle razzie fatte a Roma nell'846, erano sulle rive del Liri e i monaci cassinesi si preparavano al martirio, riunendosi in preghiera la notte precedente l'assalto finale, apparve in sogno a Bassacio l'abate Apollinare (817-28), che lo rassicurò, informandolo dell'intercessione di san Benedetto ed esortandolo a confortare i suoi confratelli tanto abbattuti. Quella stessa notte piovve tanto che il Liri, fino a quel momento in secca, si gonfiò a tal punto che i Saraceni la mattina successiva non riuscirono a guadarlo e ritornarono sulla costa, saccheggiando così solo le celle che trovarono sul loro cammino. Tagliarono poi i garretti ai cavalli, che abbandonarono a terra, e si imbarcarono per la Sicilia; giunti in vista dell'isola incrociarono una barchetta con un chierico e un monaco, entrambi dall'aspetto venerando, che annunziarono loro l'imminente completa rovina. I due erano san Pietro e san Benedetto: non appena scomparvero alla loro vista, si scatenò una tempesta tale da inghiottire nei flutti l'intera flotta degli infedeli.

Il racconto del miracolo consente a Desiderio un suo commento alle Scritture: citando Mt 16, 18 («Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam»), propone una sua lettura del passo evangelico, aggiungendo subito dopo:

Portae enim inferi pagani sunt, heretici atque Iudei, qui tunc adversus Dei valere videntur ecclesiam, cum per eos Dominus suos flagellari fideles permittit. Sed non praevalerunt, quia omnipotens ac misericors Deus non eos de ecclesia sua perpetuos sinit habere triumphos.<sup>166</sup>

La riflessione dell'abate cassinese non è di certo originale; si è già detto della tradizione cattolica che accomunava pagani ed eretici agli ebrei, risalente ai Padri della Chiesa, ai quali Desiderio riconduce ovviamente anche i sacrileghi Saraceni, ma la novità è che simili conside-

<sup>166</sup> *Desiderii dialogi de miraculis s. Benedicti*, edd. G. SCHWARTZ, A. HOFMEISTER («MGH. SS», XXX, II), Hannoverae 1934, I, 2 p. 1119; su questa fonte, scritta fra il 1076 e il 1079, cf. R. GRÉGOIRE, *I Dialogi di Desiderio abate di Montecassino (†1087)* (1992), ora in ID., *Storia e agiografia a Montecassino*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 2007, pp. 175-92.

razioni vengano fatte sugli ebrei in una fonte latina meridionale, e proprio nella seconda metà dell'XI sec. Non solo, ma c'è da aggiungere che i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* tramandavano anch'essi nel IX sec. memoria del medesimo miracolo, senza, tuttavia, aggiungere alcun commento moralistico anti giudaico.<sup>167</sup>

Proprio nell'abbazia di Montecassino fu realizzata nel 1023 una miniatura a corredo dell'opera di Rabano Mauro, nella quale si trova uno stilema iconografico degli ebrei diffuso poi ampiamente nell'arte cristiana occidentale: l'opposizione alla missione cattolica. In essa gli ebrei con le mani si tappano gli orecchi per non udire e si coprono la bocca per non esprimere la confessione di fede.<sup>168</sup> Infine, da un noto manoscritto cassinese in beneventana, datato al 1080 ca, è trädita una versione latina della vita di san Basilio di Cesarea,<sup>169</sup> che tramanda per l'appunto un miracolo anti giudaico: il santo vescovo converte durante una disputa un saggio medico ebreo, Giuseppe, cogliendolo in errore. In buona sostanza Basilio riesce nella stessa impresa, che aveva visto, invece, Teodosio vescovo di Oria fallire.

D'altronde, l'età dell'abate Desiderio rinvia proprio a uno dei primi cronisti dell'età normanna, Amato di Montecassino, longobardo, epigone della tradizione storiografica longobardo-cassinese, attivo in quel torno di anni nell'archicenobio cassinese. A lungo si è discusso dell'identità e della personalità di Amato, nonché della sua opera storiografica,<sup>170</sup> ma chi ha avuto il merito di mettere ordine negli scarsi

<sup>167</sup> Cf. *Cronicae*, cit., *Secunda pars*, 3-6 pp. 16-18.

<sup>168</sup> Cf. B. BLUMENKRANZ, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966, p. 52.

<sup>169</sup> *Vita sancti Basilii archiepiscopi et confessoris*, ed. in *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservatur*, vol. III, Montis Casini 1877, *Florilegium Casinense*, pp. 218-219; *BHL*, 1024. Il ms. agiografico miscelaneo è un noto prodotto dello scriptorio cassinese del tempo di Desiderio, per la descrizione del ms. cf. *ibid.*, p. 258, e *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, cit., vol. I, II, Montis Casini 1923, pp. 222-24 relative al *Cod. 139 KK (ext. 139 et 83). Passiones et vitae sanctorum*; E.A. LOEW, *op. cit.*, vol. II, p. 71; F. NEWTON, *The scriptorium and library at Monte Cassino*. 1058-1105, Cambridge 1999, *ad ind.*

<sup>170</sup> Cf. F. HIRSCH, *Amatus von Monte Cassino und seine Geschichte der Normannen*, «Forsch. deutsche Gesch.», VIII (1868), pp. 203-325; G. BAIST, *Zur Kritik der Normannengeschichte des Amatus von Monte Cassino*, *ibid.*, XXIV (1884),

e confusi dati biografici e cronologici disponibili, che hanno autorizzato in passato le ipotesi più disparate, è stato Anselmo Lentini.<sup>171</sup> Ebbe-

pp. 273-340; M. SCHIPA, *A proposito della prossima edizione dell'Ystoire d'Amato*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XIII (1888), pp. 484-510; AIMÉ, *Ystoire de li Normant*, éd. par O. DELARC, Rouen 1892, pp. VIII-XXV; M. SCHIPA, *Una triade illustre di Montecassino*, in *Casinensia*, Montecassino 1929, vol. I, pp. 157-60; V. DE BARTHOLOMAEIS, *Prefazione*, in AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, pp. XXII-XXXVIII; W. SMIDT, *Die «Historia Normannorum» von Amatus. Eine Hauptquell für die Geschichte der süditalischen Politik Papst Gregors VII*, «Studi gregoriani», III (1948), pp. 173-231; V. D'ALESSANDRO, *Lettura di Amato di Montecassino* (1971), ora in ID., *Storiografia e politica nell'Italia normanna*, Napoli 1978, pp. 51-98; M. OLDONI, *Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna fra XI e XII secolo in Italia*, in *Ruggero il gran conte e l'inizio dello Stato normanno*, Roma 1977, pp. 139-49; ID., *Intellettuali cassinesi di fronte ai Normanni (secoli XI-XII)*, in *Miscellanea di storia italiana e mediterranea per Nino Lamboglia*, Genova 1978, pp. 104-25; E. CUOZZO, *Amato di Montecassino e Amato di Nusco: una stessa persona? Contributo per una ricerca prosopografica dell'«età gregoriana» nell'Italia meridionale*, «Benedictina», XXVI (1979), pp. 323-48; P. DELOGU, *I Normanni in Italia. Cronache della conquista e del regno*, Napoli 1984, pp. 18, 19; M. OLDONI, *La cultura latina a Salerno nell'alto Medioevo*, «Rass. stor. salernitana», n.s., II, 1 (1985), pp. 64-69; K.B. WOLF, *Making History. The Normans and Their Historians in Eleventh-Century Italy*, Philadelphia 1995, pp. 87-122; P. CAMMAROSANO, *Amato di Montecassino e la successione di Stefano IX: una nota sulla storiografia d'età gregoriana*, in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a c. di L. GATTO e P. SUPINO MARTINI, Roma 2002, vol. I, pp. 85-90; G.A. LOUD, *Amatus of Montecassino and his 'History of the Normans'*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a c. di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari 2004, vol. II, pp. 715-26; P. TOUBERT, *La première historiographie de la conquête normande de l'Italie méridionale (XI<sup>e</sup> siècle)*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 15-50; M. GUÉRET-LAFERTÉ, *Introduction*, in AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Ystoire de li Normant*, éd. par M. GUÉRET-LAFERTÉ, Paris 2011, pp. 28-36. Anche se non dedicato specificamente ad Amato, imprescindibile per inquadrare la prima storiografia normanna è il saggio di O. CAPITANI, *Motivazioni peculiari e linee costanti della cronachistica normanna dell'Italia meridionale: secc. XI-XII*, «A. Accad. Sci. Ist. Bologna. Rendiconti», LXV (1976-77), pp. 59-91.

<sup>171</sup> Cf. A. LENTINI, *Ricerche biografiche su Amato di Montecassino* (1955), ora in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 307-24; A. LENTINI, *Il poema di Amato su s. Pietro apostolo*, vol. I, Montecassino 1959, pp. 9-18; sintetizzate poi in ID., *Amato di Montecassino*, in

ne, lo studioso cassinese ha potuto fissare alcuni punti fermi: certamente Amato, come egli stesso scrisse, è nato a Salerno, e probabilmente intorno al 1010; tra il 1047 e il 1058 è attestato come vescovo di Pesto-Capaccio, mentre nel 1071 su questa stessa cattedra troviamo assiso il vescovo Maraldo; per ragioni a noi del tutto sconosciute ha dovuto abbandonare la sua diocesi dopo il 1058 e si è monacato a Montecassino; potrebbe essere attestato nell'archicenobio già nel 1061, ma certamente era lì 1° ottobre del 1071 quando Alessandro II consacrò la nuova abbazia<sup>172</sup> (probabilmente anche negli anni immediatamente anteriori, al tempo cioè della più intensa ed esaltante attività edilizia di Desiderio, e quindi almeno dal 1066), dal momento che da quell'avvenimento trasse ispirazione per il suo poema *De duodecim lapidibus*.<sup>173</sup> La *Historia* è stata terminata prima del 24 maggio 1086, quando fu eletto papa Desiderio, o del 9 maggio del 1087, quando fu consacrato, dal momento che è dedicata proprio all'abate di Montecassino e non al pontefice Vittore III, e con molta probabilità fu scritta tra il 1080 e il 1082 o, comunque, nella prima metà degli anni Ottanta; morì a Montecassino poco dopo il 1083. Di certo la *Historia* si arresta con la morte di Riccardo di Capua, avvenuta il 5 aprile del 1078, e non registra eventi posteriori.<sup>174</sup>

*Dizionario biografico degli italiani*, vol. II, Roma 1960, pp. 682-84.

<sup>172</sup> La chiesa fu solennemente consacrata il 1° ottobre del 1071 e le celebrazioni durarono otto giorni, per la cronaca della giornata, oltre al resoconto dei *Chronica monasterii Casinensis*, cit., III, 29 pp. 398-400, cf. quello posteriore al 1094 edito da T. LECCISOTTI, *Il racconto della dedicazione della basilica desideriana nel codice cassinese* 47, in A. PANTONI, *Le vicende della basilica di Montecassino attraverso la documentazione archeologica*, Montecassino 1973, pp. 219-25; su questo stesso avvenimento cf. N. CILENTO, *Il convegno cassinese dell'ottobre 1071*, «Quad. mediev.», 2 (1976), pp. 143-52.

<sup>173</sup> Cf. A. LENTINI, *Il ritmo «Cives celesti patriae» e il «De duodecim lapidibus» di Amato* (1958), ora in ID., *Medioevo letterario*, cit., p. 330.

<sup>174</sup> Questi stessi dati biografici sono oggi comunemente accettati, tranne che da E. CUOZZO, art. cit., il quale ha voluto ribadire la vetusta tesi di Champollion-Figeac, che aveva identificato Amato di Montecassino con Amato di Nusco. La sua ricostruzione è priva di fondamento e la leggenda agiografica, che per questo studioso sarebbe dirimente, è tarda, del sec. XV, e piena dei consueti *topoi* agiografici del santo vescovo, inutilizzabile per i nostri fini. Questo Autore sostiene, in buona sostanza, che Amato di Nusco, già monaco cassinese, sarebbe diventato vescovo nel 1080, per tanto, avrebbe scritto l'*Ystoria* intorno

Questa stessa cronologia potrebbe inoltre farci comprendere meglio perché Amato sia stato così legato alla memoria di Guaimario IV (V), l'eroe longobardo positivo della sua cronaca: probabilmente anche per ragioni personali, oltre che ideologiche e politiche.<sup>175</sup> Questo principe salernitano, infatti, regnò dall'aprile del 1027, dopo essere stato associato al padre fin dal settembre del 1018, e fu ucciso il 3 giugno del 1052, e dunque Amato fu vescovo sotto il suo governo. Il successore, Gisulfo II, all'opposto del padre tragico eroe negativo della *Historia*, dovette forse avere un qualche ruolo nell'abbandono della diocesi e nella fuga di Amato a Montecassino dopo il 1058. Ciò potrebbe spiegare in parte il livore del cronista, che dipinge l'ultimo principe longobardo con tratti spropositatamente foschi e tragici. Infatti, il ritratto di Gisulfo II nella cronaca non risponde solo a necessità narrative (in qualche misura serve per definire meglio tutte le qualità positive del Guiscardo e attribuire ai Normanni il merito di aver combattuto e debellato l'*iniquitas* degli ultimi Longobardi) o idealità etico-politiche del cronista<sup>176</sup> (i Normanni sono la risposta della Provvidenza alla crisi pro-

al 1078, prima cioè della presunta ascesa alla cattedra vescovile irpina – dando per morto l'Amato vescovo di Pesto-Capaccio tra il 1061 e il 1073, che, tra l'altro, seguendo questo ragionamento non sarebbe mai stato a Montecassino, anche se l'ascesa alla cattedra vescovile pestana del vescovo Maraldo è anteriore al 1071. In realtà nessuna testimonianza attesta un'origine cassinese o una residenza nell'archicenobio dell'Amato di Nusco; in più Pietro Diacono e forse anche Leone Marsicano hanno avuto tra le mani nella biblioteca di Montecassino il ms. della *Historia*, che dunque era al suo posto e non è mai stato portato a Nusco, a meno di non ipotizzare l'esistenza di un autografo portato con sé dall'Autore. L'unico atto certo e datato rimastoci del vescovo irpino (il cui culto è attestato soltanto a partire dal XIV sec.) è il suo testamento, redatto sul letto di morte nel settembre del 1093, dal quale si evince, invece, che egli era saldamente radicato a Nusco, oltre che per ragioni familiari, anche per quelle patrimoniali, dal momento che lasciò tutti i suoi beni immobili siti nel territorio di quella città alla chiesa privata di S. Stefano di Nusco, fondata da lui e dai suoi parenti e consorti, cf. B. CAPASSO, *Sull'autenticità del testamento di s. Amato vescovo di Nusco* (1093), «Arch. stor. Prov. napoletane», VI (1881), pp. 543-50.

<sup>175</sup> Guaimario IV (V) non è solo l'ultimo grande principe longobardo, che nella ricostruzione di Amato diviene lo strumento della Provvidenza per il suo ruolo di protettore dei Normanni, ma anche un monarca vicino agli ideali della riforma, e qui basta ricordare i suoi rapporti con Alferio, il fondatore dell'abbazia di Cava.

<sup>176</sup> Tutta la parabola normanna dell'Italia meridionale risponde a un dise-

fonda e irreversibile dell'Italia meridionale longobarda): del principe viene rimarcata con forza proprio l'empietà, vengono descritti minuziosamente i suoi sacrilegi, lo si presenta nei panni di un accanito e perverso persecutore di uomini di Chiesa, quasi che lo stesso Amato ne fosse stata una vittima. Probabilmente le ragioni personali si intrecciano con i progressi degli ideali della riforma della Chiesa nell'Italia meridionale. Anche in un'altra fonte di estrazione monastica, ma del secolo successivo, le *Vitae* degli abati cavensi, attribuita oggi all'abate Pietro (II) di Venosa, attivo intorno al 1140,<sup>177</sup> il ricordo di Gisulfo II è pesantemente negativo: «cum idem princeps seculari potentia tumidus plura crudelia sevaque proponeret».<sup>178</sup> Allora è forse possibile ipotizzare che il livore di Amato possa essere legato anche alle sue disavventure personali, ma alimentato da un'avversione ideologica da parte del monaco paladino della riforma della Chiesa<sup>179</sup> nei confronti di un principe, che, invece, do-

gno provvidenziale basato su modelli scritturali e non solo in Amato, ma anche negli altri cronisti della prima generazione dei conquistatori, che sono considerati i veri difensori della cristianità, in generale cf. la sintesi di P. BOUET, *Les Normands: le nouveau peuple élu*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancredi*, dir. par P. BOUET, F. NEVEUX, Caen 1994, pp. 239-52.

<sup>177</sup> Cf. H. HOUBEN, *L'autore delle «Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium»* (1985), ora in ID., *Medioevo monastico*, cit., pp. 167-75.

<sup>178</sup> Cf. *Hugonis Venusini vitae quatuor priorum abbatum Cavensium Alferii, Leonis, Petri et Constabilis*, ed. L. MATTEI CERASOLI («RIS», vol. VI, V), Bologna 1941, pp. 12-14. Non concordo con la lettura di Oldoni, che vorrebbe il Gisulfo II delle *Vitae* un principe mite, del tutto opposto a quello descritto di Amato, cf. *La cultura latina*, cit., pp. 68, 69. In realtà qui ci troviamo di fronte al *topos* agiografico dell'empio potente reso mansueto dall'intervento del santo abate, in questo caso Leone. L'autore delle *Vitae* conosce, invece, perfettamente le nefandezze di Gisulfo II, oltre alla sua ostilità nei confronti degli amalfitani e le vessazioni inflitte loro, cf. *Hugonis Venusinis vitae*, cit., p. 14.

<sup>179</sup> Ciò è evidente pure nell'episodio delle persecuzioni ai danni dell'abate di S. Massimo Guaiferio, poi monaco e poeta cassinese, contro il quale il principe, forse intorno al 1064, si accanisce perché, a detta di Amato, questi aveva esaltato la potestà della Chiesa come superiore a quella secolare, cf. AMATO DI MONTECASINO, *op. cit.*, IV, XXXXIII p. 215. Su Guaiferio cf. M. DELL'OMO, *Guaiferio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LX, Roma 2003, pp. 95-99, *ibid.* per la bibliografia. È appena il caso di ricordare che il *Liber in honore beati Petri* di Amato è il più energico scritto a sostegno della lotta contro la simonia redatto ai tempi di Gregorio VII, esemplificata dallo scontro di san Pietro con Simon Mago, cf. A.

veva apparirgli espressione della ormai esausta tradizione longobarda.<sup>180</sup>

Tutto ciò stride con il profondo affetto e considerazione che nutriva Gregorio VII per Gisulfo II,<sup>181</sup> attestato fin dal 1073.<sup>182</sup> Egli certo non lo riteneva un empio sacrilego, né un ostacolo alla sua opera; anzi nel 1074 sarebbe dovuto essere uno dei principali protagonisti della fallita lega antinormanna. Alla fine, nel settembre del 1077, lo accolse in esilio a Roma assai munificamente, dopo la perdita del trono, utilizzando poi come suo legato<sup>183</sup> e appellandolo «carissimus noster Saler-

LENTINI, *Il poema di Amato su s. Pietro apostolo*, cit.

<sup>180</sup> È stato Michelangelo Schipa a osservare per primo quanto sulla negativa memoria di Gisulfo II pesi la manifesta e personale ostilità del monaco cassinese, difficilmente conciliabile con altre fonti, cf. *Storia del principato longobardo di Salerno*, cit., p. 212; per la biografia di questo principe cf. *ibid.*, pp. 211-45, ben poco aggiunge P. CHERUBINI, *Gisulfo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LVI, Roma 2001, pp. 644-48, *ibid.* per bibliografia più recente.

<sup>181</sup> È lo stesso Amato a sottolineare come Gregorio VII «amoit Gisolfé sur touz les autres seignors, pour ce que Gisolfé amoit tant lo Pape et lui estoit tant obedient que avec nulle seignorie voloit faire liga né avoir nulle amistié sanz la volenté de lo Pape», AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, VIII, VII p. 348. Va ricordato che Amato compose pure un *De laude Gregorii papae* oggi perduto, in generale cf. A. LENTINI, *Gregorio VII nel «De gestis apostolorum» di Amato cassinese* (1956), ora in ID., *Medioevo letterario*, cit., pp. 340-48, e ID., *Gregorio VII nelle opere di Amato*, *ibid.*, pp. 349-64. Proprio la politica meridionale antinormanna di Gregorio VII è un punto critico dei ricordi di Amato, che in lui esalta il paladino della riforma, nonché l'amico e sodale dell'abate Desiderio, cf. V. D'ALESSANDRO, art. cit., pp. 84-90.

<sup>182</sup> Bisogna ricordare che Gregorio VII scrisse a Gisulfo II proprio il 23 aprile del 1073 – e questa è la seconda lettera del suo registro, la prima è diretta all'abate Desiderio – il giorno successivo alla sua elezione; gli chiese le preghiere dell'abate Leone di Cava e di quella comunità monastica e poi rivolgendosi allo stesso Gisulfo aggiunse: «tu autem ipse quantotius ad nos venire non pretermittas, qui, quantum Romana ecclesia te indigeat et in prudentia tua fiduciam habeat, non ignoras», *Gregorii VII registrum*, ed. E. CASPAR («MGH. Epp sel.», II, 1), vol. I, Berolini 1920, I, 2 p. 4.

<sup>183</sup> Caduta anche la rocca di Salerno nel 1077, Gisulfo II riparò prima a Capua e da lì si trasferì poi in esilio a Roma «et, qué lo Pape lui vouloit bien et lo amoit come fil, lo rechut come amor de pere; et moustra à li Romain et à toute maniere de gent coment lui vouloit bien. Et lo fist prince de toutes les choses dell'Eglize; et lui comist tout son secret et tot son conseil, et disponist les choses de l'Eglize à soë liberalità et volenté», AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*,

nitanus princeps» ancora nel giugno del 1082.<sup>184</sup> Gli stessi precetti di Gisulfo II ce lo mostrano pio protettore di chiese e monasteri, oltre che dell'arcivescovado di Salerno, dotati tutti assai mirabilmente, incluso Montecassino,<sup>185</sup> per non tacere dei vincoli, e di certo non solo familia-

VIII, XXXI pp. 371, 372; sugli incarichi diplomatici conferiti a Gisulfo II dopo il 1077 cf. *Gregorii VII registrum*, cit., vol. II, Berolini 1923, VIII, 23 p. 565; *The epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, ed. by H.E.J. COWDREY, Oxford 1972, 54 p. 128; *Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis chronicon*, ed. G.H. PERTZ («MGH. SS», VIII), Hannoverae 1848, pp. 464, 465, 467; *Chronica monasterii Casinensis*, cit., III, 66-68 pp. 448-50; T. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlin 1935, p. 138; G.B. BORINO, *Note gregoriane. Per la storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana*, «Studi gregoriani», V (1956), pp. 399, 400; H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio*, cit., pp. 225 sgg.; Id., *Pope Gregory VII*, cit., pp. 224, 228, 232, 374, 428, 430, 595. Comunque sia, le informazioni che abbiamo per gli anni successivi alla sua caduta vedono Gisulfo, se è dubbio nel 1081, certamente nel 1084 quale legato del pontefice, che continua ad appellarlo con il titolo di principe salernitano, insieme con il cardinale Pietro di Albano, con il compito di pubblicare la lettera che informava da Salerno la cristianità della sorte del pontefice e raccogliere le decime in varie città francesi. Il 24 maggio del 1086 contribuì, di ritorno dalla Francia, alla elezione a papa a Roma di Desiderio quale principale esponente del partito gregoriano; partecipò alla delegazione di vescovi e cardinali che all'assemblea di Capua del marzo del 1087 indusse lo stesso Desiderio ad accettare la sua elezione; fu a Roma al seguito del pontefice e lo seguì in tutte le successive peripezie fino al 16 settembre. Ancora nel 1088 cercò di rimettersi politicamente in giuoco, ma questa volta ad Amalfi. Degli ultimi anni di Gisulfo II non sappiamo nulla, se non che morì il 2 giugno del 1091.

<sup>184</sup> Cf. *Gregorii VII registrum*, cit., IX, 27 p. 610. Sulla difficoltà di conciliare il Gisulfo II dell'epistolario gregoriano con quanto su di lui scrisse Amato cf. pure C. ERDMANN, *Alle origini dell'idea di crociata* (1935), trad. it., Spoleto 1996, p. 225.

<sup>185</sup> Valga la pena di citare qui solo A. MANCONE, *Un diploma sconosciuto del principe Gisulfo II*, «B. Arch. paleogr. Ital.», n.s., IV-V (1958-59), pp. 95-99, che ha pubblicato il precetto del novembre del 1059, con il quale Gisulfo II dona a Montecassino, nella persona dell'abate Desiderio, il monastero di S. Lorenzo in Monte di Salerno, in suo possesso per diritto ereditario, la cui arenga recita: «Nos ab omnium conditore dignas mercedes fore credimus accepturos, si sanctis ac venerabilibus locis curam et sollicitudinem impenderimus, et quod ab eorum cultoribus postulati fuerimus in eisdem sanctis locis (...) prout possumus adimpliverimus».

ri, con l'arcivescovo di Salerno Alfano (I), uno dei principali propugnatori della riforma nell'Italia meridionale, che gli dedicò un'ode,<sup>186</sup> come pure di quelli con Desiderio.

Ebbene, proprio nel libro II della *Historia* di Amato, che tramanda l'ascesa dei Normanni in Puglia, la totale disfatta bizantina consumata nel vano tentativo di contrastarli, celebra la grandezza di Guaimario IV (V), in opposizione alla rovina del pessimo Pandolfo IV di Capua e, sopra tutto, si chiude con l'arrivo in Italia del Guiscardo, troviamo una lunga digressione antiguidaica, perché «en cellui temps meismes que li prince terrien se combatoient pour accrestre la lor prosperité, Dieu, qui est creator de touz les rois et les princes, non laissa de faire son operation».<sup>187</sup>

Un giovane cristiano, Achille, è traviato dagli ebrei («est gabé de la perversité de li Judée»): si riprometteva, infatti, di convertire gli ebrei «de lor malvaise creance et de lor malvaze foy», ma alla fine erano stati i giudei a fargli smarrire con le loro argomentazioni la retta fede cattolica («li Judée chacerent lui de la veraie Foy christian»). Il giovane aveva tentato di convincerli a credere nella vera natura del Cristo, ma gli ebrei lo avevano invece guadagnato al loro rigido monoteismo, facendo vacillare la sua fede («et li Judée amonestent li Chrestien qu'il lesse ester lo Fill, et croie tant soulement lo Pere»). Una volta istillato il dubbio («Et de ceste chose li Chrestien lor parla o la boche. Et li Judée li tocha lo cuer») nei suoi pensieri, il giovane, benché ammonito da un sacerdote, non riesce più a trovare la retta via smarrita («Toutes voies, à la maniere de lo chien qui mange ce qu'il vomist par la bouche, retourne la anime soë à li horror; et se combat entre soi meismes, et come de doi home fait

<sup>186</sup> Cf. A. LENTINI, *Le odi di Alfano ai principi Gisulfo e Guido di Salerno* (1957), ora in ID., *Medioevo letterario*, cit., pp. 292-304, essendogli imparentato da parte di madre, l'arcivescovo era parente pure dei congiurati che avevano ucciso Guaimario IV (V); fu lo stesso Gisulfo II intorno al 1057 a richiederlo a Montecassino quale abate di S. Benedetto di Salerno; nel 1062 accompagnò il principe di Salerno a Costantinopoli. La magniloquente ode al principe è edita ora in A. LENTINI, F. AVAGLIANO, *I carmi di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Montecassino 1974, 17 p. 143. In generale sulla biografia dell'arcivescovo Alfano cf. A. LENTINI, *Alfano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. II, Roma 1960, pp. 253-57, *ibid.* per la bibliografia.

<sup>187</sup> AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, II, XXXVIII p. 104.

bataille. Toutez foiz la malice de la supplatantion de li Judée vainchi la devotion de la religion de la Foi»), anche a causa dell'intervento del diavolo che «l'avoit lié avec lo argument de li Judée». Alla fine, tormentato da dubbi atroci, è salvato proprio dal Cristo: chiusosi da solo in una chiesa si raccoglie in preghiera («La error antique m'a assalli, et la ferute de li Judée m'a navrée la moie pensée. Et estoi purgié de la purité de la Foi cristiane, més la veninoze dolceze de la parole de lo Judée m'a tout fait orde et brut») e chiede l'aiuto del Signore per fugare le terribili perplessità che lo tormentavano.

Et puiz (...) la semblance de l'ymage de Jeshu Christ descend de là où estoit, et vint là où cestui estoit giovane, et lo conforta par ceste parole: «Sacez que je suis parfait Dieu et parfait home». Et lo retorna à sa droite foi et creance christiane. Et ensi lo giovane fu fors de toute error et de toute heresie.

Conclusei felicemente le tribolazioni di Achille con questo miracolo, Amato chiude la sua digressione dicendo «més or laisserons à parler de ceste matiere et retournerons à l'ystoire que nous avons devant lessié».

Questa lunga divagazione del cronista è un altro segno da non sottovalutare del suo personale sentire e di come da parte cattolica i tradizionali equilibri tra ebrei e cristiani nell'Italia meridionale longobarda stiano ormai mutando nella seconda metà dell'XI secolo e proprio a Montecassino, che si pose all'avanguardia nell'opera riformatrice della Chiesa in questo scacchiere e in quel torno di anni.<sup>188</sup> Tuttavia,

<sup>188</sup> Salvatore Tramontana ha giustamente messo in risalto questo capitolo della *Historia*, considerandolo un segno del mutamento dell'opinione sugli ebrei dei chierici riformatori e collegandolo alla nota lettera di Gregorio VII a Ugo di Cluny del 22 gennaio del 1075, nella quale il pontefice ebbe a dichiarare che i Longobardi e i Normanni erano peggiori dei giudei, oltre che dei pagani, rivelatrice del sentire comune del papa e di questi stessi ambienti riformatori, cf. *Qualche considerazione su aspetti, anche religiosi, della questione ebraica nell'età di Roberto il Guiscardo*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Roma 1975, pp. 253, 254. D'altra parte, proprio il V Concilio romano del novembre del 1078 ribadì nuovamente le precedenti interdizioni conciliari d'età merovingica e carolingia, dal concilio di Clermont del 535 in avanti, che impedivano agli ebrei

Hubert Houben considera questo intero capitolo come un'aggiunta del volgarizzatore della *Historia* e, per tanto, un'espressione del clima anti-giudaico del regno di Sicilia del XIV secolo e non una testimonianza afferibile al secolo XI.<sup>189</sup>

di svolgere funzioni pubbliche, in maniera tale da non poter esercitare un ruolo preminente sui cristiani, sintetizzate nel canone, del quale ci è giunto solo il titolo, *De Iudaeis non praeponendis Christianis*, cf. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. MANSI, vol. XX, Venetiis, A. Zatta, 1775, col. 508 e *The Jews in the Legal Sources*, cit., 877 p. 559; cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 179. Ancora nel 1081 il pontefice tornò sull'argomento in una sua lettera ad Alfonso VI, nella quale espresse l'opinione che far svolgere funzioni pubbliche preminenti sui cristiani agli ebrei significa opprimere la Chiesa ed esaltare la Sinagoga, *ibid.*, pp. 183, 184; ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., p. 277. È appena il caso di ricordare il ruolo di Montecassino nell'opera riformatrice della Chiesa, sia per l'azione politica e sia per il contributo di idee e la produzione di opere letterarie, di diritto canonico e omiletiche, rivolte a chierici e a laici, nonché dei monaci che hanno concretamente realizzato, o tentato di farlo, gli ideali riformatori (ovviamente indipendentemente dall'effettiva ricaduta della loro azione) nelle sedi vescovili e nei vari monasteri benedettini dell'Italia meridionale, per non tacere della promozione di nuovi culti di santi patroni, esempi di virtù cristiana per i cittadini, cf. sulla questione la sintesi di R. GRÉGOIRE, *Le Mont-Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1972, pp. 21-53, ma anche G.B. BORINO, *Per la storia della riforma della Chiesa nel sec. XI*, «Arch. Soc. romana Stor. p.», XXXVIII (1915), pp. 453-513; T. LECCISOTTI, *Due monaci cassinesi arcivescovi di Siponto*, «Japigia», XIV (1943), pp. 155-65; A. LENTINI, *Note sui monaci-vescovi dei secoli X-XI* (1976), ora in ID., *Medioevo letterario cassinese*, cit., pp. 35-41; N. KAMP, *Vescovi e diocesi nell'Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo Stato normanno*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, a c. di C.D. FONSECA, Taranto 1977, pp. 182-84; G.A. LOUD, *Abbot Desiderius of Montecassino*, cit., pp. 305-26; H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio*, cit.; N. CILENTO, *L'opera di Desiderio abate cassinese e pontefice per il rinnovamento della Chiesa dell'Italia meridionale nell'età gregoriana* (1992), ora in ID., *Pluralismo ed unità nel Medioevo cassinese (secoli IX-XII)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1998, pp. 223-36; ID., *I rapporti di Montecassino e Salerno longobarda. La penetrazione del movimento di riforma della Chiesa nell'Italia meridionale*, *ibid.*, pp. 43-56.

<sup>189</sup> Cf. *Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà del XI e l'inizio del XIII secolo* (1992, 1996), ora in ID., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 194, 195. L'ipotesi è di certo plausibile, ben-

Effettivamente un nodo, ancora per certi aspetti inestricabile, è costituito dal rapporto tra l'originale latino e la sua traduzione trecentesca. Della *Historia*, come è noto, si è perduto il ms. cassinese, non autografo, che tramandava l'originale latino, che certamente fu utilizzato da Pietro Diacono e forse anche da Leone Marsicano (probabilmente perso proprio perché tratto dalla biblioteca dell'archicenobio per realizzarne la traduzione), e di essa ci è rimasto solo il testo trecentesco del volgarizzatore, che pone non pochi quesiti interpretativi, in parte tutt'ora aperti.<sup>190</sup> Per i più la traduzione è avvenuta durante il regno di

ché Houben non abbia dimostrato questa sua affermazione così perentoria, appellandosi soltanto al fatto che «il racconto è privo di qualsiasi legame con la narrazione precedente che viene improvvisamente interrotta» e proprio per questo va dunque considerato come una digressione del traduttore trecentesco sfuggita a De Bartholomaeis nel suo commento, ipotizzando, ma non dimostrando, per tanto, l'esistenza di un numero più alto di interpolazioni di quello segnalato dall'editore. V. von Falkenhausen, sia pur con molti dubbi, reputa invece questo stesso capitolo frutto della penna di Amato di Montecassino, che per la sua nascita salernitana doveva avere una certa qual consuetudine con gli ebrei, e lo considera un segnale di come «le forti tensioni politico-religiose del periodo» abbiano alterato i rapporti tra cristiani ed ebrei, cf. *Identità religiose in una società multiculturale: l'Italia meridionale nell'epoca di Giovanni-Ovadiab*, in *Giovanni-Ovadiab da Oppido, proselitista, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. DE ROSA e M. PERANI, Firenze 2005, p. 40. Non penso che l'esperienza personale di Amato, il suo luogo di nascita e la sua consuetudine con degli ebrei salernitani, o di qualsiasi altro sito, abbiano avuto un peso sulle sue opinioni: è stato il clima intellettuale dei riformatori della Chiesa a condizionarlo.

<sup>190</sup> Sull'*Ystoire*, il lavoro del volgarizzatore e la tradizione del testo cf. H. BRESSLAU, *Zur Kritik der altfranzösischen Übersetzung der Normannen-Geschichte des Amatus von Monte-Cassino*, in S. HIRSCH, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II*, Bd III, hrsg. von H. BRESSLAU, Leipzig 1875, pp. 330-39; AIMÉ, *Ystoire de li Normant*, cit., pp. XLII-L; F. TORRACA, *Amato di Montecassino e il suo traduttore*, in *Casinensia*, cit., pp. 161-70; V. DE BARTHOLOMAEIS, *Prefazione*, cit., pp. LXXXV-CVIII; J. SCHOCHER, *Aimé: Ystoire de li Normant. Eine textkritische Untersuchung*, Berlin 1935, pp. 9-79; F. SABATINI, *La cultura a Napoli in età angioina*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. IV, II, Napoli 1964, pp. 38-40; W. SMIDT, art. cit., pp. 178-226; M. OLDONI, *Intellettuali cassinesi*, cit., pp. 108, 109; G.M. CANTARELLA, *I tempi delle storie. Una lettura 'superficiale' di Amato di Montecassino*, «Lectures», 13 (1983), pp. 63-80; ID., *La fondazione della storia nel regno normanno di Sicilia*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra no-*

Roberto d'Angiò<sup>191</sup> su commissione di uno sconosciuto conte di Mili-

*vità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Milano 1989, p. 178; L. FORMISANO, C. LEE, *Il 'francese di Napoli' in opere di autori italiani dell'età angioina*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a c. di P. TROVATO, Roma 1993, pp. 142-58; S. LAZARD, *Contacts de culture dans l'Italie méridionale: la vulgarisation française de l'Historia Normannorum d'Aimé du Mont-Cassin*, in *Atti del XXI Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza*, a c. di G. RUFFINO, Tübingen 1998, pp. 487-98; C. BOUGY, *La langue improbable de l'Ystoire de li Normant*, «A. Normandie», LV (2005), pp. 77-85; G.A. LOUD, *Introduction*, in AMATUS OF MONTECASSINO, *The History of the Normans*, transl. by P.N. DUNBAR, Woodbridge 2004, pp. 18-23; J. KUJAWINSKI, *Alla ricerca del contesto del volgarizzamento della Historia Normannorum di Amato di Montecassino: il manoscritto francese 688 della Bibliothèque nationale de France*, «B. Ist. stor. it. Medio Evo», 112 (2010), pp. 93-135; M. GUÉRET-LAFERTÉ, *Introduction*, cit., pp. 36-63; F. VIELLIARD, *La traduction de l'Historia Normannorum d'Aimé du Mont-Cassin. Une nouvelle (mais inutile) édition et un état de la recherche récente*, «B. École Chartes», CLXIX (2011), pp. 271-83.

<sup>191</sup> J. Kujawinski, invece, nel suo saggio sul volgarizzamento di Amato, muovendo dall'esame dei caratteri estrinseci del manoscritto che lo tramanda, data all'età di Giovanna I (*post* 1343) la copia pervenutaci e, di conseguenza, la traduzione della *Historia*, identificando poi in Ruggiero Sanseverino, in alternativa a Niccolò Acciaiuoli (ma c'era stato anche E.G. Léonard che aveva proposto il figlio di questi, Angelo, conte di Malta, cf. *Normands de Normandie et Normands d'Italie*, «Arch. stor. pugliese», XI, 1958, p. 14), il committente dell'impresa editoriale. Pur potendo rinviare al regno di Giovanna I i caratteri estrinseci del *ms. fr.* 688 (art. cit., pp. 95-109), Kujawinski non ha preso in considerazione i molteplici interventi scorretti del copista, ben evidenziati nell'edizione di De Bartholomeis (sulla questione cf. la *Prefazione* all'edizione, pp. CVI-CVIII), che inducono a pensare a una copia non revisionata né, tanto meno, emendata, redatta da uno scriba che, a causa della sua scarsa dimestichezza con la lingua utilizzata, ha farcito la *Ystoire* di ulteriori strafalcioni, in aggiunta a quelli del volgarizzatore. Ciò significa che la copia rimastaci potrebbe non essere proprio quella approntata per il conte di Melitrée, ma una posteriore. Quanto poi all'identificazione del committente con Ruggiero Sanseverino (cf. art. cit., p. 116) è curioso che il volgarizzatore lo identifichi con il solo titolo comitale (questi fu di certo anche conte di Mileto, toponimo che però è reso sempre dal volgarizzatore con grafia diversa da Melitrée), ma, sopra tutto, che il maresciallo del Regno e siniscalco di Provenza, che riceveva dalla *magna curia* ordini, lettere e disposizioni in latino, sia stato tanto ignorante della lingua da non poter leggere, o comprendere in una lettura pubblica, l'originale della *Historia* e di

trée (il toponimo è stato tanto alterato dal volgarizzatore da renderlo oggi irricognoscibile), perché ignorante del latino, per divertirsi con il racconto di gesta eroiche e per conoscere la storia dei fatti avvenuti, come si evince dalla rubrica trecentesca del proemio.<sup>192</sup> La traduzione è stata effettuata nell'Italia meridionale da un volgarizzatore in una lingua d'oïl assai improbabile, piena di errori, di italianismi e di volgarismi dialettali napoletani;<sup>193</sup> ma sopra tutto con molte sviste e interpolazioni, individuate puntualmente dal De Bartholomaeis nella sua edizione. Ciò ha fatto discutere sui rapporti tra originale e traduzione e sopra tutto in che misura il volgarizzamento abbia rispettato l'originale latino perduto.<sup>194</sup> Ebbene, per gli aspetti che qui ci interessano la questione

aver bisogno di una traduzione per intenderla, per giunta in una lingua tanto corrotta e improbabile quale quella usata dal volgarizzatore, certamente un regnicolo, che probabilmente poteva essere gradevole agli occhi e alle orecchie di una nobiltà guerriera, ma di livello inferiore a quella del Sanseverino, per l'appunto una corte comitale regnicola periferica – visto che il volgarizzatore giustifica, oltre che con il 'diletto' del committente, anche con l'ignoranza di questi la traduzione e, quindi, non unicamente con ragioni estetiche o di gusto, oppure di moda. Infine, Kujawinski, pur ammettendo che in tutto il ms. non ci sono riferimenti espliciti ad avvenimenti posteriori al regno di Roberto (*ibid.*, p. 111), data la traduzione al tempo di Giovanna I grazie a un passo di un altro volgarizzamento qui tradito, quello dell'*Historia Romana*, in cui con riferimento a Roberto d'Angiò il traduttore usa il perfetto indicativo (*ibid.*, p. 110); ma questo potrebbe essere solo un espediente retorico in una frase nella quale sono stati usati soltanto imperfetto e perfetto indicativi e difficilmente lo si può intendere come una testimonianza cronologica. Infine, già Michelangelo Schipa nella sua nota del 1888 (art. cit., pp. 495, 496) aveva evidenziato la fortuna della storia normanna alla corte di Roberto, testimoniata dai titoli della biblioteca del re. Cf., in generale, C.C. COULTER, *The Library of the Angevins Kings of Naples*, «Trans. American Philol. Ass.», LXXV (1944), pp. 141-55. Ciò è da considerarsi un aspetto del rinnovamento della cultura di corte di quel regno, se appena il nonno di Roberto, Carlo I, disponeva di una biblioteca della quale è rimasto il ricordo di libri di diritto, medicina, edificazione religiosa e di un solo romanzo, *in Gallico*, di cui si ignora il titolo, cf. M. FUIANO, *La biblioteca di Carlo I d'Angiò*, «Atti Accad. pontaniana», n.s., XII (1962-63), pp. 193-204.

<sup>192</sup> V. DE BARTHOLOMAEIS, *Prefazione*, cit., p. CIV.

<sup>193</sup> De Bartholomaeis parla di 'ibridismo idiomatico', considerando questa lingua un «gergo che non fu mai né parlato né scritto», *ibid.*, p. C.

<sup>194</sup> Nel suo saggio J. Kujawinski non affronta direttamente la questione, li-

è sostanzialmente ferma alle notazioni di Torraca e De Bartholomaeis; tuttavia, è opportuno rilevare che gli interventi trecenteschi concernono spiegazioni e chiarimenti di singoli termini o di alcune parti di un testo dell'XI secolo ormai oscuro per molti aspetti a un pubblico cortese del secolo XIV, oppure l'aggiunta di qualche frase opportuna per rendere più scorrevole la narrazione o richiamare le parti già esposte o per rendere più agevoli e comprensibili i salti del racconto: si tratta, in buona sostanza, di note esplicative. Non a caso Massimo Oldoni ha tipizzato le glosse in base a uno schema tripartito: «glosse che servono a legare il racconto, glosse che spiegano e chiariscono il testo di Amato, glosse che commentano i fatti».<sup>195</sup> Se, infatti, scorriamo tutte le glosse del volgarizzatore vediamo che solo tre di esse si concretizzano in capitoli nuovi intieramente scritti e aggiunti da lui, oltre all'invocazione della dedica iniziale e, ovviamente, agli indici dei vari libri, già perduti nell'archetipo latino,<sup>196</sup> e tutti, per l'appunto, hanno soltanto una funzione esplicativa di ciò che era stato già scritto dal cronista cassinese, non aggiungono mai avvenimenti o fatti nuovi al racconto.<sup>197</sup> D'altra parte, lo stesso De Bartholomaeis ha attribuito alla sola penna di Amato l'intero capitolo XXXVIII del II libro.<sup>198</sup>

Infine, non c'è nulla di strano, dal punto di vista narrativo, in questa lunga digressione, priva di nessi logici con quanto precede e quanto

mitandosi, tuttavia a osservare sommariamente, sulla scorta della letteratura esistente e sulla base dei confronti effettuati da altri studiosi dei vari testi latini, dei quali ci resta l'originale, con le traduzioni di essi tradite dal medesimo ms., che il volgarizzatore era assai conservatore nel suo lavoro e che dunque l'*Ystoire* potrebbe essere considerata un testimone fedele dell'originale latino (art. cit., pp. 134, 135). Va osservato che la sostanziale fedeltà del traduttore della *Historia* al testo originario latino era già stata sostenuta con diversi argomenti da Torraca e De Bartholomaeis, confermata, poi, ancora di recente da Guéret-Laferté.

<sup>195</sup> Cf. *Intellettuali cassinesi*, cit., p. 108 n.

<sup>196</sup> AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, I, XVI p. 20; III, LIII p. 177; IV, XXXIII p. 206;

<sup>197</sup> Quando poi il volgarizzatore nel corso della narrazione si trova davanti a una lacuna del cronista, la dichiara e tenta di integrarla, ma sulla scorta delle altre fonti disponibili d'età normanna, cf. su questo punto M. GUÉRET-LAFERTÉ, *Introduction*, cit., pp. 58-61.

<sup>198</sup> Lo stesso fa anche l'ultimo editore dell'*Ystoire*, il cui commento, privo di note storiche, è interamente centrato su questioni filologiche e linguistiche.

segue, e non è l'unica nella *Historia*. Oltre tutto, nella tradizione storica longobardo-cassinese l'abitudine di sospendere la narrazione per incedere su fatti del tutto stravaganti, in più o meno lunghe divagazioni, *excursus* aneddotici o favolistici, è lo 'stratagemma' grazie al quale il cronista interviene nella storia, svela le proprie opinioni, e dal quale si può evincere la sua autocoscienza. D'altra parte, è lo stesso Amato a rifarsi esplicitamente a questa scuola storiografica, quando nella *Dedica* a Desiderio della *Historia* si richiama all'illustre precedente di Paolo Diacono per giustificare la sua opera (Paolo Diacono ha narrato della venuta e ascesa dei Longobardi in Italia, Amato dei Normanni) e, di conseguenza, riconoscersi in quel metodo storico.<sup>199</sup> Restando poi nel solco della tradizione storiografica benedettina meridionale, anche al di fuori dell'archicenobio registriamo lo stesso metodo di lavoro: mi riferisco al conterraneo del X secolo di Amato di Montecassino, l'Anonimo di Salerno, la cui cronaca degli eventi è di continuo interrotta da rutilanti divagazioni, prive di nessi consequenziali o logici con gli avvenimenti narrati, veri e propri *excursus* aneddotici o favolistici.

In più, questo non è l'unico luogo della *Historia* in cui compare un riferimento agli ebrei. Si è già detto dell'animosità di Amato contro Gisulfo II, paragonato per la sua cattiveria gratuita ai peggiori e più corrotti imperatori romani: il Gisulfo di Amato è infatti superbo, avido, goloso, lussurioso, spregiuro, arrogante, invidioso, simulatore, empio, sacrilego, falsificatore di monete, persecutore di chierici, sadico e omicida; discende per parte di madre da una stirpe velenosa che ha congiu-

<sup>199</sup> Cf. AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, p. 4, dove ricorda Paolo come «home cler de vie, de science et de doctrine», il quale, pur essendo un monaco, ha trattato di questioni secolari, anzi «dyacone et moine de cest Monastier, dont je suis, escrit li fait de li Longobart, coment il vindrent et demorerent en Ytalie» e, dunque, similmente, lo stesso Amato si sente autorizzato a narrare «li fait de li Normant, liquel sont digne de notre memoire». I nessi con la tradizione storiografica cassinese, e genericamente longobarda, vanno sottolineati assai più di quanto comunemente non si faccia oggi, appiattendolo l'opera di Amato sulla tradizione storiografica normanna e legandola a quella degli altri cronisti posteriori. Certamente le tensioni etico-politiche di questo scritto sono comuni alla prima generazione di storici normanni dell'XI-XII secc., fatte le debite differenze di personalità; tuttavia, i moduli letterari e storiografici di Amato risentono, assai più di quelli di Goffredo Malaterra e Guglielmo l'Apulo, per giunta un poeta, della tradizione cronachistica anteriore.

rato contro il padre, Guaimario IV (V), e lo ha ucciso. Un intero libro, l'VIII, è una sorta di florilegio delle pessime qualità di questo principe, quasi a voler sancire l'inabilità a regnare della sua stirpe ormai esausta; in esso, nel bel mezzo delle terribili vicende dell'assedio della rocca di Salerno, il cronista si sofferma sulla tentata beffa della falsa reliquia di san Matteo.<sup>200</sup>

Il Guiscardo, ormai padrone della città, venne a sapere che Gisulfo II nella rocca aveva un dente di san Matteo sottratto al corpo del santo apostolo custodito nella cattedrale e volendo avere integre quelle reliquie, al cui culto si mostrava particolarmente devoto, vuoi perché era il protettore di Salerno, vuoi perché aveva sposato la salernitana Sichelgaita, vuoi perché lo stesso santo apostolo aveva profetizzato la sua conquista della città, lo chiese all'infido principe. Gisulfo II, come tutti i Longobardi, a sua volta era particolarmente attaccato al culto delle reliquie protettrici, in maniera paranoica, a maggior ragione durante un assedio così duro, sostenuto anche grazie alle certezze di una falsa profezia di vittoria, e, dunque, tentò un tiro mancino ai danni del Guiscardo per non cederla: gli fece recapitare un dente qualsiasi. La cosa non sorprende; basta infatti ricordare qui la nota beffa delle reliquie di san Bartolomeo perpetrata dai beneventani ai danni dell'imperatore Ottone III, i quali, per non cedere quelle del protettore della città, un santo apostolo per l'appunto, gli fecero recapitare il corpo di un altro santo. Il Guiscardo, invece, era più furbo, o conosceva meglio il suo nemico: fece, infatti, esaminare il dente da un sacerdote capace di identificare la reliquia. Ebbene, il dente era più lungo di quello autentico, non aveva la stessa forma e, per tanto, non poteva essere quello dell'apostolo. Montato su tutte le furie, il Normanno, dopo ovvie minacce che possiamo ben immaginare, riuscì finalmente a farsi consegnare la reliquia autentica. Ciò poteva bastare al cronista per indugiare sulla mala fede e la scorrettezza del Longobardo, ma in sovrannumero aggiunge pure che il dente in questione era stato tolto a un ebreo morto in quei giorni, proprio per rimarcare maggiormente la gravità dell'affronto perpetrato e il disprezzo per l'indole perversa del principe longobardo. Anche questo capitolo per *De Bartholomaeis* è interamente frutto della penna di Amato di Montecassino ed è, dunque, un secondo luogo della *Histo-*

<sup>200</sup> *Ibid.*, VIII, XXVIII p. 370.

ria in cui emergono incontrollati i sentimenti antiggiudaici del cronista.

Infine, non possiamo ignorare gli stretti legami di Pier Damiani con Montecassino. Il santo monaco è stato l'autore anche di un *Antilogus contra Judaeos*, scritto intorno al 1040-41.<sup>201</sup> pur non avendo mai avuto l'esperienza diretta di una disputa teologica con un rabbino, scrisse una sorta di manuale a uso dei polemisti, nel quale espone le ragioni cattoliche, certo col fine remoto di giungere alla conversione di eventuali interlocutori ebrei, ma con quello immediato di evitare la conversione di cristiani sprovveduti, irretiti dalle argomentazioni giudaiche, sostenendo che erano gli ebrei a provocare queste controversie allo scopo di fare proseliti.<sup>202</sup> Nell'opuscolo antiggiudaico il santo monaco mette a fuoco le differenze fondamentali tra cristiani ed ebrei, redigendo un florilegio di luoghi delle Scritture, da lui puntualmente commentate, sulla dottrina cristologica e il dogma della Trinità, che amplia poi ai temi allora maggiormente in discussione, quali la circoncisione, il valore del sacrificio, il rispetto del sabato, l'uso delle azime, il battesimo, le differenze tra le festività delle due fedi, il giudizio finale,

<sup>201</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. REINDEL («MGH, Briefe d. dt. Kaiserzeit», IV, 1), Bd I, München 1983, I p. 63. L'editore ha rifiuto lettere e opuscoli, che precedentemente erano stati pubblicati separatamente, perché questi ultimi erano stati inviati sotto forma di epistole; qui, per identificarlo, uso ancora il titolo dato allo scritto di Pier Damiani da Costantino Gaetani nella *Patrologia Latina* (vol. 145, Parisiis 1853, coll. 42 sgg.). La raccolta del Migne distingueva inoltre l'*Antilogus* da un *Dialogus*, ma in realtà si tratta del medesimo scritto edito erroneamente in due parti distinte, cf. G. MICCOLI, *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiano*, in *Note e discussioni erudite*, a c. di A. CAMPANA, Roma 1959, pp. 9-15.

<sup>202</sup> Cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 69 e 71, per un inquadramento generale dell'opera e dove si sottolinea che il manuale mirava esplicitamente sì a fornire argomenti alla parte cristiana, evitando così imbarazzanti silenzi dinanzi alle argomentazioni rabbiniche, ma sopra tutto a evitare che la dialettica giudaica potesse far nascere dubbi ed errori tra i cattolici; l'opera è una raccolta di *testimonia*, cioè di passi scritturali. Cf. pure G. DAHAN, *La disputa antiggiudaica nel Medioevo cristiano* (1991), trad. it., Genova 1993, pp. 49, 50. Va rilevato che proprio nell'XI sec. la letteratura polemica divenne un genere praticato con maggiore intensità rispetto ai secoli precedenti, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 215 sgg. Su quest'opera cf. pure ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 265-71.

per confutare le argomentazioni giudaiche utilizzando proprio le Scritture. In buona sostanza sono qui esposti gli argomenti che mancarono al giovane Achille per controbattere quella che lo stesso Pier Damiani definisce la *malicia Iudaeorum*. D'altra parte, lo stesso santo spiega di aver scritto l'opuscolo per evitare che un uomo di Chiesa a causa della sua ignoranza sia zittito e non riesca a controbattere le sottili argomentazioni giudaiche e un semplice fedele, assistendo alla disputa, possa restarne confuso e la sua fede vacillare. In un altro suo scritto Pier Damiani, attaccando i simoniaci, sostenne inoltre che costoro superavano la *perfidia* dei giudei e l'abiezione degli eretici.<sup>203</sup>

Ebbene, Pier Damiani ha avuto rapporti assai intimi con Montecassino: se è dubbio che sia stato in questa abbazia al seguito di Leone IX già nel 1051, certamente vi ha soggiornato nel 1064 e nel 1069 vi ha trascorso l'intera Quaresima;<sup>204</sup> ma ciò che più conta per noi, ha avuto un intenso scambio epistolare con l'abate Desiderio, definito dal *peccator monachus* un *archangelus monachorum* alla guida di un *sanctus conventus*,<sup>205</sup> al quale tra l'altro era legato da affettuosa amicizia.

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*, p. 272.

<sup>204</sup> Cf. A. LENTINI, *Alberico di Montecassino nel quadro della riforma gregoriana* (1952), ora in ID., *Medioevo letterario cassinese*, cit., pp. 54-57; F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma 1954, *ad ind.*; O.J. BLUM, *Alberic of Montecassino and a Letter of St. Peter Damian to Hildebrand*, «Studi gregoriani», V (1956), pp. 291-98; J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*, Roma 1960, *ad ind.*; G. LUCCHESI, *Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena 1972, vol. I, p. 86, vol. II, pp. 63, 67-70, 116-20; H. DORMIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1979, pp. 172, 173; H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino*, cit., *ad ind.*; M. PALMA, P. SUPINO MARTINI, *Desiderio e s. Pier Damiani: osservazioni su una testimonianza scritta*, «Nuovi A. Scuola Archivistica Univ. Roma», I (1987), pp. 225-29; PIER DAMIANI, *Lettere ai monaci di Montecassino*, a c. di A. GRANATA, Milano 1988, dove il Santo è considerato il «maestro di vita spirituale» della comunità cassinese di quegli anni, *ibid.*, p. 14; G. SPINELLI, *San Pier Damiani e Montecassino*, in *L'età dell'abate Desiderio*, cit., pp. 181-214; J. HOWE, *Peter Damien and Montecassino*, «R. bénédictine», CVII (1997), pp. 330-51.

<sup>205</sup> Cf. *Die Briefe*, cit., II, 86 p. 459, la lettera è dell'ott.-nov. 1061, a questa vanno aggiunte le altre spedite tra il 1061 e il 1069, cf. *ibid.*, II, 82 p. 441; II, 90 p. 573; III, 95 p. 41; III, 102 p. 118; III, 106 p. 168; III, 119 p. 341; IV, 159 p. 90. Inoltre, cf. pure le due epistole scritte nel 1065 ad Alberico di Montecassi-

I luoghi citati delle opere di Desiderio e Amato di Montecassino rinviano, dunque, a un più generale sentire dei monaci riformatori, che in Europa non era precipuo soltanto dei confratelli cassinesi. Si è già avuto modo di osservare come tra la seconda metà del IX secolo e l'XI in ambiente monastico, e grazie a intellettuali, che per lo più non ebbero un'esperienza diretta del mondo giudaico, ma nel chiuso dei loro chiostri e delle biblioteche delle grandi abbazie riflettevano sulle Scritture veterotestamentarie e la letteratura patristica, meditando sulla distanza tra essi e gli ebrei, si sia gradualmente irrigidito, dal punto di vista dottrinario, l'atteggiamento cattolico nei confronti degli ebrei; è proprio in questo torno di secoli che si forma quella tipica immagine stereotipata dei giudei e del giudaismo, del tutto antistorica e priva di rapporti con la realtà, che li contraddistingue collettivamente, ribadita nei vari trattati *contra Judaeos* oppure nelle *altercationes* o *disputationes* composti da questi stessi monaci.<sup>206</sup> Sono queste, dunque, opinioni antiggiudaiche che si riflettono anche sui maggiori cronisti del tempo: gli ebrei che hanno già tradito e ucciso il Cristo vengono ora accusati, tanto per ricordare due esempi assai noti, da Prudenzio di Troyes e da Rodolfo il Glabro, ma potremmo aggiungervi anche Ademaro di Chabannes, di essere il sostegno degli infedeli e di averli istigati e, quel che è più grave, favoriti nel perpetrare le loro violenze contro i cristiani tanto a Bordeaux e a Barcellona, quanto a Gerusalemme.<sup>207</sup>

no, *ibid.*, III, 126 p. 413 e 127 p. 424, oltre a quella del 1069 diretta a tutti i monaci cassinesi, *ibid.*, IV, 161 p. 135.

<sup>206</sup> Cf. A. GRABOÏS, *La chrétienté dans la conscience juive en Occident aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società*, Milano 1983, pp. 312, 313; ma sul mutamento repentino di rapporti in Europa tra cristiani ed ebrei ai primi dell'XI sec. cf. pure B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 380 sgg. Proprio tra il X e l'XI sec. assistiamo a una vera e propria impennata della produzione letteraria antiggiudaica, cf. ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 215 sgg.

<sup>207</sup> Sui racconti di questi tre cronisti sugli ebrei cf. in generale ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 182, 183, 250-52, 256-59. Un segnale inquietante della diversa attitudine nei confronti degli ebrei, che si sta facendo strada, è già in una lettera di Leone VII indirizzata fra il 937 e il 939 all'arcivescovo di Maganza sul trattamento da riservare ai giudei di quella diocesi, nella quale se da un lato si vieta, come di consueto, di procedere ai battesimi forzati, dall'altro si

Inoltre, una generale corrente messianica di attesa millenaristica percorse l'Europa a partire dagli anni intorno al 1033 e nella seconda metà del secolo, costituì una componente essenziale del processo di maturazione dello spirito di Crociata.<sup>208</sup> Si avvertì allora come imminente il compimento dei tempi, si moltiplicarono i segni e parve ormai vicina la tangibile realizzazione delle profezie legate alla venuta dell'Anticristo,<sup>209</sup> tra le quali la conversione degli ebrei svolgeva un ruolo centrale. Essa in quel momento non era più rinviata a un futuro remoto e imperscrutabile, come era stato fino ad allora, poteva, e doveva, realizzarsi nella contemporaneità immediata; e se gli ebrei non si convertivano spontaneamente, riconoscendo la verità del Verbo incarnato e accettando il battesimo, allora andavano convertiti con la forza, visti l'imminenza della fine dei tempi e l'avvento del Regno. Se a ciò aggiungiamo che in *militēs* incolti e suggestionabili si diffuse la coscienza di dover combattere una guerra santa contro qualsiasi infedele che si trovasse sul loro cammino, oltre alla volontà di arricchimento implicita in queste stessa guerra, si comprende come fin dalla così detta Crociata di Spagna si potesse dispiangere tutta una vasta gamma di sentimenti e posizioni anti giudaiche, al punto da obbligare, come si è già visto, Alessandro II a intervenire nel 1063 per fermare le violenze dei cavalieri in marcia per la Spagna, che si accanivano contro gli ebrei incontrati lungo il loro cammino, trattati, al pari dei Saraceni, come gli infedeli che si ripromettevano di combattere, stigmatizzando l'ignoranza e l'avidità di costoro.<sup>210</sup> Di ciò Amato di

autorizza comunque l'arcivescovo a cacciare chi rifiuta il battesimo per evitare ogni contatto dei cristiani con i nemici della fede, cf. *ibid.*, pp. 219, 220.

<sup>208</sup> Su questi temi in generale cf. J. FLORI, *L'Islam et la fin des Temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007, pp. 188 sgg.; ID., *La fine del mondo nel Medioevo* (2008), trad. it. Bologna 2010, pp. 67 sgg., *ibid.*, per la bibliografia. Per un quadro d'insieme sulla congiuntura cf. A. VAUCHEZ, *Les composantes eschatologiques de l'idée de Croisade*, in *Le concile de Clermont*, cit., pp. 233-43. Cf., inoltre, *inf.*

<sup>209</sup> Bisogna ricordare di passaggio che nel corso del secolo la stessa impennata nel numero dei pellegrinaggi in Terrasanta, individuali e collettivi, che assunse una dimensione penitenziale di riscatto dei peccati, è connessa anche a queste attese millenaristiche: i cristiani devono essere a Gerusalemme per compiere la profezia concernente la venuta dell'Anticristo.

<sup>210</sup> ID., *Juifs et chrétiens*, cit., p. 153, ma, come osserva Blumenkranz, nel caso di questa sorta di precrociata ci troviamo ancora di fronte a piccoli numeri

Montecassino era pienamente cosciente, segno della vasta eco che ebbero gli eventi di Spagna;<sup>211</sup> va sottolineato che la sua opera, rispetto a quelle degli altri cronisti della prima età normanna, è una fonte per noi assai preziosa, sia per le vicende di Spagna sia per quelle di Sicilia, perché il Cassinese è morto all'incirca una dozzina d'anni prima del 1095 e dunque non potette essere influenzato dalla letteratura e dallo spirito crociato – a meno di ritenere che queste opinioni del cronista siano anch'esse delle interpolazioni del traduttore trecentesco, cosa che sembra inverosimile. Quando matura poi l'idea stessa di Crociata, oltre alle violenze, la nuova e aggressiva coscienza di unità dei cristiani porterà

e a un avvenimento occorso in uno scacchiere circoscritto e periferico. Ciò non ostante, proprio per questa stessa vicenda, e indipendentemente dal valore che a essa attribuivano i principi cristiani spagnoli, il pontificato di Alessandro II viene comunemente considerato uno spartiacque nel complesso processo di sacralizzazione della guerra e di maturazione dello spirito di Crociata, un fondamentale precedente dell'opera di Urbano II, e non solo dal punto di vista politico: nel 1063 si fissò il principio del privilegio sacro al diritto alla remissione dei peccati, pur in assenza di una penitenza che per ragioni contingenti non si aveva il tempo di espiare, per chi stava partendo per combattere in Spagna, e si giustificarono lo spargimento di sangue e le uccisioni dei Saraceni, cf. in generale C. ERDMANN, *op. cit.*, pp. 137 sgg. e 287 sgg.; E. DELARUELLE, *Essai sur la formation de l'idée de Croisade* (1941), ora in ID., *L'idée de Croisade au Moyen Âge*, Torino 1980, p. 78; P. ALPHANDERY, A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata* (1954), trad. it., Bologna 1974, pp. 25, 32 e 34; E.J. COWDREY, *The Genesis of the Crusades: the Springs of Western Ideas of the Holy War* (1976), ora in ID., *Popes, Monks and Crusaders*, London 1984, XIII, p. 25; G. PETTI BALBI, *Lotte antisaracene e 'militia Christi' in ambito iberico*, in *'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano 1992, pp. 519-45; J.-L. MARTÍN, *Reconquista y Cruzada*, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza [1996], pp. 247-50; J. FLORI, *Croisade et chevalerie. XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles 1998, pp. 51 sgg.; ID., *La guerra santa. La formazione dell'idea di Crociata nell'Occidente cristiano* (2001), trad. it., Bologna 2003, pp. 300-09. In generale sulle motivazioni ideologiche delle guerre antisaracene di Spagna cf. A.P. BRONISCH, *Reconquista und heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges in christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster 1998 e ID., *En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso del Peninsula Ibérica, siglos VII-XI)*, in *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par D. BALOUP, P. JOSSE-RAND, Toulouse 2006, pp. 91-113.

<sup>211</sup> Cf. ed. cit., I, V pp. 13, 14.

a un'inedita esclusione e marginalizzazione degli ebrei nella società su scala europea.<sup>212</sup> Proprio il convergere di attese millenaristiche e l'affermarsi della coscienza della guerra santa da dover combattere contro gli infedeli, indipendentemente dal loro credo, porta già alla metà dell'XI sec. a quella cesura, che sarà il punto di svolta rispetto ai secoli precedenti, quando era prevalente l'antica posizione gregoriana, di ascendenza agostiniana, che faceva degli ebrei un gruppo subordinato sì, ma da proteggere e tutelare, e che sarà ancora a lungo la posizione di larga parte delle gerarchie ecclesiastiche.<sup>213</sup> Il diffondersi di una dimensione religiosa esclusivista faceva dunque apparire anomala l'esistenza di minoranze nella cristianità.

Non bisogna attendere, allora, il 1095 per rilevare in Europa i primi segni dello spirito della Crociata e del generale processo di sacralizzazione della guerra: è questo un lungo processo dottrinario iniziato con Giovanni VIII,<sup>214</sup> che nell'XI sec. giunge a maturazione, grazie all'opera

<sup>212</sup> B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 384.

<sup>213</sup> Cf. a riguardo la sintesi di P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma, Bari 2004, pp. 132 sgg. Similmente Moore individua, in maniera globale, nel tornante della storia d'Europa costituito dal primo quarto del sec. XI, segnato da profonde trasformazioni sociali e delle istituzioni pubbliche e semipubbliche, la svolta, in chiave weberiana, nei rapporti, ormai persecutori, con gli ebrei e le altre minoranze, tali da spingerli ai margini della società, se non in determinate situazioni a eliminarli fisicamente, cf. R.I. MOORE, *La persécution. Sa formation en Europe (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, trad. fr., Paris 1991, *pass.*

<sup>214</sup> Il papato di Giovanni VIII, le sue riflessioni contenute nel noto epistolario, prevalentemente rivolte proprio a vescovi, principi e duchi dell'Italia meridionale, i suoi atti a favore di chi combatteva gli infedeli sono centrali per la creazione di una coscienza unitaria della comunità cristiana: quella della solidarietà tra tutti i battezzati che formano un unico popolo in netta contrapposizione con l'islam e con tutti gli altri nemici della fede; un discrimine netto rispetto alle esperienze anteriori, che pur avevano visto principi cristiani combattere una guerra sacralizzata per difendere o espandere i confini della cristianità. Per non tacere del fatto che fu proprio questo pontefice a fissare in maniera inequivocabile, dopo le prime formulazioni di Leone IV, il principio della remissione dei peccati a chi cadeva combattendo gli infedeli, di qualsiasi tipo, in difesa della Chiesa, anche in assenza di penitenza, elemento costitutivo del processo di sacralizzazione della guerra (successivamente, secondo la testimonianza di Amato di Montecassino, fu Leone IX sul campo di Civitate ad assolvere i suoi armati da ogni peccato senza una penitenza prima della battaglia, ma in questo caso il nemico della Chiesa erano i Normanni),

del monachesimo riformato prima e del clero e dei papi riformatori poi, incrociando mentalità, suggestioni escatologiche, attese millenaristiche e aspirazioni della società laica, divenendo così un elemento essenziale del sentire comune, una volta mutata la religiosità. L'appello di Urbano II, evento di certo rivoluzionario, libera e regola energie già pronte a deflagare dal forte connotato escatologico; il pontefice innova e accelera, dal punto di vista dottrinario, il processo di sacralizzazione della guerra, trasformandola in santa e santificante per chi intraprendeva questo specifico cammino penitenziale, in base al quale venivano rimessi i peccati in assenza di una compiuta penitenza, trasfigurata in

cf. C. ERDMANN, *op. cit.*, *ad ind.*; E. DELARUELLE, *op. cit.*, pp. 24 sgg. e 86 sgg.; P. ROUSSET, *Les origines et le caractère de la première Croisade*, Neuchâtel 1945, p. 44; G. VISMARA, *Impius foedus*, cit., pp. 13 sgg.; P. ALPHANDERY, A. DUPRONT, *op. cit.*, p. 24; P. ROUSSET, *Histoire des Croisades*, Paris 1957, p. 29; R. MANSSELLI, *La Respublica Christiana e l'Islam*, cit., pp. 128 sgg.; ID., *Il papato e l'Italia meridionale da Giovanni VIII ai Normanni*, «Studi romani», XXI (1973), pp. 305-13; J. FLORI, *La guerra santa*, cit., pp. 54 sgg.; ID., *La croix, la tiare et l'épée. La croisade confisquée*, Paris 2010, pp. 90-96. In generale su questo pontefice cf. D. ARNOLD, *Johannes VIII. Päpstliche Herrschaft in den karolingischen Teilreichen am Ende des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2005, *ibid.* per la bibliografia. Le tappe successive, dal punto di vista pontificio, del processo dottrinario e politico che porterà alla completa maturazione dell'idea di Crociata al tempo di Urbano II sono costituite dai papati di Giovanni X, Sergio IV (se è veramente sua la famosa *Enciclica* e non un falso del tempo di Urbano II), Leone IX, Alessandro II, Gregorio VII e Vittore III, cioè l'abate Desiderio di Montecassino (cf. *Chronica monasterii Casinensis*, cit., III, 71 p. 453), mentre, contemporaneamente i chierici riformatori elaboravano nelle loro riflessioni dottrinarie un nuovo concetto di guerra santa e maturavano le attese escatologiche che hanno attraversato l'XI sec.; oltre a quanto già cit. *sup.*, cf. M. CANARD, *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, «R. africaine», LXXXIX, II (1936), pp. 61 sgg.; E.J. COWDREY, *Pope Gregory VII's 'Crusading' Plans of 1074* (1982), ora in ID., *Popes, Monks and Crusaders*, cit., X pp. 27-40; J. FLORI, *Guerre sainte et rétribution spirituelles dans la 2<sup>e</sup> moitié du XI<sup>e</sup> siècle*, «R. Hist. eccl.», LXXXV (1990), pp. 617-48; ID., *La première Croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelles 1992, pp. 17 sgg.; ID., *Croisade et gihad*, in *Le concile de Clermont*, cit., pp. 267-85; G. LOBRICHON, 1099. *Jérusalem conquise*, Paris 1998; B. HAMILTON, art. cit. Va altresì ricordato che i pontefici romani per ragioni geografiche erano stati direttamente esposti alla pressione islamica e motivati più di altri all'impegno continuo antisaraceno.

un'impresa guerriera meritoria, che mirava a liberare i cristiani d'Oriente e i luoghi santi: in buona sostanza una guerra santa annunciata profeticamente. E questo è stato il suo innovativo contributo.<sup>215</sup>

Tornando all'area di nostro interesse, un altro segnale del mutamento dei rapporti tra cattolici ed ebrei nella seconda metà dell'XI secolo nell'Italia meridionale latina è costituito da una fonte assai singolare, il così detto *Tractatus de passione Domini facta in civitate Aternensi*, che Ferdinando Ughelli attribuì al vescovo di Chieti Attone (1057-71).<sup>216</sup> Chierico di educazione cassinese, uomo di notevole cultura letteraria, a cui il coetaneo e sodale Alfano (I) di Salerno dedicò un'ode, oltre a comporne l'epitaffio,<sup>217</sup> fu sepolto, infine, nel 1071 proprio a Montecassino.

<sup>215</sup> Sulla questione, oltre a quanto cit. *sup.*, cf. la rassegna di J. FLORI, *De Clermont à Jérusalem. La première croisade dans l'historiographie récente* (1995-1999), «Moyen Âge», CV (1999), pp. 439-55, e la sintesi di T. DESWARTE, *Entre historiographie et histoire: aux origines de la guerre sainte en Occident*, in *Regards croisés sur la guerre sainte*, cit., pp. 67-90, *ibid.* per la bibliografia. Sul pontificato di Urbano II cf. A. BECKER, *Papst Urban II.* (1088-1099), Bde I-III, Stuttgart, Hannover 1964-2012.

<sup>216</sup> Il *Tractatus* è stato edito da Ferdinando Ughelli nell'*Italia sacra*, vol. VI, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1720<sup>2</sup>, coll. 691-96, tratto da un ms. della Biblioteca capitolare di Chieti, donato a essa da un diacono di Chieti di nome Guglielmo, oggi perduto (cf. E. CARUSI, *Notizia sui codici della Biblioteca capitolare di Chieti e sulla collezione canonica teatina del Cod. Vat. reg.* 1997, «B. r. Deputazione abruzzese Stor. p.», s. III, IV, 1913, n° 11 p. 58), che conteneva pure una *Vita* di Gregorio Magno, non meglio identificabile (cf. *BHL*, 3636 e sgg.); su questa fonte cf. G. MINCIONE, «*Tractatus de passione Domini facta in civitate Aternensi* di Attone vescovo di Chieti», «Abruzzo», V, 1 (1967), pp. 99-122. Va notato che tra i mss. censiti dal Carusi nella Biblioteca capitolare di Chieti il n° 2 tramandava i *Dialoghi* di Gregorio Magno ed era della fine dell'XI sec. (art. cit., pp. 14, 15), a riprova dell'interesse in quel secolo nello scriptorio teatino per quel pontefice e le sue opere. Attone, figlio di Oderisio conte dei Marsi, fu traslato alla sede vescovile di Chieti nel 1057, su di lui e i suoi atti cf. *Attone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 563, 564, *ibid.* per la bibliografia, dove, tuttavia, si nega recisamente che il nostro vescovo abbia potuto scrivere il *Tractatus*. Oggi, invece, si è concordi nel ritenere plausibile l'attribuzione di Ughelli, anche se non vi sono elementi certi per confermarla o negarla del tutto, cf., inoltre, su questo vescovo teatino L. FELLER, *op. cit.*, pp. 641, 709-11, 841, 846, che, invece, fissa la nomina di Attone a vescovo di Chieti al 1062, ma deve trattarsi di una svista.

<sup>217</sup> Cf. A. LENTINI, F. AVAGLIANO, *op. cit.*, 16 p. 141, 31 p. 170.

Il *Tractatus* tramanda memoria di avvenimenti miracolosi occorsi ancora una volta al tempo di Alessandro II (1061-73); l'Autore dichiara di essere contemporaneo a essi e di aver condotto personalmente un'inchiesta accurata per appurarne la veridicità. Nel 1062 nella sinagoga di *Aternum*, di notte, il mercoledì santo, e per l'esattezza il 27 di marzo di quell'anno,<sup>218</sup> dieci ebrei presero una tavola e con della cera modellarono su di essa l'immagine del Cristo crocifisso, fissando quattro aghi o spine alle mani e ai piedi, per simboleggiare i quattro chiodi della Croce, e con altri delinearono sul capo la stessa corona di spine. Tre scellerati tra loro, Giuda, Samuele e Mel, usarono l'immagine di cera come bersaglio per le frecce e, non contenti di ciò, con una lancia lacerarono il fianco di essa. Il giorno dopo, però, tornati in sinagoga, trovarono il pavimento cosparso di sangue e l'immagine che trasudava stille; presi dal panico e temendo la reazione dei cristiani per il sacrilegio perpetrato e lo sterminio di tutta la loro gente, rasero la tavola accuratamente, disfacendo l'immagine, che di nuovo tornò cera informe, grattarono con cura il terreno, raccogliendo tutto il sangue effuso in un'ampolla di vetro; nascosero il tutto accuratamente, mantenendo il segreto della profanazione per tre anni. Trascorso questo lasso di tempo, e quindi grosso modo proprio quando Alessandro II scriveva a Landolfo VI nel 1065 per biasimarlo e arrestare il tentativo di convertire con la forza gli ebrei di Benevento, salta fuori la verità a causa di una lite tra due ebrei. La scena si sposta allora nel castello di Setta, dove il conte di Chieti Trasmondo (III) (1032-87)<sup>219</sup> in occasione delle solenni-

<sup>218</sup> Per il *Tractatus* il sacrilegio avvenne la quarta feria *ante celebrandam immolationem agni immacolati*; per alcuni studiosi locali il riferimento sarebbe da intendersi alla Pasqua ebraica (cf. la rassegna bibliografica nel saggio di Pelagatti cit., *inf.*, n. 225), ma è più verosimile che Attone collochi la profanazione, per sottolinearne la maggiore gravità, durante la Settimana santa e che il riferimento all'immolazione dell'Agnello sia un rimando al Venerdì santo e allora che la sera della quarta feria sia quella del mercoledì santo alla vigilia del Triduo pasquale, la cui messa vespertina apre le solennità della Settimana santa.

<sup>219</sup> Su di lui cf. C. DE LAURENTIIS, *Il gastaldato e la contea di Teate con la serie de' suoi conti*, «B. Soc. Stor. P. 'Anton Ludovico Antinori' Abruzzi», s. II, XVI (1904), pp. 21-34; C. RIVERA, *Le conquiste dei primi normanni in Teate, Penne, Apruzzo e Valva*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», s. III, XVI (1925), pp. 8-40; H. MÜLLER, *Topographische und genealogische Untersuchungen zur Geschichte des Herzogtums Spoleto und der Sabina von 800 bis 1100*, Berlin 1930, pp. 87-89, che fissa gli anni in cui è attestato Trasmondo (III) al 1038?-1057, indivi-

tà della Pasqua aveva convocato gli ebrei di *Aternum* per esigere il loro consueto tributo annuale e dove poco prima sua moglie Antiochia, una lontana parente dell'abate Desiderio, aveva convertito e fatto battezzare un ebreo dandogli il nome di Nicola. Proprio quest'ultimo smaschera i suoi ex correligionari a seguito di un acceso litigio per debiti non onorati: Nicola, infatti, accusa pubblicamente Samuele del sacrilegio perpetrato, appreso da un altro ebreo Abraham, che però nega recisamente il fatto. Il conte, nell'incertezza, impone per l'indomani un duello tra Nicola e Abraham per dimostrare la fondatezza dell'accusa; ma quest'ultimo tenta di evitare la prova con il goffo tentativo di offrire una somma di denaro: invano, perché poi soccombe lo stesso durante il duello. A questo punto Trasmondo (III), convintosi della colpevolezza di Samuele, dispone il sequestro di tutti i beni mobili degli ebrei di *Aternum*, che vengono portati a Setta, e tra le suppellettili salta fuori l'ampolla contenente il sangue. Gli ebrei allora, sottoposti a tortura, confessano il sacrilegio e Samuele è messo a morte. Successivamente vengono recuperate pure cera, lancia e tavola. Una volta verificata la natura del contenuto dell'ampolla, gli oggetti sequestrati ad *Aternum* vengono collocati solennemente nella chiesa di San Salvatore sulla riva del Pescara, la sinagoga viene trasformata in chiesa col titolo di Santa Gerusalemme e gli ebrei convertiti in massa; l'ampolla che invece era rimasta a Setta, successivamente, su disposizione del pontefice, venne portata solennemente dal conte e da sua moglie in processione dal castello comitale alla medesima chiesa del Salvatore. Ughelli commenta, infine, la storia affermando che ancora al suo tempo si poteva venerare l'ampolla contenente la santa reliquia del sangue nella cattedrale di Chieti.

Di certo vanno rilevate alcune incongruenze e la stessa contemporaneità dello scrittore, morto appena nel 1071, agli eventi narrati può apparire singolare, anche se non è inusuale nella cronachistica e nell'agiografia del tempo.<sup>220</sup> non ci sono altre testimonianze di ebrei e sinagoghe negli

quando, inoltre nel 1085-87 un inesistente Trasmondo (IV) e ignorando le vicende di *Aternum*; L. FELLER, *op. cit.*, pp. 618, 619.

<sup>220</sup> Cosa abbia saputo Attone a Chieti di ciò che accadeva ad *Aternum* nel marzo del 1062 è difficile da valutare; a meno di non pensare all'eco di un qualche eccesso carnascialesco, reale o del tutto libresco, dal momento che nel 1062 i tre giorni festivi di Ta'anit Ester, Purim e Shushan Purim caddero tra il 25 e il 27 febbraio (13-15 Adar del 4822), esattamente un mese prima della Settimana santa di quell'anno (ringrazio Giancarlo Lacerenza per avermi 'illuminato' sulla

Abruzzi né anteriori, né contemporanee e neppure immediatamente posteriori a quegli anni,<sup>221</sup> il tributo annuale collettivo di ebrei a un conte in occasione della Pasqua non è attestato altrove;<sup>222</sup> se il duello giudiziale è compatibile con le procedure dell'Italia carolingia, non lo è per degli ebrei, sopra tutto se si pensa che uno dei due era un neofita ed è impossibile che un cristiano possa essersi battuto in duello con un ebreo per affermare le proprie ragioni in giudizio;<sup>223</sup> la stessa tortura, a cui si ricorre in

cronologia ebraica).

<sup>221</sup> Abbiamo già avuto modo di osservare come gli ebrei nella prima metà del secolo XI iniziano a essere attestati pure in Capitanata, ma da qui a sostenere che si siano spostati lungo la costa adriatica nel breve giro di qualche anno e in numero tale da poter disporre di una sinagoga ad *Aternum* non è possibile affermarlo. Al limite si potrebbe considerare il *Tractatus* come l'estrema e unica testimonianza della presenza ebraica in quella città, altrimenti non attestata da altre fonti, scomparsa definitivamente proprio a causa delle misure antiggiudaiche del conte Trasmondo (III). Comunque sia, va osservato che secondo il *Tractatus* gli ebrei si trovavano in una città portuale e sembravano disporre collettivamente di una buona disponibilità finanziaria, almeno agli occhi del vescovo Attone, che ignorava, evidentemente, le forti differenze sociali esistenti tra ebrei di qualsiasi terra dell'Italia meridionale o di altre regioni. Anche per quest'ultimo particolare è difficile dire se ci troviamo di fronte a un pregiudizio antiggiudaico – gli avidi e danarosi ebrei litigano a causa delle loro operazioni finanziarie, facendo così scoprire la loro profanazione – oppure all'attendibile testimonianza di una florida comunità di commercianti. In generale sugli ebrei negli Abruzzi cf. il lungo elenco bibliografico e documentario, privo di spessore critico, di M.R. BERARDI, *Per la storia della presenza ebraica in Abruzzo e Molise tra Medioevo e prima età moderna: dalla storiografia alle fonti*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», LXXXVII (1997), pp. 41-93, che giudica il *Tractatus* un 'racconto fantasioso', *ibid.*, p. 41.

<sup>222</sup> Il tributo in occasione della Pasqua è, ovviamente, funzionale allo svolgimento generale del racconto, per cui proprio in occasione delle solennità della Settimana santa viene radunata tutta la comunità e smascherata la profanazione. Tuttavia, si potrebbe formulare anche l'ipotesi in questo caso di un qualche rapporto tra *publicum* ed ebrei simile a quello attestato nell'Italia meridionale longobarda dal noto precetto di Guaimario IV (V) del 1041 concernente due famiglie di ebrei di Capua, che potrebbe spiegare allora la misura eccessiva di un ufficiale periferico, che spedì al castello comitale tutti gli ebrei di *Aternum* per farli ottemperare agli obblighi fiscali.

<sup>223</sup> In linea di principio gli ebrei non erano esentati dal duello giudiziale, ma in caso di necessità dovevano farsi rappresentare da un campione, al pari di altri soggetti con limitati diritti, come ad esempio le donne, cf. sulla questione

occasione del placito comitale, è alquanto stravagante,<sup>224</sup> ma non estranea però alle violente abitudini di Trasmondo (III), che in più d'una occasione vi ricorse. Tuttavia, la fonte è per gli aspetti storici e cronologici di essa coerente e non è lecito reputarla un falso tardo;<sup>225</sup> anzi, anche volendo sostenere che gli eventi narrati siano del tutto inventati a giustificazione del culto solenne del sangue dell'ampolla affermatosi ad *Aternum* in quegli anni, dimostra tangibilmente non solo cosa un vescovo potesse pensare degli ebrei nella seconda metà dell'XI secolo, ma sopra tutto la contempo-

B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 362.

<sup>224</sup> Oltre ai più generali usi giudiziari, va ricordato che in linea di principio gli ebrei non potevano essere torturati durante gli interrogatori, cf. *ibid.*, p. 359.

<sup>225</sup> H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 195, pur manifestando forti dubbi sulla fonte a causa dell'impossibilità di effettuare oggi l'esame paleografico del ms. che la tramandava e determinarne così la cronologia, ammette «che il racconto contiene un nucleo storico: quindi è possibile ipotizzare che negli anni Sessanta del secolo XI negli Abruzzi, e precisamente a Pescara, siano avvenute persecuzioni e conversioni forzate di ebrei». Dell'autenticità della fonte e della veridicità dei fatti narrati è, invece, del tutto persuaso L. FELLER, *op. cit.*, pp. 708-21, che attribuisce anch'egli il *Tractatus* ad Attone, datando però sia il sacrilegio sia il placito al 1062 e fissando al Venerdì santo di quell'anno la profanazione dell'immagine del Cristo; inoltre, riconduce giustamente la narrazione del *Tractatus* al genere letterario dei *testimonia* dell'XI secolo, inserendola così a pieno titolo nelle opere dei polemisti anti giudaici di quegli anni. Più di recente G. PELAGATTI, *Dalla «sinagoga di satana» alla nuova Gerusalemme. L'archetipo dell'ebreo deicida e le origini della chiesa di S. Cetheo di Pescara*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», XCVI (2006), pp. 5-42, vorrebbe, invece, il testo redatto tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, quando le due chiese comitali citate in esso passarono alla Chiesa teatina; ne fa così espressione del clima persecutorio successivo al 1095 e alla predicazione della Crociata, collegando il miracolo abruzzese a quello del crocifisso di Berito e alla diffusione in Occidente di quest'ultima leggenda, così come era già stato ipotizzato da G. PANSA, *Il rito giudaico della profanazione dell'Ostia e il ciclo della «Passione» in Abruzzo* (1915), ora in ID., *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo. Studi comparati*, vol. II, Lanciano 1927, pp. 200-02. La datazione successiva alla predicazione della I Crociata è solo un'ipotesi non suffragabile da fonti; né, tanto meno, la sequenza liturgica del XII secolo, tratta da un lezionario teatino (cf. E. CARUSI, art. cit., pp. 65, 66; G. MINCIONE, art. cit., pp. 117-19; ID., *Le sequenze abruzzesi*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», LXVI-LXVIII, 1976-78, pp. 47-51), che ricorda esplicitamente la profanazione del 1062, può essere considerata un elemento probante di datazione del *Tractatus*, ma soltanto la testimonianza del culto del sangue dell'ampolla nel secolo successivo.

reana diffusione nell'Italia meridionale latina dei *topoi* anti giudaici che si affermavano nel resto d'Europa in quello stesso torno di anni. Se, infine, il libello è attribuibile, come sembra ormai comunemente accettato, al vescovo Attone di Chieti, siamo di nuovo di fronte a un letterato di educazione cassinese che riflette sull'empietà degli ebrei, i quali qui appaiono per giunta sacrileghi, oltre che eretici, redigendo un libello da ascrivere a pieno titolo alle opere di polemica anti giudaica di quegli anni. In più, il *Tractatus*, rispetto ad altre opere simili, implica anche forti ripercussioni devozionali di facile e immediata presa su fedeli indotti, se pensiamo al culto dell'ampolla, venerata al pari di una santa reliquia originaria della Passione del Cristo prima ad *Aternum* e poi a Chieti.

Infine, va sottolineato proprio l'episodio della profanazione della Croce del 1062 narrato dal *Tractatus*. Si è già visto, infatti, come già nel 1029 a Bari due ebrei furono messi al rogo con l'accusa di aver spezzato una santa Croce;<sup>226</sup> ma a Roma già nel 1020/21 era stato celebrato un processo a carico di ebrei accusati di aver profanato l'immagine del Crocefisso, e condannati alla pena capitale, poiché, secondo l'accusa, con questo gesto sacrilego avevano causato un terremoto il Venerdì santo di quell'anno, subito dopo l'adorazione della Croce.<sup>227</sup> Una vicenda che dovette turbare le coscienze di molti, visto che l'eco di essa fu assai vasta: la fonte che tramanda memoria di questo processo è proprio l'opera<sup>228</sup> di Ademaro di Chabannes, il cronista che, insieme con Rodolfo il Glabro, attribuì la distruzione nel 1009 della chiesa del Santo Sepolcro di Geru-

<sup>226</sup> Cf. la prima parte di questo stesso studio alla p. 942.

<sup>227</sup> Francesca Luzzati Laganà riconduce a questa stessa temperie il marcato anti giudaismo del *Bios* dell'agiografo di Nilo di Rossano, il cui autore era coevo a questi stessi eventi e probabilmente ha avuto modo di assistervi, cf. *La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano*, in *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura nell'Italia del secolo X*, a c. di G. LACERENZA, Napoli 2004, pp. 96, 97. Sull'incidenza e la rilevante risonanza del processo romano, oltre al saggio cit., cf. della stessa Autrice anche *Catechesi e spiritualità nella Vita di s. Nilo di Rossano. Donne, ebrei e «santa follia»*, «Quad. stor.», 93 (1996), p. 718. Sulla questione cf. anche B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 383; ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., p. 251; A. MILANO, *op. cit.*, p. 59.

<sup>228</sup> *Ademari Cabannensis chronicon*, ed. R. LANDES («CC. Continuatio mediaevalis», CXXIX) Turnhout 1999, *Recensio* α, p. 10.

salemme alla collusione degli ebrei con il califfo al-Hakim.<sup>229</sup>

<sup>229</sup> E queste non furono solo opinioni di cronisti lette da pochi letterati. Rodolfo il Glabro è a riguardo assai circostanziato: è convinto che gli ebrei di Orléans avessero consigliato il califfo e gli avessero suggerito la profanazione, per prevenire un'offensiva cristiana contro il suo regno. Quando la notizia della distruzione della chiesa del Santo Sepolcro si propagò in Europa gli ebrei vennero convertiti a forza, chi rifiutava il battesimo fu ucciso o esiliato e molti si suicidarono per non essere costretti all'abiura, gli stessi vescovi interdirono ogni rapporto dei cristiani con gli ebrei, a meno che questi ultimi non avessero accettato il battesimo; e ciò non accadeva solo a Orléans, ma, come scrisse il cronista, era la reazione di 'tutti' i cristiani e nel 1012 furono poi espulsi gli ebrei da Magonza; per la valutazione di questi eventi cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 380, 381 e ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 257, 258. Sul nesso tra la notizia della profanazione di al-Hakim e l'esplosione dell'antigiudaismo in Aquitania cf. più di recente D.F. CALLAHAN, *Ademar de Chabannes. Millennial Fears and the Development of Western Anti-judaism*, «J. Eccl. Hist.», XLVI (1995), pp. 19-35 e R. LANDES, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History. Ademar of Chabannes (989-1034)*, Cambridge (Mass.), London 1995, pp. 285 sgg. Ademaro giunge addirittura a posticipare al 1010 la distruzione della chiesa del Santo Sepolcro per giustificare il pogrom di Limoges e l'espulsione degli ebrei della città, cf. *ibid.*, p. 42. Tra gli eventi ricordati da Rodolfo il Glabro intorno al 1009, va aggiunta la curiosa vicenda del duca di Sens, Rainaldo, che, dopo aver accettato molti costumi giudaici, si era proclamato re dei giudei, scatenando la reazione militare di Roberto II il Pio; al seguito del re durante questa spedizione compare Fulberto di Chartres, che nei suoi scritti si era occupato di regalità giudaica, contestando la possibilità del ritorno di un nuovo re dei giudei, perché dopo la distruzione del Tempio non c'erano più sacerdoti che avessero potuto assicurare l'unzione regia, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., p. 234. Lo stesso Ademaro di Chabannes ricorda inoltre che a Limoges nel 1010 il vescovo Audoino obbligò gli ebrei al battesimo, ponendoli dinanzi all'alternativa dell'esilio, e il grosso di essi emigrò, ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., pp. 251, 252; e questa è una significativa ripresa da parte vescovile dei battesimi forzati, pur sempre condannati dalla dottrina ecclesiastica. Questo è ciò che ci dicono le fonti occidentali sulle drammatiche conseguenze della diffusione della notizia in Occidente della distruzione della chiesa del Santo Sepolcro; per una valutazione degli eventi gerosolimitani, da inserire in un complessivo quadro persecutorio in Egitto e Terrasanta, cf. M. CANARD, *La destruction de l'église de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré*, «Byzantion», XXXV (1965), pp. 16-43, che ricorda l'eco che ebbe la vicenda nella predicazione di Urbano II; A. GRABOÏS, *La Terre Sainte à la veille de la première Croisade*, in *Il Concilio di Piacenza*, cit., pp. 274,

Ecco che ci troviamo ormai in una nuova temperie in Europa: sta venendo meno in taluni ambienti ecclesiastici quella *discretio* di antica ascendenza gregoriana, che aveva preservato gli ebrei e che mitigava i rapporti tra i fedeli delle due religioni, le cui comunità, sia pure in ambiti locali, e anche nell'Italia meridionale, non erano impermeabili l'una all'altra, né del tutto estranee, quasi fossero due blocchi contrapposti, ma caratterizzate da scambi, culturali, sociali, economici ed esistenziali continui, se ci soffermiamo a osservare la minuta quotidianità di esse. Ora, invece, la sovrapposizione tra dottrina, religione, devozione e politica sta portando in Europa lentamente a maturazione lo spirito di Crociata e contemporaneamente si profila quella cesura nella storia dell'Italia meridionale, di cui dicevamo in apertura di questo studio, che implicò uno sconvolgimento di assetti ed equilibri secolari, segnato, in termini macrostorici, dalla conquista normanna. In più, le novità dottrinarie e istituzionali legate alla riforma della Chiesa implicarono un irrigidimento della posizione cattolica e dai chiostri si diffuse allora, come si è già detto, un comune sentire antiggiudaico e una spinta alla concreta opera di conversione, che giustificava la pressione cattolica, oltre al maggiore isolamento degli ebrei. Nell'Italia meridionale dobbiamo inoltre ricordare ancora una volta l'opera di Montecassino e il sostegno incondizionato che diede in questa terra alla riforma, sostenuta dall'attenta politica di Desiderio di compromesso con l'emergente potenza normanna; un'opera che non è consistita solo nella diffusione di idee nuove, ma nella concreta azione di uomini che in quella abbazia si erano formati, o vi erano stati educati, e che propagarono in periferia, nelle diocesi meridionali, una nuova tem-

275. Segnali precoci di una 'rottura' dei cristiani con gli ebrei si hanno già alla metà del X sec. e basti qui ricordare il *Libellus de Anticristo* anteriore al 954 di Adson di Montier-en-Dier, in cui l'Anticristo è di stirpe giudaica e viene da Babilonia; insediato a Gerusalemme e riconosciuto dagli ebrei come il loro messia, venuto per riunirli nuovamente e salvarli, attua una sistematica persecuzione dei cristiani, a cui riescono a resistere grazie ai profeti Enoch ed Elia inviati per confortarli e convertire gli ebrei, per essere poi definitivamente abbattuto durante lo scontro finale con le legioni degli angeli guidate da san Michele, B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 244, 245, 382; ID., *Les auteurs chrétiens latins*, cit., p. 232. Su Adson e le sue fonti profetiche e millenaristiche cf. in generale J. FLORI, *L'Islam et la fin des Temps*, cit., pp. 206 sgg., *ibid.* per la bibliografia, e ID., *La fine del mondo*, cit., pp. 96-99.

perie spirituale, realizzando, o tentando di farlo, i dettami dottrinari e istituzionali della riforma stessa.<sup>230</sup>

Se fin qui abbiamo segnalato le testimonianze a nostra disposizione, ancorché rapsodiche, di un riposizionamento ideologico e dottrinale nell'Italia meridionale di taluni chierici riformati nei confronti degli ebrei nella seconda metà dell'XI secolo, in linea con quanto avveniva nel resto d'Europa, è inoltre possibile anche capire cosa accadde in queste stesse terre dopo il 1095. Benché non si ritenga possibile che lo spirito di Crociata abbia potuto condizionare la mentalità dei cristiani nell'Italia meridionale, e più specificamente dei Normanni, perché la Crociata fu bandita soltanto nel 1095 e successivamente non sono attestati nell'area atti di violenza specifica contro gli ebrei,<sup>231</sup> la maturazione dello spirito di

<sup>230</sup> Come è avvenuto anche in altre stagioni più tarde della storia della Chiesa, la volontà di riforma implica una riflessione sulla Chiesa delle origini, un ritorno alla letteratura patristica, dalla cui esegesi traevano ispirazione pure i riformatori dell'XI sec. (sulla questione cf. G. MICCOLI, «*Ecclesiae primitivae forma*», 1960, ora in ID., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, 1966, Roma 1999<sup>2</sup>, pp. 285-383) e, di conseguenza, un ripensamento dei rapporti con gli ebrei, proprio a causa del confronto continuo con la tradizione mosaica della Chiesa apostolica, da cui essa stessa proveniva. In più, nel momento in cui si fissano i confini della *Ecclesia* riformata, matura nei riformatori stessi la coscienza che la «purificazione dei costumi della Chiesa si configura (...) anche – e soprattutto per ciò che spetta ai laici – come espulsione violenta dal suo seno dei portatori di errore, gli eretici, gli infedeli, gli ebrei», cf. dello stesso Miccoli l'*Introduzione*, *ibid.*, p. 22. Questo è ovviamente un lungo processo di maturazione che copre l'arco dell'XI secolo, che va collocato su due piani distinti, per un verso la lenta penetrazione degli ideali di riforma al di fuori della stretta cerchia dei chierici, per cui dalle riflessioni dottrinarie, dalle decisioni conciliari, dalle risoluzioni pontificie si passa poi all'azione concreta dei laici, ma, sopra tutto, per l'altro, le tensioni e le inquietudini religiose, le attese escatologiche percepibili nelle masse indotte esplodono in maniera intollerante e violenta contro chi con la propria condotta non impersonava gli ideali evangelici e contro chi era al di fuori della cristianità, cf. R. MANSSELLI, *Aspetti e significati dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII* (1975), ora in ID., *Il secolo XII: religiosità popolare ed eresia*, Roma 1995, pp. 27-46. Nella seconda metà dell'XI sec., poi, i papi riformatori sentirono l'obbligo di far regnare uniformemente l'ordine voluto da Dio dovunque ci fossero stati dei cristiani e ciò in opposizione sia agli avversari interni sia a quelli esterni.

<sup>231</sup> Cf. H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 196, l'affermazione sull'assenza di atti anti giudaici posteriori a questa data è ovviamente indubitabile.

Crociata è stato un lungo e graduale processo di mutamento, da delineare su un lungo periodo, della mentalità collettiva, segnata da attese escatologiche e ansie millenaristiche, che non è cronologicamente determinabile, fissando una data ben precisa.<sup>232</sup> Tensioni emotive, ansie collettive che sottendono il processo di elaborazione dottrinarie e di sacralizzazione della guerra compiuto dai chierici e che investono la mentalità collettiva determinando pulsioni nuove.<sup>233</sup> Se non vi fosse stata una congiuntura favorevole, e qui non mi riferisco a quella politica o sociale, ma al maturare dei tempi, all'evolversi della mentalità, l'appello del 1095 sarebbe, infatti, caduto nel vuoto, al pari dei programmi orientali di Gregorio VII esposti lucidamente nella sua corrispondenza, ma mai intrapresi.

Oltre tutto, un tassello importante di questo processo di maturazione è costituito proprio dalla campagna di Ruggero I e Roberto in Sicilia, il cui intento dichiarato era la liberazione dei cristiani dal giogo degli infedeli, indipendentemente dalla realtà siciliana, e dalla chiara coscienza espressa dalle fonti normanne di un disegno provvidenziale a sostegno delle loro imprese. Or bene, questo stesso spirito non si manifesta solo dopo il 1095 con le stragi di ebrei nell'Europa settentrionale, ma prima, con una progressiva e crescente chiusura e intolleranza nei confronti di chi non professava la fede cattolica. Certamente Boemondo, riprendendo per molti aspetti la politica orientale del padre, tentò di crearsi ai danni di Costantinopoli un suo dominio territoriale (e molti di quelli che lo seguirono pensavano che in Oriente avrebbero fatto la loro fortuna, impossibile a realizzarsi in quel momento nell'Italia meridionale), ma questa non fu l'unica motivazione della sua impresa e sopra tutto divenne prevalente solo dopo la rottura con Alessio I e la costituzione degli 'stati' cristiani d'Oltremare, culminando con la spedizione del 1107. In Boemondo non

le; un po' meno la considerazione che la partecipazione normanna alla prima Crociata ebbe più una connotazione antibizantina che antimusulana (*ibid.*, p. 210).

<sup>232</sup> Sulla questione rinvio in generale a P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *op. cit.*, pp. 19 sgg. e alle considerazioni di J. Flori sull'incidenza delle attese escatologiche e profetiche, sulle suggestioni collettive, che si dipanano lungo tutto l'arco dell'XI sec., sulla psicologia di chi rispose all'appello di Clermont, *L'Islam et la fin des Temps*, cit., pp. 205 sgg.

<sup>233</sup> Mantenendoci su questo piano è opportuno ricordare anche le considerazioni di A. DUPRONT, *Guerra santa e cristianità* (1969), ora in ID., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini* (1987), trad. it., Torino 1993, pp. 276-99.

furono minori rispetto agli altri capi crociati le motivazioni di natura spirituale e fu partecipe al generale clima di esaltazione mistica e profetica di quegli anni. Certamente non ebbe coscienza dell'evoluzione dell'idea di Crociata negli atti di Urbano II da Piacenza a Clermont, gli era estranea l'immagine del cavaliere penitente che espia i suoi peccati grazie alla spedizione a Gerusalemme; egli agisce per impulso religioso, pensando a una guerra santa, non disgiunto dalla volontà di arricchimento e di consolidamento della propria incerta posizione. L'anonimo autore dei *Gesta Francorum* (probabilmente un Normanno al seguito dell'Altavilla) fa dire a Boemondo, ritenendo per tanto il discorso credibile per i suoi lettori, mentre ordinava al conestabile Roberto figlio di Gerardo di attaccare il nemico, nel bel mezzo della battaglia:

Vade quam citius potes, ut vir fortis, et recordare prudentium antiquorumque nostrorum fortium parentum et esto acer in adiutorium Dei Sanctique Sepulchri; et revera scias quia hoc bellum carnale non est sed spirituale. Esto igitur fortissimus atleta Christi. Vade in pace, Dominus sit tecum ubique.<sup>234</sup>

Tancredi con i suoi non si fermò in Siria e fu determinante la sua partecipazione all'assedio e alla presa di Gerusalemme; per non tacere dei suoi tormenti spirituali e del noto episodio delle settanta teste di Saraceni spedite al vescovo quale 'decima' di una sua vittoria. La campagna di Siria diverge, certo, in parte, per l'aspetto che qui ci interessa, da quelle di altri principi; ma va ricordato che Boemondo, a differenza degli altri, si trovò in quest'area ad operare anche in zone a maggioranza cristiana, siriana e greca. In ogni caso, non dobbiamo dimenticare che non si comportò nei confronti del nemico infedele diversamente dagli altri capi crociati, seguendo gli usi dei tempi e mostrando sempre di aver fatto proprie le motivazioni escatologiche della guerra santa che si conduceva in Oriente, divenendo così egli stesso nelle fonti latine uno strumento della Provvidenza.<sup>235</sup> Per non tacere del fatto che finanche durante la

<sup>234</sup> *Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. H. HAGENMEYER, Bd I, Heidelberg 1890, XVII 5, p. 271 (cito dall'edizione Hagenmeyer, preferibile alla più recente, per la ricchezza delle note storiche).

<sup>235</sup> Cf. le giuste considerazioni di R. MANSELLI, *Problemi politici e sentimenti religiosi sotto le mura d'Antiochia* (1982), ora in ID., *Italia e italiani alla*

marcia iniziale verso Costantinopoli, quando, invece, si impegnò meticolosamente a tenere a freno i suoi, onde evitare rappresaglie contro i sudditi bizantini, giunto in Pelagonia e imbattutosi in un castello popolato da eretici, lo bruciò insieme con tutti gli abitanti, solo per questioni religiose e non certo tattiche.<sup>236</sup> Si potrebbe, forse, discutere del fatto che nell'Italia meridionale, a quel che ne sappiamo, non pare fosse stata 'predicata' la Crociata, che non si mossero masse di pellegrini esaltati dalla prospettiva escatologica del pellegrinaggio gerosolimitano e che a mettersi in marcia fu un esercito feudale ben organizzato di *milites* normanni e longobardi pugliesi, guidato dai capi dei quali è rimasta memoria grazie all'anonimo autore dei *Gesta*, ciascuno con il proprio seguito di armati, cavalieri e fanti (ma per le grandi vie di comunicazione dell'Italia meridionale marciarono soltanto eserciti 'regolari'), per cui sembrerebbero emergere elementi di continuità con le precedenti guerre di conquista normanne e le motivazioni espansionistiche di esse. Tuttavia, gli intenti spirituali e la coscienza dell'intrapresa di Boemondo, Tancredi e degli altri che partirono da queste terre sono palesi nelle fonti coeve al pari di tutti gli elementi costitutivi della Crociata e dell'ideologia di essa.

Si è già osservato come il secolo XI sia segnato complessivamente da un aumento del numero dei proseliti,<sup>237</sup> mentre precedentemente la

*prima Crociata*, Roma 1983, pp. 163-72.

<sup>236</sup> Cf. *Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, cit., IV 5, pp. 159, 160; un episodio riportato anche dalle cronache che dall'Anonimo dipendono, cf. *Petri Tudebodi historia de Hierosolymitano itinere*, edd. J.H. HILL, L.L. HILL («Documents relatifs à l'histoire des Croisades», XII), Paris 1977, p. 41; *De via et recuperatione Antiochiaë atque Ierusalem*, ed. E. D'ANGELO («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 23), Firenze 2009, VIII p. 21.

<sup>237</sup> Cf. a riguardo il saggio di N. GOLB, *La conversione di Giovanni-Ovadiab al giudaismo nel suo contesto storico, con particolare riferimento ai documenti della Genizah del Cairo*, in *Giovanni-Ovadiab da Oppido*, cit., pp. 67-91, che individua come motivazioni dell'impennata del numero delle conversioni di cristiani in Europa al giudaismo dell'XI-XII secolo l'intrinseca attrazione e vitalità della religione ebraica, il fascino della severità morale di essa, le difficoltà e le incertezze dottrinarie concernenti allora i dogmi del cristianesimo, la sregolatezza e l'immoralità del clero cattolico e, non da ultimo, proprio la reazione di fronte alle posizioni antigudaiche di molti chierici latini e al clima persecutorio e alle concrete violenze che si registrano dalla seconda metà del secolo XI in avanti. Cf. inoltre ID., *Notes on the Conversion of European Christian's to Judai-*

conversione alla fede giudaica era un evento eccezionale. Basta ricordare qui, per esempio, le note vicende del diacono della corte di Ludovico il Pio Bodo-Eleazar (convertito nell'838 e di cui abbiamo traccia fino all'847), tanto singolari, da rimanere a lungo memorabili: secondo Prudenzio di Troyes convinse addirittura le autorità musulmane di Spagna a obbligare, sotto pena di morte, i cristiani a convertirsi al giudaismo o in alternativa all'islam, i quali poi ricorsero all'aiuto di Carlo il Calvo, scrivendogli di chiedere e ottenere dalle autorità musulmane l'estradiizione dell'ex chierico.<sup>238</sup>

Ora la questione è affatto diversa e anche dall'Italia normanna proviene un proselito, Giovanni da Oppido, sulla cui vita ci sono rimaste un'autobiografia, sia pure frammentaria e lacunosa, e una lettera che lo riguarda scritta dall'eminente rabbino Barukh ben Isaac di Aleppo, capo di un'accademia talmudica, con la quale lo raccomandava a tutte le comunità ebraiche che avrebbe incontrato durante le sue peregrinazioni, e che si apre proprio con un commovente lamento sulle tristi condizioni degli ebrei di Eretz Israel sconvolta dai Crociati.

Or bene, Giovanni era nato a Oppido Lucano, da «una grande famiglia» e «suo padre era un grande condottiero»,<sup>239</sup> figlio, infatti, di un

*sm in the Eleventh Century*, «J. Jewish Stud.», XVI (1965), pp. 69-74. D'altro canto, c'era chi, ebreo, nell'XI sec. rimproverava il rabbinato costantinopolitano di frapporre troppi ostacoli e di ostacolare in maniera strumentale chi manifestava la ferma volontà di convertirsi alla religione ebraica, cercando in tal modo di limitare il numero di proseliti, dei quali non è rimasta traccia nelle nostre fonti, cf. G. DAGRON, *Judaïser*, cit., p. 371.

<sup>238</sup> Sulla sua vicenda cf. in generale B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., *ad ind.*; sulle testimonianze rimasteci cf. ID., *Les auteurs chrétiens*, cit., pp. 182-91. Sulla questione delle conversioni oltre a quanto cit. di Blumenkranz (ma dello stesso cf. pure *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*, in *Miscellanea medievalia*, Bd IV, Berlin 1966, pp. 264-82) e alle considerazioni di Golb cf. pure W. GIESE, In Iudaismum lapsus est. *Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter* (600-1300), «Hist. Jb.», LXXXVIII (1968), pp. 407-18.

<sup>239</sup> Traggo le traduzioni delle due fonti in questione da due contributi di Norman Golb: *Dove avvenne la conversione al giudaismo del proselito Obadiah di Oppido?*, in *Antiche civiltà lucane*, a c. di P. BORRARO, Galatina 1975, pp. 217-25; *Le memorie autografe di Ovadiah il proselito da Oppido Lucano e la lettera di Baruk ben Yshaq di Aleppo*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido*, cit., pp. 245-78. Per

cavaliere normanno della prima generazione di nome Drogone, che probabilmente aveva sposato una donna del luogo, a giudicare dal nome della madre, Maria. La donna partorì due gemelli, il primo a venire alla luce, Ruggero, fu avviato alla carriera delle armi e divenne un cavaliere («divenne un uomo che inseguiva la spada e la guerra»), mentre il secondo Giovanni fu destinato agli ordini religiosi («divenne un uomo che cercava conoscenza e saggezza nei libri»), secondo uno schema ricorrente nelle famiglie normanne: un solo figlio ereditava armi e patrimonio paterno e gli altri o erano avviati alla carriera ecclesiastica, oppure dovevano cercare fortuna altrove avendo come unica risorsa le proprie capacità personali e la propria spada. Nel 1102 il nostro chierico si converte alla fede giudaica e ci sono noti i motivi del suo gesto, frutto certo del travaglio interiore di un'anima inquieta e curiosa, ma anche condizionato dai tempi che gli toccava vivere e dagli avvenimenti a cui assisteva.<sup>240</sup> La decisione di abbracciare la Legge mosaica fu presa nell'Italia meridionale, dove Giovanni venne giudicato da un tribunale rabbinico, probabilmente a Bari, dal momento che successivamente, preso il nome da proselito di Ovadiab, si mise in viaggio (non sappiamo se lo stesso anno 1102 o di lì a poco), con una lettera che consegnò ad Aleppo a Barukh ben Isaac scritta da coloro che lo avevano accuratamente esaminato e che in tal modo certificavano gli atti della sua conversione. Ovviamente un chierico convertito, per giunta di una famiglia normanna non spregevole, di cavalieri, cioè, dotati di un feudo, sia pure di non grande importanza, non poteva certo restare nella sua terra natia, dove era stato per giunta un secolare che aveva celebrato messa, oltre a tutti gli altri uffici, e aveva impartito i sacramenti.<sup>241</sup> Secondo

la bibliografia su Giovanni da Oppido rinvio ai due convegni già citati, tenuti a Oppido Lucano nel 1970 e nel 2004 e pubblicati rispettivamente nel 1975 e nel 2005.

<sup>240</sup> Scrive giustamente a riguardo Roberto Bonfil che la conversione «è sostanzialmente relazionata all'insieme delle emozioni, dei sentimenti e delle valutazioni che costituiscono quella che per comodità possiamo chiamare la visione del mondo degli individui in quanto membri di una società, i paradigmi del sapere nell'ambito dei quali le parole che essi usano acquistano significato, si configurano le loro idee e i loro giudizi di valore sulla realtà e, finalmente, decidono di agire», *Ovadiab da Oppido. Riflessioni sul significato culturale di una conversione*, in *Giovanni-Ovadiab da Oppido*, cit., p. 45.

<sup>241</sup> E ciò in aggiunta alle considerazioni generali di Bonfil sui confini tra le due comunità e lo sradicamento di chi li oltrepassava con la conversione alla

alcuni si imbarcò nelle Puglie diretto a Costantinopoli e da qui poi viaggiò fino ad Antiochia. Di certo seguì l'itinerario dei cavalieri normanni e dei Longobardi partiti dall'Italia meridionale per la Terrasanta, dal momento che in Oriente e proprio nell'area del principato di Antiochia lo vediamo muovere i suoi primi passi da ebreo. Qui può esservi giunto certo dopo un primo passaggio per Costantinopoli, ma anche, una volta imbarcatosi in un porto pugliese e seguendo la rotta egea, direttamente, approdando al porto di Laodicea (definitivamente conquistato, dopo alterne vicende, da Tancredi proprio nell'inverno del 1102-03, ma occupato successivamente da una flotta bizantina nel 1104), oppure a quello più vicino ad Antiochia di San Simeone, da dove più probabilmente si mise in cammino per quella città. Dovette, infatti, di necessità passare da Antiochia per prendere la strada per Aleppo, dove iniziano invece le testimonianze sicure delle sue peregrinazioni, durante le quali evitò in maniera accurata i siti in mano ai Crociati, ma non il punto di partenza dal quale iniziò il suo viaggio in Siria. Comunque sia, va nuovamente sottolineato che la prima tappa dei suoi viaggi in Medio Oriente fu il principato di Antiochia, creato da Boemondo d'Altavilla nel 1098, dove operavano i Normanni e gli altri meridionali, che dalle Puglie si erano mossi sotto il suo comando, che erano in relazione con l'Italia meridionale e dove gli amalfitani avevano basi commerciali.<sup>242</sup>

fede giudaica, perdendo la propria identità e acquisendone una nuova, e l'implicita necessità di divenire un esule, cf. *ibid.*, pp. 45-54; cf. pure su questi stessi temi G. DAGRON, *Judaïser*, cit.

<sup>242</sup> Cf. C. CAHEN, *Notes sur l'histoire des Croisades et de l'Orient latin*, «B. Fac. Lett. Strasbourg», XXIX (1951), pp. 342, 343. Su Boemondo e la partecipazione dei Normanni dell'Italia meridionale alla prima Crociata cf. il fondamentale e pionieristico studio di R. MANSELLI, *Boemondo d'Altavilla alla prima Crociata* (1940), ora in ID., *Italia e italiani*, cit., pp. 37-110, oltre a C. ERDMANN, *op. cit.*, ad ind.; E. JAMISON, *Some Notes on the Anonymi gesta Francorum, whic Special Reference to the Norman Contingent from South Italy and Sicily in the First Crusade*, in *Studies in French Language and Mediaeval Literature presented to Professor Mildred K. Pope*, Manchester 1939, pp. 183-208; P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *op. cit.*, pp. 85 sgg.; E. PONTIERI, *I Normanni d'Italia e la prima crociata* (1955), ora in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964, pp. 359-408. La data del 1098 è quella della conquista di Antiochia, la cui cittadella si arrese a Boemondo il 28 di giugno di quell'anno; l'investitura formale del principato, che ha avuto sempre labili e mobili confini, avvenne nel 1099, dopo la presa di Gerusalemme,

Lo stesso Giovanni spiega nell'autobiografia le ragioni della sua scelta: la forte suggestione causata dalla notizia, vera o inventata che sia stata, della conversione dell'arcivescovo di Bari-Canosa Andrea, appresa dalle chiacchiere di famiglia quando era ancora un bambino; un trauma in età puberale, accompagnato da un sogno mistico premonitore, nel quale un angelo, o qualche altra figura sacra, un uomo comunque nella sua visione, che si materializzò all'improvviso dinanzi all'altare alla sua destra, lo chiamava mentre diceva messa nella chiesa di Oppido Lucano – ma a causa di una lacuna del testo ignoriamo cosa gli avesse detto all'infuori del suo nome 'Giovanni' con il quale iniziò il discorso; gli studi compiuti da adulto, ormai chierico, sulle Scritture (il rabbino di Aleppo lo ricorda come un «esperto nel leggere i loro lib[r]i» e c'è chi ha ipotizzato un'educazione accurata in una scuola monastica, in qualche importante abbazia benedettina dell'Italia meridionale), che lo avevano allontanato dalla fede cattolica, convincendolo della falsità del credo cristiano – scrisse infatti r. Barukh ben Isaac che a causa de «la sua

in generale sul principe di Antiochia e il suo principato cf. R.B. YEWDALE, *Bohemond I Prince of Antioch*, Princeton 1924 e C. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, pp. 205 sgg., oltre a T. ASBRIDGE, *The Creation of the Principality of Antioch. 1098-1130*, Woodbridge 2000. Cf., inoltre, D. GIRGENSOHN, *Boemondo I*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XI, Roma 1969, pp. 117-24, *ibid.* per altra bibliografia, a cui vanno aggiunti B. FIGLIUOLO, *Ancora sui Normanni d'Italia alla prima Crociata*, «Arch. stor. Prov. napoletane», CIV (1986), pp. 1-16; K.B. WOLF, *Crusade and Narrative: Bohemond and the Gesta Francorum*, «J. Med. Hist.», XVII (1991), pp. 207-16; G.A. LOUD, *Norman Italy and the Holy Land* (1992), ora in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, XIV pp. 49-51; R. HIESTAND, *Boemondo I e la prima Crociata*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, a c. di G. MUSCA, Bari 2002, pp. 65-94; il volume miscelaneo *Boemondo. Storia di un principe normanno*, Galatina 2003; E. ALBU, *Probing the Passions of a Norman on Crusade: the Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, in *Anglo-Norman Studies*, vol. XXVII, *Proceedings of the Battle Conference*. 2004, ed. by J. GILLINGHAM, Woodbridge 2005, pp. 1-15; C. TYERMAN, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle Crociate* (2006), trad. it., Torino 2012, *ad ind.*; J. FLORI, *Bohémond d'Antioche. Chevalier d'aventure*, Paris 2007. Ben poco aggiunge il ripetitivo L. RUSSO, *Boemondo d'Altavilla nella storiografia normanna* (2004), ora in ID., *I Normanni nel Mezzogiorno e il movimento crociato*, Bari 2014, pp. 37-64; ID., *Boemondo. Figlio del Guiscardo e principe di Antiochia*, Avellino 2009; ID., *Boemondo e la prima crociata* (2011), ora in ID., *I normanni*, cit., pp. 87-100.

comprensione di ciò che legge [nei l]ibri del loro errore, egli [ri]torna al Dio di Israele con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua potenza, e divenne un proselito in un tribunale di Israele»;<sup>243</sup> il profondo turbamento causato dalle violenze anti giudaiche dei crociati in marcia verso la Terrasanta. Non è vano citare distesamente il frammento dell'autobiografia di Ovadiah che ricorda gli avvenimenti di quei mesi: il proselito descrive il primo presagio della Crociata del febbraio 1095, l'eclissi, cioè, a riguardo della quale cita esplicitamente la profezia di Gioele 3, 4, «[il sole si muterà in tenebra] e la luna [in sangue,] pri[ma del grande e terribile giorno della venuta del Signore]»; menziona il viaggio di Urbano II in Francia dell'autunno del 1095 e aggiunge che i Crociati «posero le croci [ciascuna ed ognuna s]ui vestiti e sulla spalla», preparandosi «per andare a Gerusalemme», ma prima di mettersi in viaggio «[dissero l'un all'al]tro, 'Perché dovremmo [andare in una nazione lontana a combattere i nostri ne]mici, mentre nelle nostre stesse patrie [e nelle nostre stesse città ci sono] dei nemici e coloro che odiano [la nostra religione? Perché dovremmo lascia]rli qui con le nostre mogli?' [Questi erano i discorsi in tutti] gli accampamenti dei Franchi».<sup>244</sup>

Quest'ultima testimonianza non si discosta da quella degli altri cronisti che ci hanno lasciato memoria degli inizi del movimento crociato dopo l'appello del 1095 e delle violenze che portò con esso. Or bene Ovadiah era al corrente delle opinioni dei Crociati franchi e secondo Norman Golb, anche delle persecuzioni anti giudaiche scatenate in Europa dalla predicazione della Crociata, anzi, per questo stesso studioso sarebbe stato addirittura un testimone oculare di ciò che accadeva al passaggio dei Crociati. Tuttavia, Giovanni da Oppido non si è mosso dall'Italia meridionale prima del 1102 e non abbiamo memoria di atti di violenza commessi da crocesegnati di passaggio per l'Italia meridionale. Allora, se non ha assistito, come vorrebbe Golb, in prima persona ad atti di brutalità anti giudaica, certamente i discorsi che ricorda può averli

<sup>243</sup> Nelle tipologie di conversioni di cristiani al giudaismo di B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 161 sgg., un posto specifico è occupato dai chierici, i quali proprio grazie ai loro studi e alle loro conoscenze teologiche finiscono per rifiutare il credo cattolico, convincendosi della necessità di una lettura delle Scritture veterotestamentarie non allegorica e della bontà della professione di fede giudaica.

<sup>244</sup> Cf. N. GOLB, *Le memorie autografe*, cit., pp. 261, 262.

uditi dagli stessi franchi di lingua d'oïl, guidati da Ugo di Vermandois, Roberto di Normandia, Roberto di Fiandra e Stefano di Blois, che erano in marcia verso i porti pugliesi. In effetti, il grosso di essi soggiornò diversi mesi tra le Puglie e le Calabrie in attesa dell'imbarco, almeno fino all'aprile del 1097, e dei loro 'accampamenti' avrebbe potuto avere facilmente un'esperienza diretta, muovendosi da Oppido. Benché i 'Franchi' degli eserciti per così dire 'regolari' non si siano macchiati in generale di empietà antiggiudaiche, ciò non toglie che circolassero idee ben precise sulla questione anche tra essi: come testimonia Guiberto di Nogent per Rouen,<sup>245</sup> dove alcuni cittadini, che avevano deciso di prendere la Croce e partire, subito dopo la predicazione della Crociata, si lamentavano tra loro, dichiarando che stavano per intraprendere una difficile e lontana impresa, mentre 'i nemici di Dio', gli ebrei, erano a casa loro; per tanto, raccolti in una chiesa ne fecero una strage orribile.

Ebbene, Giovanni da Oppido non ricorda azioni violente realmente accadute, ma discorsi che avrebbe effettivamente potuto udire in un accampamento dei Crociati di lingua d'oïl nell'Italia meridionale, quando era ancora un chierico angosciato dai suoi dubbi teologici. D'altra parte, la cronaca degli eventi ci è nota, tradata da fonti dell'Italia meridionale.

Lupo Protospatario registra gli avvenimenti di quell'anno nelle Puglie:

1095. de mense Aprilis in nocte quinta feria subito visi sunt igniculi cadere de coelo quasi stellae per totam Apuliam, qui repleverunt universam superficiem terrae. Et ex tunc coeperunt Galliae populi pergere, immo totius Italiae, ad sepulchrum Domini cum armis, ferentes in humero dextro crucis vexillum.<sup>246</sup>

<sup>245</sup> Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, éd. par E.R. LABANDE («Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age», 34), Paris 1981, II, V pp. 246-48, che registra ciò che si dicevano tra di loro gli abitanti della città prima di scatenarsi contro gli ebrei: «Nos Dei hostes Orientem versus, longis terrarum tractibus transmissis, desideramus aggredi, cum ante oculos nostros sint Judaei, quibus inimicior existat gens nulla Dei; praeposterus labor est!». La percezione degli ebrei in quegli anni non muta soltanto nel comune sentire, cf. ad esempio J. GILCHRIST, *The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades* (1988), ora in ID., *Canon Law in the Age of Reform, 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Centuries*, Aldershot, Brookfield 1993, XII pp. 9-24.

<sup>246</sup> *Lupi Protospatarii annales Barenses*, ed. G.H. PERTZ («MGH. SS», V),

Non abbiamo prove certe che nell'Italia meridionale si sia saputo qualcosa dell'appello di Urbano II del 1095, ma solo ipotesi degli studiosi più recenti a riguardo; comunque sia, bisogna ricordare che difficilmente poteva passare inosservata un'armata in marcia lungo l'Appia e la Traiana costituita da crocesegnati, i quali

in vestibus suis a dextera scapula signum sancte crucis undecumque fecerunt assuere et simul altis vocibus «Deus lo volt, Deus lo volt, Deus lo volt» per totum iter decreverunt frequentius inclamare.<sup>247</sup>

È certo, in ogni caso, che gli eventi si succedessero con grande rapidità, cogliendo tutti di sorpresa, come ci riferisce l'anonimo autore dei *Gesta*, che fu al seguito di Boemondo durante la spedizione in Siria: all'assedio di Amalfi Boemondo d'Altavilla, che presidiava in posizione arretrata il ponte sul Sarno a Scafati, seppe nel giugno del 1096 dei crocesegnati in marcia verso le Puglie (c'è chi ha sostenuto, per ragioni cronologiche, forse non direttamente dai Franchi, ma dai catalani sbarcati sulla costa e passati nei paraggi per congiungersi agli armati in marcia, anche se le fonti parlano con chiarezza soltanto di Franchi in marcia da Montecassino alla volta di Bari; e allora potrebbe, per tanto, trattarsi di gruppi isolati con i quali Boemondo entrò in qualche modo in contatto e non del grosso del contingente franco, fiammingo e normanno) e, venuto a conoscenza di cosa stesse accadendo, chi fossero costoro, quali fossero i loro armamenti e il loro vessillo, decise di abbracciare anch'egli la Croce, *inspiratione Dei* (l'espressione è di Lupo Protospatrio), oppure, secondo l'Anonimo dei *Gesta*, *Sancto commotus Spiritus*, facendosela cucire sulle vesti, pare dopo aver ritagliato le croci di stoffa per sé e i suoi da un *preciosissimum pallium* e marciare anch'egli con i crocesegnati diretti ai porti della costa pugliese. Scrive infatti l'Anonimo che Boemondo

audiens venisse innumerabilem gentem Christianorum de Francis, ituram ad Domini sepulchrum, et paratam ad proelium contra gentem paganorum,

Hannoverae 1844, p. 62.

<sup>247</sup> *Chronica monasterii Casinensis*, cit., IV, 11 p. 475.

coepit diligenter inquirere, quae arma pugnandi haec gens deferat, et quam ostensionem Christi in via portet, vel quod signum in certamine sonet.

L'entusiasmo fra i cavalieri presenti all'assedio di Amalfi fu contagioso al punto che, imitando Boemondo, si mosse per le Puglie il grosso dell'esercito e il Gran Conte e Ruggero Borsa furono costretti, con grande disappunto, a togliere l'assedio, presi alla sprovvista e rimasti privi di truppe sufficienti, proprio quando ormai erano sul punto di prendere la città. Aggiunge, infatti, l'Anonimo:

Coepit tunc ad eum vehementer concurrere maxima pars militum, qui erant in obsidione illa, adeo ut Rogerius comes pene solus remanserat reversusque Siciliam dolebat et maerebat quandoque gentem amittere suam.<sup>248</sup>

In definitiva ciò è dovuto al particolare misticismo guerriero dei Normanni d'Italia, che giustificava e facilitava simili empiti improvvisi. Boemondo organizzò la spedizione con grande meticolosità e devozione, impegnandovi il suo patrimonio a Bari e ponendosi alla testa di un'armata, costituita principalmente da Normanni a lui legati da un reticolo di vincoli di fedeltà personali e familiari,<sup>249</sup> anche se erano complessivamente i più giovani e i meno influenti e dotati (inclusi i suoi parenti più stretti), oltre che probabilmente da Longobardi provenienti dai suoi possedimenti pugliesi: «reversus iterum in terram suam dominus Boamundus diligenter honestavit sese ad incipiendum Sancti Sepulchri iter».<sup>250</sup> Probabilmente

<sup>248</sup> Sull'ira e il disappunto di Ruggero I cf. anche la testimonianza di Goffredo Malaterra in *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis etc.*, ed. E. PONTIERI («RIS», vol. V, I), Bologna 1925-28, IV, XXIV p. 102, il quale, sostenendo che «plus fratri ad damnum quam ad proficuum, non tamen, ut credimus, ex industria factus est», insinua che la partecipazione di Boemondo alla Crociata fosse del tutto strumentale e mirasse a crearsi un proprio dominio in Oltremare, tentando di imitare le imprese paterne in Romania, malignità a cui risale la tradizione negativa di parte latina dell'Altavilla, che ha diviso gli storici nella valutazione delle intenzioni del Normanno.

<sup>249</sup> Ciò accadeva secondo una logica di reclutamento fondata su reti parentali, così come è stata descritta da J. Riley-Smith in *The First Crusaders*. 1095-1131, Cambridge 1997, pp. 81 sgg.

<sup>250</sup> Cf. le concordi testimonianze di *Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, cit., IV 1-2, pp. 147-55; *Petri Tudebodi historia de Hiero-*

a Bari, o comunque nelle Puglie, mentre organizzava i suoi, ebbe forse modo di incontrare gli altri principi franchi (Guglielmo, un nipote del Guiscardo e fratello di Tancredi, partì proprio con Ugo di Vermandois), ricevere informazioni su quanto era accaduto a un livello più alto di quello degli armati in marcia, oltre a prendere accordi preliminari sull'intrapresa.<sup>251</sup> Dunque, al pari di Boemondo d'Altavilla, anche Giovanni da Oppido poteva essersi informato degli avvenimenti e di quale fosse il sentire collettivo direttamente nei bivacchi dei crocesegnati franchi o, genericamente, di lingua d'oïl accampati presso le coste pugliesi.<sup>252</sup>

In buona sostanza Giovanni da Oppido matura in solitudine la sua conversione; non ha contatti diretti con dotti ebrei, non si segnalano discussioni teologiche, non è suggestionato dalla vicinanza e dall'e-

*solymitano itinere*, cit., pp. 39-40; *Hystoria de via et recuperatione Antiochiaie atque Ierusalymarum*, cit., VII pp. 18-20.

<sup>251</sup> Un'altra memoria pugliese del passaggio delle armate contrassegnate dalla Croce, dirette all'imbarco nei porti della regione è quella dell'Anonimo barese, cf. *Ignoti civis Barensis chronicon*, ed. L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, vol. V, Milano, ex typ. Societatis palatinae, 1724, p. 154. L'Anonimo beneventano non menziona il passaggio dei crocesegnati, ma i segni premonitori del 1095, un terremoto e le numerose e improvvise stelle cadenti, per registrare subito dopo la partenza di Normanni e Longobardi guidati da Boemondo alla conquista di Antiochia, cf. O. BERTOLINI, *Gli «Annales Beneventani»*, cit., p. 149. Anche i *Chronica monasterii Casinensis* ricordano i fatti del 1096; mentre i crocesegnati, marciavano verso Bari, dopo essere stati a Roma e a Montecassino ed essere passati di necessità per Capua e Benevento, Boemondo avendo appreso quanto stava accadendo: «mox ad eiusmodi servitium subeundum celitus animatus, pannum sericum sibi protinus afferri precipiens totum in frusta divisit et tam sibi quam et omnibus suis et pluribus aliis ob id negotium ad se confluentibus, sicut alios fecisse audierat, cruces inde in vestibus fecit et simul omnes 'Deus lo volt' inclamare magnis vocibus iussit», ed. cit., IV, 10 p. 476. Avvenimenti che erano noti anche a Orderico Vitale, cf. *Historia ecclesiastica*, ed. M. CHIBNALL, repr. Oxford, New York 2004, IX, 4 pp. 34-36.

<sup>252</sup> Invece, per C. COLAFEMMINA, *Gli ambienti ebraici meridionali e le Crociate*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, cit., p. 401, Ovadiah confonde i suoi ricordi dell'Italia meridionale con quanto aveva appreso successivamente in Oriente; tuttavia, durante le sue peregrinazioni (cf., *inf.*, n. 254), avvenute dopo il 1102, ha evitato accuratamente i siti in mano ai Crociati, all'infuori della città di Antiochia, dove ormai a quell'epoca non dovevano esserci più accampamenti di 'Franchi'.

semplio diretto di una qualche comunità di ebrei. Il suo travaglio interiore di antica data, approfondito dal solitario studio delle Scritture, giunge così a maturazione sotto la pressione di un evento improvviso ed eclatante: la prima Crociata.<sup>253</sup> Inoltre, la lettera di r. Barukh ben Isaac riporta dettagliatamente tutte le informazioni che gli erano state fornite dall'altra missiva di presentazione, oggi perduta, recapitatagli dallo stesso Ovadiah, che certificava gli atti della conversione, redatta da chi lo aveva accuratamente esaminato («[una e]p[is]t[ola d]a[i s]a[g]g[i] che dimorano nelle sue terre»).

Giovanni, preso atto, senza rimpianti, dell'errore della fede cattolica, solo allora si presentò dinanzi a un tribunale rabbinico, probabilmente, come già detto, a Bari, esprimendo il desiderio di ritornare alla vera fede dell'Unico «con tutto il suo cuore e con tutta la sua anima e con tutte le sue forze». Qui «quando venne per convertirsi lo informarono che gli Israeliti erano immersi nel dolore, oppressi, disprezzati e resi oggetto di scherno; egli disse ai suoi informatori: 'Forse io non so che gli Israeliti sono disprezzati e fatti oggetto di disgusto e di scherno? Ciò non ostante io vengo solo per amore di Israele'». Così convinse gli esaminatori della bontà dei suoi sentimenti e della genuinità della sua fede; informato, poi, di tutti i comandamenti, positivi e negativi, e delle pene terrene (il mancato rispetto del Sabato gli sarebbe costato la lapidazione) ed eterne a cui andava incontro in caso di infrazione, al pari delle ricompense celesti per aver rispettato fedelmente tutti i comandamenti, fu circonciso e quando fu guarito poté fare il bagno rituale. Barukh ben Isaac concluse la sua lettera scrivendo che così Ovadiah «fu fatto Israelita a tutti gli effetti», esortando i confratelli che il proselito avrebbe incontrato durante il suo

<sup>253</sup> Queste sono le motivazioni della conversione di Giovanni dichiarate dallo stesso convertito e non possono essere certo citate – al pari della vicenda del vescovo Andrea, che, come si è visto, scappava proprio dal nuovo 'ordine' normanno – quale testimonianza del clima di buona convivenza con gli ebrei nella prima età normanna, come sostiene H. HOUBEN, *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo* (1993), ora in ID., *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., p. 222. Piuttosto, la vicenda di Giovanni da Oppido testimonia la forza di attrazione che l'ebraismo esercitava ancora su spiriti colti e sensibili e che era fortemente temuta dai chierici riformatori, viste le condizioni complessive di degrado culturale e spirituale in cui versava la Chiesa di quei tempi, a cui stavano proprio allora tentando di mettere un argine.

viaggio a trattarlo benevolmente e con rispetto, oltre a citare qualche passo della letteratura rabbinica a sostegno della sua richiesta di aiuto. Ovadiah, infatti, necessitava di protezione, non solo perché era uno straniero, e probabilmente dall'aspetto si poteva comprendere facilmente la sua origine normanna (appena giunto a Baghdad i musulmani cercarono di ucciderlo e forse proprio a causa della sua fisionomia, oppure del suo accento, di certo alquanto improbabili per un arabo, ammesso che a quella data parlasse già tale lingua), ma anche perché al suo arrivo ad Aleppo non conosceva ancora l'ebraico e non aveva avuto ancora la possibilità di intraprendere degli studi regolari. Infatti, fu solo successivamente, a Baghdad in Mesopotamia, dove forse giunse nel 1110, che apprese l'ebraico e solo in quella città, dove gli fu dato un alloggio nella sinagoga, poté frequentare con profitto una scuola ebraica, proprio quella dei giovani orfani ebrei, dove gli fu insegnata «la Torah di Mosè e le parole dei profeti nella scrittura del Signore e la lingua degli Ebrei».

Non sappiamo di preciso quanto si sia trattenuto ad Aleppo dopo l'incontro con r. Barukh, ma è certo che era a Makisin, sulla via per Baghdad, nel 1109, perché descrive una nota battaglia tra schiere musulmane a cui assistette, accaduta proprio quell'anno, durante la quale un guerriero parve volerlo colpire (la forte tendenza al misticismo del proselito lo indusse poi, a seguito dei suoi studi talmudici, a dare all'avvenimento un significato allegorico). La lettera di raccomandazione dovette comunque essergli stata molto utile anche dopo la sua partenza da Baghdad durante le successive peregrinazioni, compiute, come già rilevato, evitando accuratamente i territori occupati dai Crociati: dopo alcuni anni trascorsi a Baghdad tornò ad Aleppo, dove è testimone dell'assedio di Ruggero di Antiochia del 1118; da qui raggiunse Damasco via Raqqa nel 1119, per passare nel 1121 a Banyas, dove ebbe una discussione con un caraita, Salomone, che credeva di essere il Messia e pretendeva di raccogliere tutti gli ebrei a Gerusalemme per guidarne l'insurrezione; raggiunta Tiro lo stesso anno si imbarcò in questo porto per Alessandria e da qui raggiunse al-Fustat; luogo dove probabilmente Ovadiah si è stabilito ed è morto e da dove provengono tutte le testimonianze della sua vita e i suoi manoscritti musicali.<sup>254</sup>

<sup>254</sup> Sull'itinerario di Giovanni da Oppido cf. B.Z. KEDAR, *The Voyages of Giuàn-Ovadib in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion*, in *Giovanni-Ovadiab da Oppido*, cit., pp. 133-48, secondo il quale ebbero un ruolo specifico

Ebbene, anche nell'Italia meridionale nella seconda metà dell'XI secolo traiamo complessivamente testimonianze sulla crisi dei rapporti tra cristiani ed ebrei e sulla rottura di equilibri antichi:<sup>255</sup> dal degrado dei giudei nel sentire comune dei chierici riformatori, dalle conversioni violente,<sup>256</sup> fino al passaggio stesso dei Crociati alla fine del secolo, che causa turbamenti e accelera il travaglio interiore di un animo sensibile e critico quale quello di Giovanni-Ovadia, che portò a maturazione i suoi dubbi, inducendolo così ad abbandonare la propria fede e la pro-

nella conversione del chierico anche le suggestioni legate alla lettura della profezia apocalittica dello Pseudometodio, testo siriano redatto intorno al 630, la cui traduzione latina, fatta ai primi dell'VIII sec. da un monaco franco dalla versione greca, che aggiornava e adattava l'originale orientale alla situazione occidentale (ma intorno al 732 vi fu una seconda traduzione latina che inseriva nella profezia il tema della conversione finale degli ebrei alla seconda venuta del Messia), era nota nell'Italia meridionale dell'XI secolo, attestata da testimonianze manoscritte. Giovanni, allora, credeva di vedere realizzata la profezia di Gioele e per tanto avrebbe potuto ritenere che le persecuzioni antigidaiche e le vittorie crociate in Terrasanta fossero un segno tangibile degli sconvolgimenti che precedevano la venuta di Ermolao, oppure, secondo il punto di vista cristiano, della venuta dell'Anticristo, dopo il trionfo a Gerusalemme dell'imperatore degli ultimi giorni, e delle sue vittorie, che avrebbe liberato il demonio, presagendone il definitivo annientamento nello scontro finale con il Messia e dunque ritenendo ormai imminente il compimento dei Tempi. In generale sulla profezia dello Pseudometodio cf. la sintesi di J. FLORI, *L'Islam et la fin des Temps*, cit., pp. 133-41, 182-87, *ibid.* per la bibliografia. In più, l'attenzione di Ovadia ai movimenti messianici giudaici è attestata da due luoghi della sua autobiografia, nei quali si sofferma sugli pseudomessia che ha avuto la ventura di incrociare durante le sue peregrinazioni.

<sup>255</sup> Va da sé che dobbiamo tenere ben presenti le differenze di piano in questa analisi: se a livelli bassi, nella quotidianità della vita urbana non cambiano di certo repentinamente le relazioni tra cristiani ed ebrei, il mutamento di mentalità e comportamenti a livelli alti che abbiamo registrato finisce poi con l'incidere sulla lunga durata.

<sup>256</sup> Perfino Hubert Houben, che ritiene inesistente questa cesura, ammette che il tentativo di Landolfo VI di convertire con la forza gli ebrei di Benevento denunciato da Alessandro II nel 1065 e le vicende coeve di *Aternum* che portarono al battesimo forzato degli ebrei di quella città sono «in netto contrasto con la tolleranza verso gli ebrei documentata nella Longobardia meridionale nei secoli precedenti. Non è quindi da escludere che si tratti di sentimenti antisemiti importati dall'Europa centrosettentrionale, dove sono documentati già all'epoca di Raoul Glaber (985-1047)», *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 196.

pria gente.<sup>257</sup> Probabilmente a questa stessa congiuntura, caratterizzata da contrasti prima ignoti, possiamo ricondurre pure una delle numerose disavventure di san Nicola Pellegrino, il patrono di Trani.<sup>258</sup> Sbarcato miracolosamente a Otranto, dopo essersi imbarcato nel porto di Naupatto, ed essere stato accolto benignamente dalla popolazione che gli chiese di intercedere con le sue preghiere presso il Signore per i propri parenti, «ut a barbarorum captivitate perpetua tuis orationibus liberemur», incorse poi nelle ire degli stessi abitanti di questa città, perché durante la processione solenne dell'immagine della Vergine aveva

<sup>257</sup> Bisogna ribadire ancora una volta che nell'Italia meridionale non vi furono violenze anti giudaiche nel 1096, non ostante il passaggio dei Crociati franchi e la mobilitazione normanna, ma si accentuarono le attese millenaristiche e le certezze del compimento imminente di aspettative messianiche, segnate ora da tangibili segni celesti registrati puntualmente nelle fonti (eclissi, stelle cadenti, mutamenti climatici repentini); certo in queste stesse terre non si concretizzarono forme estreme di sterminio di chi rifiutava la conversione, come avvenne al Nord delle Alpi, ma si accentuò ulteriormente il processo di arretramento sociale e di isolamento nella società meridionale degli ebrei. Cf. le giuste riflessioni di M. LUZZATI, *Gli ebrei e le Crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico*, in *Verso Gerusalemme*, a c. di F. CARDINI, M. BELLOLI, B. VETERE, Galatina 1999, pp. 151-59.

<sup>258</sup> Il santo, dopo numerose peregrinazioni e svariate disavventure, morì a Trani, dove aveva compiuto numerosi miracoli, nel 1094: la *Vita* più antica (BHL 6223) fu redatta subito dopo la sua morte sulla scorta della testimonianza del suo compagno di viaggio Bartolomeo; quella posteriore (BHL 6224) fu voluta dall'arcivescovo Bisanzio (I) di Trani e scritta da Adelferio per esercitare pressioni su Urbano II affinché Nicola fosse proclamato santo in vista del Concilio del 1097, o comunque prima della morte del pontefice avvenuta nel 1099. Le reliquie del patrono di Trani furono poi traslate nella cattedrale di quella città il 4 ottobre del 1143 e una terza compilazione agiografica (BHL 6226), scritta per celebrare l'avvenimento, si deve al diacono Amando su commissione dell'arcivescovo Bisanzio (II), nipote dell'omonimo predecessore. Sulla biografia e la tradizione agiografica del Pellegrino cf. S. EFTHYMIADÉS, *D'Orient et d'Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et reinsegnements tirés de la Vie de Saint Nicolas le Pèlerin* (BHL 6223), in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, Paris 2008, vol. I, pp. 207-24; A. PETERS-CUSTOT, *La Vita di san Nicola di Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2012, pp. 433-53, *ibid.* per la bibliografia.

rivolto la parola a un anziano ebreo presente, al quale aveva mostrato la sua deferenza:

Una igitur die, cum litaniae celebrarentur, et sanctus [Nicola il Pellegrino] processionem sequens «Kyrie, eleison» cum ceteris decantaret, obviavit cuidam viro seni, quem adorans, ei dixit: «Salve, mi frater et domine, unius factoris mecum similisque plasmatis», // et amplexus est eum. Dixerunt autem ei christiani qui aderant: «Videte, quia Iudaeos adorat et salutat». Et ponentes virginis Dei genitricis imaginem coram ipso dicebant: «Abba, Dominam nostram, Dei genitricem, adora». Qui ipsorum dictis acquiescere noluit. At ipsi eum aliquantulum percusserunt ipsique dixerunt: «Adora, Abba». Qui dixit: «Nolo eam adorare». Cum autem ab eis percussiones multas et verbera suscepisset, repente de terra surgens, coepit hymnos, gratiarum actiones et laudes psallere ei in caelumque oculis sublevatis clamabat: «Gloria tibi, Domina; gloria tibi, Domina mundi et Regina: quia propter superlaudabile nomen tuum et gloriam, hodie anima mea glorificata est».<sup>259</sup>

Ed ecco un altro bell'esempio di come si siano alterati nel tornante del secolo i rapporti tra i due gruppi, al di là dei *topoi* agiografici e del modello di santità presentato in questa *Vita* e di ciò che credesse l'agiografo di Trani fosse realmente accaduto. Sono molteplici, dunque, i segnali di questa crisi e non sono limitati solo agli ebrei, è il complessivo «clima religioso» dell'Italia meridionale a mutare e a degenerare gradualmente, inquinando i rapporti tra le diverse componenti.<sup>260</sup>

<sup>259</sup> *Vita beati Nicolai Peregrini* (B.H.L. 6223), ed. in O. LIMONE, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988, 301-14 p. 144; lo stesso agiografo più avanti scopre di nuovo il suo sentire quando, narrando degli avvenimenti avvenuti nel castello di Evetto, scrive: «Sic sanctus iste, 'Kirie, eleison' psallens, 'Poenitentiam agite, omnes christiani', clamabat, quemadmodum impiis Iudaeis gloriosus Christi praecursor clamavit», *ibid.*, 438-40 p. 148.

<sup>260</sup> Cf. per una veduta d'insieme V. VON FALKENHAUSEN, *Identità religiose in una società multicultural*, cit., pp. 25-44, che riconduce lo sconvolgimento di antichi equilibri consolidati all'arrivo dei Normanni, alle loro violente conquiste e alla fondazione del Regno nel 1130, quando «il cima religioso (...) e il rapporto tra gli esponenti delle varie religioni si modificò notevolmente» (*ibid.*, p. 25), e avanza l'ipotesi che «le forti tensioni politico-religiose del periodo avevano avuto conseguenze anche sui rapporti tra cristiani ed ebrei», *ibid.*, p. 41. Per Houben,

Di certo l'arrivo dei cavalieri normanni agli inizi del secolo aveva aggravato lo stato cronico di incertezza nell'Italia meridionale, mentre si accentuava ulteriormente la violenza già diffusa in ogni ambito territoriale.<sup>261</sup> Non vi fu l'invasione strategicamente organizzata di un'armata. La prima fase di insediamento di questo esiguo numero di cavalieri fu caratterizzata da un intreccio di volontà di arricchimento, bisogno di terre, forza militare, capacità belliche, vincoli consortili, legami di fedeltà personali, rapporti vassallatico-beneficiari, alleanze matrimoniali, abilità diplomatica e avvedutezza politica, inserimento nei quadri umani

invece, l'assenza di testimonianze su specifiche violenze anti giudaiche perpetrate da Normanni nell'Italia meridionale escluderebbe del tutto un loro ruolo nel processo che stiamo delinendo (cf. *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., pp. 197 sgg.).

<sup>261</sup> Oltre al già citato Jules Gay, cf. G. DE BLASIIS, *La insurrezione pugliese e la conquista normanna nel secolo II.*, Napoli 1864-73; O. DELARC, *Les Normandes en Italie depuis les premières invasions jusqu'à l'avènement de s. Gregoire VII*, Paris 1883; L. VON HEINEMANN, *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien*, Leipzig 1894; G. GUERRIERI, *Riccardo Senescalco signore di Mottola e di Castellana*, Trani 1895; P. FEDELE, *Il ducato di Gaeta all'inizio della conquista normanna*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XXIX (1904), pp. 50-113; F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907, vol. I, pp. 42 sgg.; A. DE FRANCESCO, *Origini e sviluppo del feudalesimo nel Molise fino alla caduta della dominazione normanna*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XXXIV (1909), pp. 432-60, 640-71 e XXXV (1910), pp. 70-96, 273-307; M. MERORES, *Gaeta im frühen Mittelalters*, cit., *ad ind.*; R. PALMAROCCHI, *L'abbazia di Montecassino e la conquista normanna*, Roma 1913, pp. 65 sgg.; C. RIVERA, *Le conquiste dei primi normanni*, cit.; E. PONTIERI, *Il «Regno» e la sua fondazione* (1930), ora in ID., *Tra i Normanni*, cit., pp. 61-87; L. WOLLEMBORG, *L'abate Desiderio di Montecassino e i Normanni*, «Samnium», VII (1934), pp. 5-34, 99-117; A. GALLO, *Aversa normanna*, Napoli 1938; C. CAHEN, *Le régime féodal de l'Italie normande*, Paris 1940; R. CESSI, *L'epopea normanna*, «Arch. stor. pugliese», XI (1958), pp. 3-11; N. ACOCELLA, *Il Cilento dai Longobardi ai Normanni* (1961-62), ora in ID., *Salerno medioevale e altri saggi*, Salerno 1971, pp. 323-487; S. TRAMONTANA, *I Normanni in Italia. Linee di ricerca sui primi insediamenti*, Messina 1970; ID., *La Monarchia normanna e sveva*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, cit., pp. 461 sgg.; G. TESCIONE, *Caserta medioevale e i suoi conti e signori*, Caserta 1990<sup>3</sup>, *ad ind.*; S. TRAMONTANA, *I Normanni in Calabria. La conquista, l'insediamento, gli strappi e le oblique intese*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa*, cit., pp. 1049-67; D. MATTHEW, *I Normanni in Italia* (1992), trad. it. Roma, Bari 1997, pp. 9-37.

e contiguità con i ceti preminenti.<sup>262</sup> I Normanni giunsero a piccoli gruppi,

<sup>262</sup> Cf. L. BUISSON, *Formen normannischer Staatsbildung 9. bis 11. Jahrhundert*, in *Studien zum mittelalterlichen Lebswesen*, Lindau, Konstanz 1960, pp. 95-184; P. DELOGU, *L'evoluzione politica dei Normanni d'Italia fra poteri locali e potestà universali*, in *Atti del congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna*, Palermo 1973, pp. 51 sgg.; G. CASSANDRO, *Le istituzioni giuridiche normanne sotto Roberto il Guiscardo* (1975), ora in ID., *Lex cum moribus*, cit., vol. I, pp. 677-702; L.R. MÉNAGER, *Pesanteur et étologie de la colonisation normande de l'Italie* (1975), ora in ID., *Hommes et institutions de l'Italie normande*, London 1981, IV pp. 189-214, 260-390, *Add.* pp. 1-17; V. VON FALKENHAUSEN, *Aspetti storico-economici dell'età di Roberto il Guiscardo*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, cit., pp. 115-34; EAD., *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia, in Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a c. di G. ROSSETTI, Bologna 1977, pp. 321-77; E. DUPRÉ-THÉSEIDER, *Lo stanziamento dei Normanni nel Mezzogiorno*, in *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux*, dir. par A. PRANDI, vol. IV, Roma 1978, pp. 67-89; P. DELOGU, *I Normanni in città. Schemi politici ed urbanistici*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Bari 1979, pp. 173-206; A. VARVARO, *Les Normands en Sicilie aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Présence effective dans l'île des hommes d'origine normande ou gallo-romane*, «Cahiers Civilisation méd.», XXIII (1980), pp. 199-212; G.A. LOUD, *How 'Norman' was the Norman Conquest of Southern Italy* (1981), ora in ID., *Conquerors and Churchmen*, cit., II pp. 13-34; ID., *Church and Society in the Norman Principality of Capua. 1058-1197*, Oxford 1985; ID., *Byzantine Italy and the Normans* (1988), ora in ID., *Conquerors and Churchmen*, cit., III pp. 215-33; H. HOUBEN, *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino* (1988), ora in ID., *Tra Roma e Palermo*, cit., pp. 67-85; E. CUOZZO, «Quei maledetti Normanni». *Cavalieri e organizzazione militare nel Mezzogiorno normanno*, Napoli 1989; W. JAHN, *Untersuchungen zur normannischen Herrschaft in Süditalien (1040-1100)*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1989; *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, a c. di C.D. FONSECA, Galatina 1990; H. TAVIANI-CAROZZI, *La principauté*, cit., vol. II, pp. 918 sgg.; J.-M. MARTIN, *La Pouille*, cit., pp. 715 sgg.; C. HERVÉ-COMMEREUC, *Les Normands en Calabre*, in *Les Normands en Méditerranée*, cit., pp. 77-87; P. SKINNER, *Family Power in Southern Italy. The Duchy of Gaeta and its Neighbours, 850-1139*, Cambridge 1995, *ad ind.*; E. CUOZZO, *Normanni. Feudi e feudatari*, Salerno 1996; G.A. LOUD, *Continuity and Change in Norman Italy: the Campania during the Eleventh and Twelfth Centuries* (1996), ora in ID., *Conquerors and Churchmen*, cit., V pp. 313-43; H. TAVIANI-CAROZZI, *La terreur du monde: Robert Guiscard et la conquête normande en Italie, mithe et histoire*, Paris 1996; R. BÜNEMANN, *Robert Guiscard, 1015-1085. Ein Normanne erobert Süditalien*, Köln 1997; E. CUOZZO, *Intorno alla prima contea normanna nell'Italia meridionale*, in *Cavalieri alla conquista del Sud*,

vincolati tra loro da legami familiari e di fedeltà personale; prima si inserirono tra il 1017 e il 1040 come mercenari grazie allo stato endemico di guerra in cui versava l'Italia meridionale, mantenendo accortamente un equilibrio delle forze in campo tale da incrementarne le contese, evitando il prevalere definitivo di una parte sull'altra; poi, dopo il 1040, con l'esclusione del precedente della contea di Aversa costituita già nel 1029, 'mettendosi in proprio', si imposero prepotentemente con le loro simultanee conquiste. Così riuscirono a sfruttare sapientemente la propria superiorità militare,

cit., pp. 171-93; G.A. LOUD, *Betrachtungen über die normannische Eroberung Süditaliens* (1998), ora in Id., *Conquerors and Churchmen*, cit., IV pp. 115-31; L. FELLER, *op. cit.*, pp. 723 sgg.; J. DRELL, *Cultural Syncretism and Ethnic Identity. The Norman 'Conquest' of Southern Italy and Sicily*, «J. Medieval Hist.», 25 (1999), pp. 187-202; J.-M. MARTIN, *Aristocratie et seigneuries en Italie méridionale aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: essais de typologie*, «J. Savantes», (1999), pp. 238-58; F. BURGARELLA, *Echi delle vicende normanne nella storiografia bizantina dell'XI secolo*, in *Categorie linguistiche e concettuali della storiografia bizantina*, a c. di U. CRISCUOLO, R. MAISANO, Napoli 2000, pp. 177-231; G.A. LOUD, *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow 2000; *Ruggero I, Serlone e l'insediamento normanno in Sicilia*, a c. di S. TRAMONATANA, Troina 2001; H. DRELL, *Kinship and Conquest. Family Strategies in the Principality of Salerno during the Norman Period, 1077-1194*, Ithaca, London 2002; P. SKINNER, *The Tyrrhenean Coastal Cities under the Normans*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. LOUD, A. METCALFE, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 75-96; G.S. BROWN, *The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily*, Jefferson, London 2003; A.A. SETTIA, *Gli strumenti e la tattica della conquista*, in *I caratteri originari della conquista normanna*, cit., pp. 109-49; M. GALLINA, *Gli stanziamenti della conquista. Resistenze e opposizioni*, *ibid.*, pp. 151-79; G.A. LOUD, *The Latin Church*, cit., pp. 60-134; *Ruggero I gran conte di Sicilia*, 1101-2001, a c. di G. DE' GIOVANNI-CENTELLES, Roma 2007; J. BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbreiter des normannischen Königreichs*, Tübingen 2008; A. PETERS-CUSTOT, *Les grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). Une acculturation en douceur*, Roma 2009, pp. 225 sgg.; P. OLDFIELD, *City and Community in Norman Italy*, Cambridge 2009, pp. 15-81 e 169 sgg.; A. NEF, *Conquérir et gouverner la Sicilie islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Roma 2011, pp. 21 sgg.; C. HEYGATE, *Marriage Strategies among the Normans of Southern Italy in the Eleventh Century*, in *Norman Expansion. Connections, Continuities and Contrast*, ed. by K.J. STRINGER, A. JOTISCHKY, Farnham, Burlington 2013, pp. 165-86; P. OLDFIELD, *Urban Communities and the Normans in Southern Italy*, *ibid.*, pp. 187-206; R. CANOSA, *Le conseguenze della conquista normanna in Italia: il titolo comitale negli antichi principati longobardi*, «B. Ist. stor. Medio Evo», 117 (2015), pp. 67-101.

dimostrando in tal modo una maggiore avvedutezza e una capacità superiore ai loro nemici di tradurre la propria forza bellica in un disegno politico autonomo, favoriti in questo dalla molteplicità di attori nello scacchiere che si neutralizzavano a vicenda, impossibilitati a prevalere in maniera definitiva l'uno sull'altro.

Sono note le fonti, e non solo quelle letterarie,<sup>263</sup> che lamentano concordemente il disordine, la brutalità e la condizione di paura crescente delle popolazioni dinanzi ai nuovi violenti conquistatori. Non solo nella prima fase, quando in mancanza di un capo comune riconosciuto si muovevano anarchicamente su iniziativa di singoli cavalieri, con atti di brigantaggio, saccheggi, occupazioni arbitrarie, ma anche in seguito, e a lungo, a causa dei contrasti e degli scontri tra i diversi pro-

<sup>263</sup> È noto il giudizio sferzante dell'abate Desiderio, proprio il principale artefice della svolta filonormanna della politica cassinese e della Curia romana del 1059, sui Normanni, i quali «sunt ad rapinam avidi, ad invadenda aliena bona inexplebiliter anxii», *Desiderii dialogi*, cit., I, 11 p. 1124. Traspare qui incontrollato il disprezzo del Longobardo di Benevento di stirpe aristocratica, membro della famiglia principesca – «ex nobilissima Beneventanorum principum origine sanguinis lineam ducens», *Chronica monasterii Casinensis*, cit., III, 1 p. 364, imparentato con Guaimario IV (V), *ibid.*, III, 4 p. 366, presso il quale si era rifugiato, come abbiamo già visto quando si chiamava Dauferio, per seguire la sua vocazione monastica e che lo affidò all'abbazia della S.ma Trinità di Cava, per poi trattare con Landolfo VI il rientro del giovane a Benevento – figlio di una vittima proprio dei nuovi conquistatori. La stessa espulsione dei Normanni del 1045 dai possedi cassinesi secondo l'abate avvenne grazie al miracoloso intervento dell'Onnipotente e di s. Benedetto (*Desiderii dialogi*, II, 22 p. 1139). D'altra parte, tra le numerose e note fonti letterarie, che qui si potrebbero citare, mi pare particolarmente pregnante lo stupore dell'Autore del racconto della dedicazione della basilica desideriana, che considera come un miracolo di san Benedetto lo stato di pace e di serenità, che consentì la costruzione e la dedicazione della nuova abbaziale, raggiunto al tempo dell'abate Desiderio, «cui tantam sue pietatis gratiam meritis patris Benedicti concessit ut inter ferocissimas Normannorum gentes, que non ante multos annos finitimas quasque et contiguas terras occupaverant, tam pacifice tamque quiete consisteret ut non solum mediocres viri, verum etiam ipsi eorum principes ac duces libenter ei obedire eiusque voluntati non aliter quam sui patris et domini in omnibus parere studerent nullusque circumquaque manentium esset, qui non eius gratiam et benivolentiam desideraret», cf. T. LECCISOTTI, *Il racconto della dedicazione della basilica desideriana*, cit., p. 219.

tagonisti<sup>264</sup> e non è il caso di ricordare qui dettagliatamente le varie cronache degli eventi. In più, va detto che nelle imprese normanne si rileva una sorta di sistematica strategia del terrore volta a spaventare le popolazioni e fiaccare la resistenza del nemico, come, d'altra parte, esplicitamente ricorda Guglielmo l'Apulo.<sup>265</sup> In effetti, pure le testimonianze documentarie sulla furia normanna e il terrore che i nuovi conquistatori incutevano nelle popolazioni sono diffuse in maniera omogenea in tutta l'Italia meridionale, indipendentemente dalle diverse aree politiche. L'orrore di Leone IX per le nefandezze dei Normanni, la cui violenza è paragonata a quella dei pagani, compiute nelle Puglie è noto<sup>266</sup> e lo stesso polemista antigregoriano e antinormanno Benzone d'Alba, forse di origini meridionali, li bollò come *fetidissima stercora mundi*, aggiungen-

<sup>264</sup> Non erano soltanto i contrasti tra i maggiori condottieri per la supremazia sulla gente normanna ad alimentare una condizione di belligeranza permanente, ma uno stato diffuso di violenza, che Goffredo Malaterra descrisse efficacemente: «Filiis denique Tancredi [il capostipite normanno degli Altavilla] naturaliter hic mos insitus est: ut semper dominationis avidi, prout illis vires suppetebant, neminem terras vel possessiones habentes ex proximo sibi absque aemulatione habere paterentur, quin vel ab ipsis confestim subjecti deservirentur, vel certe ipsi omnia in sua virtute potirentur», *op. cit.*, II, XXXVIII p. 48.

<sup>265</sup> GUILLAUME DE POUILLE, *La geste de Robert Guiscard*, éd. par M. MATHIEU («Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Testi», 4), Palermo 1961, II, vv. 324-29 p. 150. D'altra parte, Goffredo Malaterra scriveva della sua gente: «est quippe gens astutissima, injuriarum ultrix, spe alias plus lucrandi patrios agros vilipendens, quaestus et dominationis avida, cuiuslibet rei simulatrix ac dissimulatrix, inter largitatem et avaritiam quoddam medium habens. Principes vero delectatione bonae famae largissimi [sunt]. Gens adulari sciens, eloquentiae studiis inserviens in tantum, ut etiam et ipsos pueros quasi rhetores attendas: quae quidem, nisi iugo justitiae prematur, effrenatissima est. Laboris, inediae et algoris, ubi fortuna expetit, patiens; venationi et accipitrum exercitio inserviens; equorum caeterorumque militiae instrumentorum et vestium luxuria delectatur», *op. cit.*, I, III p. 8; mentre Guglielmo l'Apulo giustifica il rifiuto di Gisulfo II ad acconsentire alle nozze della sorella col Guiscardo «quia Galli / Esse videbantur gens effera, barbara, dira, / Mentis inhumanae», *op. cit.*, II, vv. 426-28 p. 154.

<sup>266</sup> Cf. *Vita Leonis IX. Papae*, hrsg. von H.-G. KRAUSE («MGH. SS rer. Germ.», LXX), Hannover 2007, 20 pp. 224-28. Dello stesso parere era pure Arnolfo da Milano che voleva i Normanni «atrociores facti Grecis, Saracenis ferociores», ARNULF VON MAILAND, *Liber gestorum recentium*, hrsg. von C. ZEY («MGH. SS rer. Germ.», LXVII), Hannover 1994, I, 17 p. 141.

do che non si sarebbero dovuti chiamare *Normanni* ma *Nullimanni*.<sup>267</sup>

In un solo caso abbiamo anche specifiche voci ebraiche, ma riguardano la campagna di Sicilia: le testimonianze provengono dalle lettere commerciali della Gheniza di al-Fustat e si evince da esse che gli ebrei siciliani alla comparsa dei Normanni temettero il peggio, memori delle violenze e delle distruzioni di sinagoghe avvenute al tempo dell'impresa di Giorgio Maniace; parteggiarono per il governo musulmano, da loro reputato legittimo, contro gli invasori ed ebbero a patire, al pari dei musulmani di Sicilia, le conseguenze di questa loro scelta, con perdite di vite e di beni, per non tacere del fatto che ci fu chi si sentì obbligato a darsi alla fuga e all'esilio in Nordafrica (almeno chi aveva i mezzi e le relazioni giuste per farlo), al pari dei vertici della società siciliana musulmana, quale contraccolpo alla definitiva conquista normanna dell'isola.<sup>268</sup>

Benché gli ebrei siano del tutto assenti dalla visuale delle fonti latine che tramandano memoria dell'impresa di Sicilia, va ricordato che nella cronachistica normanna (ma anche nell'epistolario pontificio) questa lunga campagna militare è caratterizzata proprio come una guerra sacralizzata per la liberazione dell'isola cristiana dal dominio de-

<sup>267</sup> Cf. BENZO VON ALBA, *Ad Henricum IV. Imperatorem libri VII.*, hrsg. von H. SEYFFERT («MGH. SS rer. Germ.», LXV), Hannover 1996, I, 1 p. 268.

<sup>268</sup> Cf. N. ZELDES, «*Dalla Sicilia pessime notizie*». *Testimonianze di ebrei sulla conquista normanna della Sicilia*, «Quaderni dell'Istituto siciliano di studi ebraici», Siracusa 1997, pp. 7-13. Sul raggio d'azione dei mercanti ebrei di al-Fustat e sulla loro rete di relazioni, oltre a quanto già ampiamente citato nella prima parte di questo nostro studio cf. pure J.L. GOLDBERG, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean. The Geniza Merchants and their Business World*, Cambridge 2012. Nella Sicilia musulmana, tuttavia, la situazione degli ebrei era del tutto particolare e affatto diversa da quella degli ebrei residenti nell'Italia peninsulare: appartenevano infatti all'ebraismo legato all'universo di cultura e lingua araba del Nordafrica e del vicino Oriente ed erano solidali con i ceti preminenti musulmani dell'isola, sulla questione cf. M. GIL, *The Jews in Sicily under Muslim Rule in the Light of the Geniza Documents*, in *Italia Judaica*, Roma 1983, pp. 87-134; S. SIMONSOHN, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dal mondo ebraico*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, a c. di G. MUSCA, Bari 1999, pp. 328, 329, *ibid.* per la bibliografia; ma, sopra tutto, dello stesso Simonsohn *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei di Sicilia*, Roma 2011, pp. 39-46.

gli infedeli (al pari dell'impresa di Spagna). Essa ebbe, tra l'altro, quando era in corso, anche l'*imprimatur* di Alessandro II, dopo la battaglia di Cerami del 1063 (proprio quella, preceduta da un rito penitenziale, durante la quale fu san Giorgio stesso a cavallo, inalberando lo stendardo cristiano, a guidare le schiere normanne e condurle alla vittoria contro gli infedeli, mentre un vessillo bianco con la Croce appariva miracolosamente sulla lancia dello stesso Ruggero I). Il pontefice accordò la sua benedizione, concesse l'indulgenza ai combattenti e inviò al Gran Conte il vessillo di San Pietro: per questo, la battaglia è considerata da molti come uno spartiacque del processo di sacralizzazione della guerra e una manifestazione precoce dello spirito crociato.<sup>269</sup>

<sup>269</sup> Sul nesso tra campagna di Sicilia e di Spagna dal punto di vista pontificio cf., oltre a quanto citato fin'ora, anche C. CAHEN, *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate* (1983), trad. it., Bologna 1986, pp. 65, 66. D'altra parte, il discorso del Guiscardo del marzo-aprile 1061, in cui spiega ai suoi le ragioni della imminente spedizione siciliana e manifesta la volontà di vendicare le offese fatte a Dio dagli infedeli, è inequivocabile, cf. AMATO DI MONTECASSINO, *op. cit.*, V, XII p. 234, e ha un corrispondente nelle motivazioni di Roberto Crespino nell'impresa di Spagna del 1064, *ibid.*, I, V p. 13; all'opposto la caduta di Barbastro dell'anno seguente per Amato è opera del demonio, *ibid.*, I, VII p. 15. Sulle intime motivazioni religiose ed etiche dell'azione dei vari condottieri nelle fonti normanne meridionali cf. P. DELOGU, *La 'militia Christi' nelle fonti normanne dell'Italia meridionale*, in *'Militia Christi' e Crociata*, cit., pp. 145-65, e più di recente J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986, pp. 16-20; H. TAVIANI-CAROZZI, *La terreur du monde*, cit., pp. 349-78; J. FLORI, *Croisade et chevalerie*, cit., pp. 54-80; P. BOUET, *Les Normands: le nouveau peuple élu*, cit., pp. 239-52; E. ALBU, *The Normans in their Histories: Propaganda, Myth and Subversion*, Woodbridge 2001, pp. 106-44; M.-A. LUCAS-AVENEL, *Les populations de Sicile et le conquérants normands vus par Geoffroi Malaterra*, in *De la Normandie à la Sicile: réalités, représentations, mythes*, dir. par EAD., M. COLIN, Saint-Lô 2004, pp. 49-66; C.D. FONSECA, *Il gran conte e la riconquista della Sicilia: fu una Crociata?*, in *Ruggero I gran conte di Sicilia*, cit., pp. 11-24; oltre a, in generale, L. VON HEINEMANN, *op. cit.*, Bd I, p. 15; C. ERDMANN, *op. cit.*, pp. 133 sgg.; P. ROUSSET, *Les origines*, cit., pp. 15 sgg. e J. FLORI, *La guerra santa*, cit., pp. 318-21. Sul carattere religioso delle guerre antisaracene nell'Italia meridionale cf. pure J. DEÉR, *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren Lehnrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Köln, Wien 1972, p. 93. Dubbi in proposito ha formulato A. NEF, *op. cit.*, pp. 46-63, che individua, invece, una discrepanza tra le narrazioni delle fonti e la realtà storica; tuttavia,

In più, va ricordato che una delle tappe del generale processo di maturazione della sacralizzazione della guerra è costituita proprio dalle campagne normanne nell'Italia meridionale e in Sicilia, fin dalla liberazione di Salerno nel 999 dai Saraceni; anzi, proprio la leggenda della loro prima comparsa a Salerno, dove i pellegrini non potevano sopportare l'ingiuria dell'oppressione saracena, ha già i tratti della guerra sacra antisaracena, accentuati dal rifiuto di immediate ricompense terrene per la vittoria.<sup>270</sup> La stessa storiografia normanna della prima generazione presenta la parabola meridionale normanna come il compimento di un disegno divino, all'interno del quale si ricompone e si giustifica la violenza normanna, realizzato dai nuovi campioni del Cristo, da guerrieri cristiani cioè, i quali con la forza delle loro spade mettono fine alle precedenti dominazioni, che hanno esaurito il loro compito nella storia. Nell'Italia meridionale, non ostante la loro ferocia e le loro guerre che hanno sconvolto questa terra, i Normanni attuano un disegno provvidenziale: mettono fine alle guerre intestine tra Longobardi e alle campagne devastanti di eserciti bizantini e bande saracene. La stessa impresa di Sicilia riesce a Roberto, secondo Amato di Montecassino, grazie alla volontà divina, dal momento che i tentativi anteriori di cacciare i 'pagani' dall'isola erano tutti falliti. Non è mai nelle fonti la moltitudine degli armati la forza dei Normanni, ma la loro fede; prima della battaglia i cavalieri si fanno il segno della Croce, alzano il gonfalone e iniziano il combattimento sicuri del concreto sostegno divino alle loro imprese. Certo, vanno distinte le motivazioni ideali e

se Goffredo Malaterra per ragioni cronologiche può essere stato condizionato dall'epopea crociata (ma non poté esserlo per le medesime ragioni Amato di Montecassino), tuttavia i suoi *Gesta* furono commissionati dal Gran Conte e rispondevano dunque alle aspettative di Ruggero I.

<sup>270</sup> Cf., oltre a quanto già cit. *sup.*, E. JORANSON, *The Inception of the Career of the Normans in Italy. Legend and History*, «Speculum», XXIII, 3 (1948), pp. 353-96; H. HOFFMANN, *Die Anfänge der Normannen in Süditalien*, «Quell. u. Forsch.», 49 (1969), pp. 95-144; J. FRANCE, *The Occasion of the Coming of the Normans to Italy*, «J. Med. Hist.», XVII (1991), pp. 185-205; L. MUSSET, *Les circonstances de la pénétration normande en Italie du Sud et dans le Monde méditerranéen*, in *Les Normands en Méditerranée*, cit., pp. 41-49; H. TAVIANI-CAROZZI, *Le mythe des origines de la conquête normande en Italie*, in *Cavaliere alla conquista del Sud*, cit., pp. 57-89.

religiose dei cronisti, la mentalità collettiva dalla *Realpolitik*, dalle mire egemoniche ed espansionistiche del Guiscardo o del Gran Conte, come degli altri capi normanni.<sup>271</sup>

<sup>271</sup> Per esempio l'equilibrio tra motivazioni ideali e *Realpolitik* in occasione della prima Crociata va sottolineato assai più di quanto non faccia G.M. CANTARELLA, *La frontiera della Crociata: i Normanni del Sud*, in *Il Concilio di Piacenza*, cit., pp. 225-46, il quale ritiene prevalente per i Normanni in questa congiuntura soltanto una logica di potenza e la continuità delle politiche espansive orientali del Guiscardo. Di Boemondo abbiamo già detto, mentre per lo zio Ruggero I, che comunque aveva già compiuto la sua 'Crociata' in Sicilia durata trent'anni, non è del tutto chiaro se la nota e assai citata storiella narrata da Ibn al-Atir (M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, seconda ed. a c. di U. RIZZITANO, Palermo 1997, vol. II, p. 358) per spiegare le cause della spedizione in Siria si riferisse proprio a lui e non a Ruggero II, alla prima Crociata e non alla seconda, dal momento che sono molti in essa gli anacronismi, benché il cronista arabo la dati con sicurezza al 19 dic. 1096 – 8 dic. 1097 e ricordi il trattato con Tamim ibn al-Muizz (1062-1108); ma questi dati, cronologici e diplomatici, erano gli unici sicuri di cui poteva disporre a distanza di tempo, volendo attribuire al Gran Conte tutto l'episodio. In effetti, pare impossibile che Ruggero I, rientrato sdegnato a Palermo nell'estate del 1096 a causa del fallimento dell'impresa d'Amalfi, abbia potuto aver incontrato lì proprio in quei giorni il messo di un suo fantomatico parente Baldovino, re dei Franchi, mentre gli stessi Franchi erano in marcia verso le Puglie o vi erano già giunti e sapevano a quel punto dell'adesione di Boemondo – che significava al momento un concreto supporto logistico a Bari – e della preparazione del corpo di spedizione normanno meridionale, per trattare una sua partecipazione a un'improbabile spedizione in Africa, deviata poi verso la Siria dal rifiuto opposto dal Normanno, il quale avrebbe risposto al messo che sarebbe stato meglio per i Franchi liberare Gerusalemme che combattere in Africa, per non compromettere la sua politica estera. Certo, il vescovo Oddone di Bayeux fu a Palermo tra il gennaio e il febbraio del 1097, dove vi morì, ma è da credere che il suo sia stato un semplice viaggio di transito verso la Siria e non una missione diplomatica alla corte comitale per convincere Ruggero I a prendere anch'egli la Croce. Invece, la storiella di Ibn al-Atir, oltre a confermarci il quadro geopolitico in cui si muoveva la corte siciliana dei due Ruggero (i tentativi di conquista di entambi in Nordafrica si esaurirono del tutto e le relazioni, vantaggiose per le due parti, furono garantite dalla diplomazia), rivela per un verso l'entusiasmo guerriero e lo slancio religioso del seguito dei cavalieri (i quali dissero all'unisono: «Quanto è vero il Vangelo, sarà gran ventura per noi e per loro, e tutti questi paesi diverranno terra di Cristiani»), quando fu reso noto l'invito dei Franchi a partecipare all'impresa antisaracena, raffreddato prontamente dal

Le difficoltà congiunturali dovettero incidere in qualche misura sul processo che abbiamo già delineato: si colgono i primi segni di un livellamento sociale degli ebrei meridionali, dediti prevalentemente ad attività artigianali e piccoli commerci urbani, nella seconda metà del secolo XI, anche se ovviamente, si mantenne una stratificazione con disuguaglianze economiche e di *status*. Si nota inoltre un loro declino nel panorama generale della cultura ebraica europea, che non è spiegabile soltanto con dinamiche intellettuali interne all'ebraismo.<sup>272</sup> In più, la

sovrano, e dall'altro la *Realpolitik* del sovrano, a cui conveniva non impegnarsi in una impresa, che avrebbe leso i suoi interessi economici; cosa che effettivamente fecero entrambi i Ruggero, che non parteciparono né alla prima né alla seconda Crociata. In generale sulla politica mediterranea normanna cf. D.S.H. ABULAFIA, *The Norman Kingdom of Africa and the Norman expeditions to Majorca and the Mediterranean*, in *Anglo-Norman Studies*, vol. VII, *Proceedings of the Battle Conference*. 1984, ed. by R.A. BROWN, Woodbridge 1985, pp. 26-49. In più, va ricordato che in tutta Europa la partecipazione alla prima Crociata non fu massiccia: perfino i crocesegnati provenienti dai paesi di lingua d'oc e d'oïl, che costituirono il nerbo dell'armata crociata, erano una minoranza nelle loro terre, gli uomini cioè dei principi impegnati in quella spedizione, così come dall'Italia meridionale partirono Boemondo e Tancredi, insieme con i *milites* più giovani a essi legati da vincoli parentali e di solidarietà militare, mossi da un nodo inestricabile di interessi personali e idealità religiose, al pari di tutti gli altri Crociati. In definitiva il Gran Conte si comportò come i re di Francia e Inghilterra, i sovrani, cioè, che non presero parte alla Crociata.

<sup>272</sup> Si è già notato come la seconda metà dell'XI secolo segni una cesura profonda nella vita culturale delle comunità ebraiche dell'Italia meridionale e che da allora questi stessi territori non svolgono più un ruolo prevalente nella generale storia della cultura ebraica europea (cf. R. BONFIL, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, p. 15). Il più volte citato proverbio di Rabbenu Tam (r. Jacob ben Meir, nato intorno al 1100 e morto nel 1171) della seconda metà del XII secolo («Da Bari esce la Torah e la parola del Signore da Otranto»), come tutti i proverbi, si riferisce a un passato lontano, ormai da tempo tramontato, e non alla sua contemporaneità, cf. A. MILANO, *op. cit.*, pp. 63, 64. Questa realtà è tangibilmente rappresentata dalla diaspora dei Calonymidi verso Roma e l'Alta Italia, e da lì in Francia meridionale e in Renania, come di altri illustri dotti, che hanno raggiunto notorietà nell'Europa centrale e non nell'Italia meridionale. In più, proprio i primi del XII sec. segnano il definitivo tramonto dell'antica tradizione indigena a vantaggio della cultura di matrice arabo-ebraica di provenienza spagnola. Le comunità dell'Italia meridionale sono ancora illustrate da personalità prestigiose, ma di immigrati. L'ultimo epigone dell'antica

nuova geografia del potere normanno condiziona le esistenze di cristiani ed ebrei, ma, sopra tutto, la mobilità di questi ultimi, influenzando di necessità sui rapporti tra i due gruppi.

I nuovi conquistatori, giunti nel Mezzogiorno come mercenari, numericamente minoritari rispetto alle popolazioni autoctone, hanno sempre dimostrato, fin dai primi passi al servizio di questo o di quell'altro principe o duca, una forte capacità di adattamento alla complessa realtà meridionale, riuscendo sapientemente a sfruttarla, a inserirvisi e a condizionarla a proprio vantaggio, finendo poi con lo scalzare com-

tradizione poetica e talmudista meridionale è stato Anan bar Marinos ha-Kohen, fiorito a Siponto proprio nella seconda metà dell'XI sec., mentre nella stessa città tra l'XI e il XII sec. è attestato il rabbino Isaac ben Melkideseq, noto commentatore della *Misbnah*. La scomparsa di fonti storiche interne all'ebraismo limita la nostra visuale soltanto a ciò che emerge dalle fonti latine, certo, ma la complessiva ripresa in età sveva della cultura ebraica meridionale è dovuta al ruolo svolto da Federico II e fu in buona sostanza un'operazione di vertice, frutto, in questo, come in altri settori, della personale promozione del sovrano (in pratica è ora che si realizza l'«alleanza regia» con gli ebrei, ai quali in età normanna era stata imposta la dipendenza vescovile; su questo principio si rinvia a Y.H. YERUSHALMI, «*Servitori di re e non servitori di servitori*». *Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, 2005, trad. it., Firenze 2013). Cf. R. STRAUS, *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufem*, Heidelberg 1910, pp. 79 sgg.; N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, pp. 51-53; A. BRUSA, *Federico II e gli ebrei*, «Arch. stor. pugliese», XXXI (1978), pp. 133-45; G. SERMONETA, *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano*, Galatina 1980, pp. 183-97; C. SIRAT, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in *Traduction et traducteurs*, cit., pp. 169-77; EAD., *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico II e le scienze*, a c. di P. TOUBERT, A. PARAVICINI BAGLIANI, Palermo 1994, pp. 185-97; R. BONFIL, *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, pp. 153-71; C. COLAFEMMINA, *Federico II e gli ebrei*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma 1995, pp. 69-74; H. HOUBEN, *Federico II e gli ebrei*, «N. R. stor.», LXXXV, 2 (2001), pp. 325-46. Cf. inoltre l'ampia sintesi sulla cultura ebraica meridionale in età normanno-sveva di C. COLAFEMMINA, *La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe*, in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, a c. di G. MUSCA, Bari 1997, pp. 89-118, in cui l'Autore elenca comunque tutte le testimonianze rimasteci dal IX al XIII sec., senza tuttavia storicizzarle e individuare di conseguenza mutamenti, differenze e cesure tra le varie stagioni.

pletamente i precedenti soggetti politici.<sup>273</sup> Ciò avvenne anche per quel che concerne i rapporti con chi aveva usi religiosi e linguistici differenti dai loro: con queste popolazioni dovettero misurarsi per ottenerne la collaborazione nei territori in cui esse erano maggioritarie e servirse-ne per la propria politica di potenza. Tuttavia, superata la fase eroica delle prime conquiste, all'esistenza di esse fissarono dei limiti precisi, non ostante il ricorrente mito storiografico della 'tolleranza' normanna (ma più che di 'tolleranza', termine di per sé anacronistico e poco appropriato per la realtà medievale, sarebbe più opportuno discutere di duttile pragmatismo e avvedutezza politica).<sup>274</sup> Sulla lunga durata è

<sup>273</sup> Non vanno qui evidenziate soltanto le capacità tattiche e strategiche; Guglielmo l'Apulo testimonia l'attitudine, fin dai tempi in cui i Normanni erano praticamente dei briganti nei primi decenni dell'XI sec., ad assorbire uomini di diversi lignaggi per costituire un solo popolo: «Si vicinorum quis perniciosus ad ipsos / Confugiebat, eum gratanter suscipiebant. / Moribus et lingua, quoscumque venire videbant, / Informant propria, gens efficiatur ut una», *op. cit.*, I, vv. 165-68 p. 108.

<sup>274</sup> Un esempio illustre, dal punto di vista storiografico, è costituito dalla sintesi di E. PONTIERI, *Il capitolo sui Normanni nella storia d'Italia*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1969, pp. 30, 31, per il quale «il loro istintivo ottimismo ed eclettismo, fonte del loro caratteristico spirito di tolleranza, li agevolò nel lavoro di adattamento dei fattori vitali delle varie civiltà e compagini politiche, ciascuno secondo la propria vocazione, entro la cornice d'uno stato che, ponendosi al di sopra delle comunità che lo componevano, mirava soltanto alla loro coesistenza pacifica, chiave del bene comune», trovandosi, tuttavia, subito dopo in difficoltà a inserire in questo quadro i contrasti di natura religiosa esplosi nella Calabria greca, come per esempio a Rossano nel 1093. P. Bouet (*La conquête de l'Italie du Sud et de la Sicile vue par les chroniqueurs de Normandie des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *De la Normandie à la Sicile*, cit., p. 45) ritiene, invece, che il vescovo di Coutances, Geoffroy de Montbray, in occasione del suo viaggio del 1050-52 in *Apulia et Calabria* abbia ricevuto dal Guiscardo preziosi beni mobili sottratti alle chiese greche e li abbia portati in Normandia per costruire e dotare la sua cattedrale; tuttavia, il *Liber niger* della Chiesa di Coutances, che attesta viaggio e doni, non autorizza a supporre che l'oro, l'argento, le gemme, i pelli e gli altri beni donati provengano proprio dal saccheggio delle chiese greche, cf. D. DE SAINTE-MARTHE, *Gallia christiana etc.*, ed. P. PIOLIN, vol. XI, Parisiis 1874, *Instrumenta Ecclesiae Constantiensis*, I col. 219. Va detto, per fare invece un esempio noto, che la scomparsa di una forte guida come quella del Guiscardo rese evidenti nel ducato, a

la politica accentratrice a prevalere, determinando la maggiore o minore tutela di questo o quell'altro gruppo a seconda dei diversi territori conquistati, della situazione demografica e culturale, dei nuovi rapporti di potere, della congiuntura politica, dell'utilità delle minoranze stesse per il potere pubblico.<sup>275</sup>

In Europa, contemporaneamente, oltre a una nuova temperie ideologica ed emotiva, segnata dal progredire delle idee dei chierici riformatori, dalle ansie millenaristiche e dalle tensioni escatologiche, e al

lato delle insurrezioni dei potenti signori pugliesi e dei contrasti tra i due fratellastri per la successione, che disgregò ulteriormente la rete di fedeltà e alleanze paterna, non ostante l'intervento di Ruggero I e Urbano II a sostegno di Ruggero Borsa, le contrapposizioni etnico-religiose ed etnico-politiche latenti, che allora si manifestarono violentemente. E questa non è stata l'unica congiuntura critica; annotano, infatti, i *Chronica monasterii Casinensis* alla morte del duca Ruggero Borsa e di suo fratello Boemondo: «Horum itaque mors Normannis magnum timorem, imperatori autem et exercitui eius ac omnibus Langobardis audaciam maximam tribuit», ed. cit., IV, 40 p. 507.

<sup>275</sup> Sulla 'tolleranza', definita 'pratica', d'età normanna – ma forse sarebbe meglio denominarla 'opportunistica', proprio nei termini indicati da R.S. LOPEZ, *La Sicilia al tempo della conquista normanna*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a c. di L. DE ROSA, Napoli 1970, vol. II, pp. 119, 120 – ha riflettuto con sistematicità H. HOUBEN, *Die Tolerierung Andersgläubige in normannisch-staufischen Süditalien*, in *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hrsg. von O. ENGELS, P. SCHREINER, Sigmaringen 1993, pp. 75-87; ID., *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa*, cit., pp. 213-42; ID., *Religious Toleration in the South Italian Peninsula during the Norman and Staufien Periods*, in *The Society of Norman Italy*, cit., pp. 319-39; ID., *Between Occidental and Oriental Cultures: Norman Sicily as a 'Third Space'?*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, ed. by S. BURKHARDT, T. FOERSTER, Farnham, Burlington 2013, pp. 19-34; ma sulla questione cf. pure, oltre a quanto già citato più sopra, S. TRAMONTANA, *Ruggero I e la Sicilia musulmana*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, cit., pp. 49-64; A. METCALFE, *The Muslim of Sicily under Christian Rule*, in *The Society of Norman Italy*, cit., pp. 289-318; S. FODALE, *La politique des Normands face à la pluralité des religions*, in *De la Normandie à la Sicile*, cit., pp. 111-19; G.A. LOUD, *The Latin Church*, cit., pp. 494-520; H. TAKAYAMA, *Religious Tolerance in Norman Sicily? The Case of Muslims*, in *Puer Apuliae*, cit., vol. II, pp. 623-36. Proprio a ragione di questa avvedutezza opportunistica i Normanni non sono coinvolti in prima persona, almeno a giudicare dalle fonti rimasteci, in atti violenti anti giudaici.

maturare della coscienza della *societas christiana* con il seguito di chiusure identitarie di essa, in cui, rubando la battuta a Blumenkranz, «l'XI secolo annuncia il cambiamento e la Crociata segna il tornante» della radicale trasformazione della condizione sociale degli ebrei e, dunque, dei loro rapporti con i cristiani, sono in generale rilevanti due specifiche novità istituzionali attestate tra XI e XII sec.: l'affermarsi prepotente di una giurisdizione vescovile alternativa, e in molti casi concorrenziale, a quella pubblica, e la riscoperta del diritto giustiniano, con tutto il corredo di discriminazioni antiggiudaiche che implicava, ignote anteriormente.<sup>276</sup>

Nell'Italia meridionale la situazione è più complessa e articolata, resa ancora più singolare dalla fondazione del Regno nel 1130, ma ha alcuni punti di contatto con questo quadro generale europeo.

La questione della riscoperta del diritto romano giustiniano in queste terre ovviamente non si pone. In area latina longobarda oltre al pallido e confuso ricordo di *iura* e *consuetudines Romanorum* in ambito cittadino, che talvolta erano solo denominazioni alternative di usi che in realtà erano longobardi, sappiamo che l'abate Desiderio fece ricopiare nel suo scriptorio le *Istituzioni* e le *Novelle* di Giustiniano,<sup>277</sup> evidentemente da esemplari più antichi, e che circolavano estratti dal *corpus* giustiniano, citati variamente nei documenti privati e utilizzati nella prassi documentaria.<sup>278</sup> Si tratta comunque di una normativa che sopravvive soltanto in precisi ambiti di applicazione e che, come abbiamo visto, non ha avuto alcuna influenza diretta sulle relazioni tra cristiani

<sup>276</sup> Cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 385-88. In generale sul tornante dell'XI sec. cf. pure, più di recente, A. VAUCHEZ, *I cristiani di fronte ai non cristiani*, in *Storia del cristianesimo. Religione. Politica. Cultura*, vol. V, *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, a c. di ID. (1993), trad. it., Roma 1997, pp. 671-81; R. CHAZAN, *The Jews in Europe and the Mediterranean Basin*, in *The New Cambridge Medieval History*, vol. IV, I, c.1024-c.1198, Cambridge 2006, pp. 623-57, *ibid.* per altra bibliografia.

<sup>277</sup> Cf. *Chronica monasterii Casinensis*, cit., III, 63 p. 446.

<sup>278</sup> Cf. R. PERLA, *Del diritto romano giustiniano nelle province meridionali d'Italia prima delle Assise normanne*, «Arch. stor. Prov. napoletane», X (1885), pp. 130-85; G. SANTINI, *Problemi relativi alle Assise di Ariano: gli uomini di legge*, in *Le Assise di Ariano. 1140-1990*, a c. di O. ZECCHINO, Ariano Irpino 1994, pp. 96-99; H. HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente (1097)*, trad. it., Roma, Bari 1999, pp. 181, 182, *ibid.* per altra bibliografia.

ed ebrei in queste zone.

Nei territori governati direttamente da Costantinopoli, ovviamente, il diritto giustiniano sopravviveva di vita propria, circolavano i manoscritti che ne attestavano la conoscenza, ma sopra tutto è riecheggiato dalle successive elaborazioni giuridiche bizantine; la legislazione postgiustiniana greca era qui ampiamente applicata.<sup>279</sup> Si è visto quale fosse dal punto di vista giuridico la posizione degli ebrei in queste terre bizantine. Si è già detto inoltre come il *Prochiron legum* abbia sinte-

<sup>279</sup> Probabilmente, è proprio da questa tradizione giuridica che Ruggero II attinse i riferimenti al *corpus* giustiniano che si rilevano nelle sue Assise del 1140, che non sono citazioni testuali, ma norme desunte da compendi giuridici: come è noto, una ventina di paragrafi delle Assise ruggeriane sono variamente desunti dal *Codice* e dal *Digesto*. Non è dunque un caso allora che, non ostante, la 'varietà' dei popoli del Regno, le Assise furono tradotte, e per ovvi motivi, in greco, cf. L. BURGMANN, *Eine griechische Fassung der «Assise von Ariano»*, («Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte», 8, «Fontes minores», V, hrsg. von D. SIMON), Frankfurt a. M. 1982, pp. 179-92; d'altra parte, successivamente, lo stesso Ruggero II promulgò, in Calabria, una *Novella* in greco, cf. B. CAPASSO, *Novella di Ruggiero re di Sicilia e di Puglia promulgata in greco nel 1150*, Napoli 1867 (estr. da «Atti Accad. pontaniana», IX), nella quale fu affrontato il tema del valore giuridico del giuramento degli ebrei. In generale, sull'applicazione della normativa bizantina, il diritto greco-romano e la circolazione di varie epitomi giuridiche greche nell'Italia meridionale, recepite poi nelle compilazioni greco-normanne cf. F. BRANDILEONE, *Il diritto bizantino nell'Italia meridionale dall'VIII al XII secolo* (1886), Napoli 1987; ID., *Frammenti di legislazione normanna e di giurisprudenza bizantina nell'Italia meridionale* (1886), ora in ID., *Scritti di storia del diritto privato*, Bologna 1931, vol. I, pp. 61 sgg.; H. MONNIER, G. PLATON, *La Meditatio de nudis pactis*, «Nouvelle R. hist. Droit français et étranger», XXXVIII (1913-14), pp. 5-236; G. FERRARI DELLE SPADE, *La legislazione dell'Impero d'Oriente in Italia*, in *Italia e Grecia. Saggi su le due civiltà e i loro rapporti attraverso i secoli*, Roma 1939, pp. 235-53; ID., *Infiltrazioni occidentali nel diritto greco-italico della Monarchia normanna* (1939), ora in ID., *Scritti giuridici*, a c. di S. RICCOBONO, vol. III, Milano 1956, pp. 95-123; L.-R. MÉNAGER, *Notes sur les codifications byzantines et l'Occident*, in *Varia. Études de droit romain*, vol. III, Paris 1958, pp. 239-303; G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia* (1982), Milano 1993<sup>3</sup>, pp. 559, 560; ID., *La circolazione di testi giuridici in lingua greca nel Mezzogiorno medievale*, in *Scuole, diritto e società nel Mezzogiorno medievale d'Italia*, a c. di M. BELLOMO, vol. II, Catania 1987, pp. 89-136.

tizzato anche le norme anti giudaiche relative al possesso di schiavi e al proselitismo.<sup>280</sup> Ebbene, la redazione definitiva del manuale, quella che ci è pervenuta, sarebbe anteriore alla metà del XII secolo e, come osserva Francesco Brandileone, sarebbe da ricondurre proprio al clima di fervore legislativo che caratterizzò il primo decennio del regno di Ruggero II.<sup>281</sup> Dal punto di vista giuridico si ha, dunque, la conferma, ancora due secoli dopo la data presunta della prima redazione del *Prochiron*, e indipendentemente dalla natura di esso, della validità, sia pure unicamente in ambiente greco, della legislazione discriminatoria anti giudaica bizantina. Di certo è questa una specificità dei territori del Regno a maggioranza greca, che un tempo costituivano le province occidentali di Costantinopoli.

<sup>280</sup> Cf. la prima parte di questo stesso studio alla p. 892. Era questo un compendio legale, una sorta di manuale in forma volgarizzata, cioè, costituito da una raccolta di atti legislativi di età diverse, opera di un privato, ma compilato principalmente sull'*Ecloga* di Leone III l'Isaurico, l'*Epanagoge* e il *Prochiron* di Basilio I il Macedone e l'*Epitome* privata del 920, oltre che su altri testi di minore entità, con tracce di consuetudini dell'Italia meridionale, redatto nella Calabria greca, probabilmente nel territorio di Cosenza, intorno agli anni Quaranta del X secolo o alla fine di quello stesso secolo e rimaneggiato anteriormente alla metà dell'XI secolo. Per le norme anti giudaiche cf. *Prochiron legum*, edd. F. BRANDILEONE, V. PUNTONI («FISI», 30), Roma 1895, tit. XXXIV, *De poenis*, 30 p. 241; tit. XL *De capitalibus criminibus*, 27 e 28 p. 324, 32 p. 325; *The Jews in the Legal Sources*, cit., 22 p. 157.

<sup>281</sup> Il manuale, infatti, è tradito dallo stesso ms. (*Vat. Gr.* 845) della seconda metà del XII sec. che tramanda anche la così detta novella greca di Ruggero II del 1150; sui problemi di redazione, tradizione manoscritta, localizzazione e collocazione storica del *Prochiron* cf. l'introduzione del Brandileone all'edizione dello stesso, *ibid.*, pp. VII-XVI e ID., *Notizia del Prochiron legum contenuto nel codice Vaticano greco*, 845 (1885), ora in ID., *Scritti di storia giuridica dell'Italia meridionale*, a c. di C.G. MOR, Bari 1970, pp. 47-56; ID., *Studio sul Prochiron legum* (1895), *ibid.*, pp. 57-93; su cui N. TAMASSIA, *Una collezione di leggi bizantine*, «Arch. giur.», LV (1895), pp. 493-95. Sul ms. cf. pure G. CAVALLO, *La circolazione*, cit., pp. 102, 103. G. FERRARI DELLE SPADE, *Infiltrazioni*, cit., p. 109, contraddicendo Brandileone, opinava, invece, che il redattore del *Prochiron* sia stato un privato, che ha compilato anche tutto il *Vat. Gr.* 845. Su questa tesi concorda L.-R. MÉNAGER, *Notes*, cit., pp. 264-69, che vorrebbe la compilazione redatta da un 'esegeta scolastico' all'interno di un chiostro basiliano in Calabria.

Il principio della personalità del diritto definiva, di certo, gli ambiti in cui venivano applicate determinate norme e risolveva dal punto di vista giuridico i rapporti di convivenza: il vescovo Giovanni di Catania il 20 dicembre del 1168 fissò il principio che «Latini, Graeci, Iudaei et Sarraceni, ununquique iuxta suam legem iudicetur».<sup>282</sup> Tuttavia, va ricordato che la 'tutela' di credi religiosi minoritari non deve essere interpretata in maniera anacronistica ed è particolarmente significativa la parabola del gruppo più consistente e importante, quello grecofono, che si trovò a essere inserito anch'esso in nuovi quadri esistenziali, oltre che politici e istituzionali, che ne segnarono la storia, costituendone una cesura.

Fin dai tempi del consolidamento della potenza normanna nella seconda metà dell'XI sec. fu favorito e ampliato l'episcopato latino, pur in assenza di un piano uniforme (quando possibile furono nominati vescovi di stirpe normanna, o genericamente transalpini, e in Sicilia le nuove diocesi furono latine), non ci furono deposizioni forzose, ma costanti interventi dopo la morte del prelado attivo al momento della conquista. Sui vescovi il controllo pubblico era uniforme a partire dalle sedi metropolitane, latinizzate più velocemente, perché essenziali per le funzioni politiche che svolgevano e l'esercizio del potere (per non tacere che con il 'compromesso' di Melfi di Urbano II anche gli arcivescovi greci di Santa Severina e Rossano si sottomisero al pontefice romano, mentre quello di Reggio di Calabria, che si rifiutò di farlo, fu destituito); la Chiesa greca sopravvisse, nelle zone a maggioranza greca, nella misura in cui accettava l'obbedienza romana (ma non si ebbero ripercussioni su liturgia e riti) e il nuovo 'ordine' normanno, dopo i

<sup>282</sup> Cf. I.B. DE GROSSIS, *Catana sacra etc.*, Cataniae, ex typ. V. Petronij, 1654, p. 89. Va rilevato che se oggi si dà comunemente alla disposizione del vescovo Giovanni un valore generale, valido per tutto il Regno, Raphael Straus riconduceva invece questa stessa testimonianza agli usi specifici della Chiesa catanese e ne faceva una peculiarità dello *status* degli ebrei dell'isola, ben diverso da quelli del continente, cf. *op. cit.*, pp. 24 e 47.

primi contrasti violenti avvenuti nella seconda metà dell'XI secolo.<sup>283</sup>

<sup>283</sup> Sull'impatto dei nuovi conquistatori sull'assetto diocesano, i vescovi e la riorganizzazione della Chiesa in età normanna, l'opera riformatrice dei pontefici romani e l'estensione della loro giurisdizione su tutta l'Italia meridionale, i rapporti con il potere pubblico e la nuova collocazione dei vescovi e del clero greci, oltre alla stessa sopravvivenza del rito greco nelle diocesi latine cf. H.W. KLEWITZ, *Zur Geschichte der Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens im 10. und 11. Jahrhundert*, «Quell. u. Forsch.», XXIV (1932-33), pp. 1-16; ID., *Studien über die Wiederherstellung der römischen Kirche in Süditalien durch das Reformpapsttum*, *ibid.*, XXV (1933-34), pp. 105-57; W. HOLTZMANN, *Papsttum, Normannen und griechischen Kirche*, in *Miscellanea Bibliothecae Hertzianae*, München 1961, pp. 69-79; D. STIERNON, *Basile de Reggio, le dernier métropolitain grec de Calabre*, «R. Stor. Chiesa Italia», XVIII (1964), pp. 191-97; ID., *Le cardinal-diacre Roger et les archevêques Rangier et Roger de Reggio Calabria*, *ibid.*, XIX (1965), pp. 1-20; C.D. FONSECA, *La Chiesa di Taranto tra il primo e il secondo millennio* (1969), ora in ID., *Particolarismo istituzionale*, cit., pp. 69-76; N. CILENTO, *La congregazione cavense e l'opera riformatrice della Chiesa*, «Campania sacra», II (1971), pp. 14-21; D. GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale*, in *La Chiesa greca in Italia*, cit., vol. I, pp. 25-43; P. HERDE, *Il papato e la Chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo*, *ibid.*, pp. 213-24; N. KAMP, *Vescovi e diocesi nell'Italia meridionale*, cit., pp. 165-87; A. PRATESI, *Alcune diocesi di Puglia nell'età di Roberto il Guiscardo: Trani, Bari e Canosa tra i Greci e i Normanni*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, cit., pp. 225-42; C.D. FONSECA, *L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna tra l'XI e il XII secolo: i nuovi assetti istituzionali* (1977), ora in ID., *Particolarismo istituzionale*, cit., pp. 77-103; ID., *Le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale e Ruggero il gran conte* (1977), *ibid.*, pp. 105-27; N. KAMP, *The Bishop of Southern Italy in the Norman and Staufen Periods* (1977), ora in *The Society of Norman Italy*, cit., pp. 185-96; G.A. LOUD, *Church and Society in the Norman Principality of Capua*, cit.; A. BECKER, *Papst Urban II.* (1088-1099), Bd II, cit., pp. 82 sgg.; H. HOUBEN, *Il papato, i Normanni e la nuova organizzazione ecclesiastica della Puglia e della Basilicata* (1988), in ID., *Tra Roma e Palermo*, cit., pp. 121-35; N. CILENTO, *La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale*, «Studi gregoriani», XIII (1989), pp. 353-72; G.A. LOUD, *Church and Churchmen in Age of Conquest: Southern Italy 1030-1130* (1992), ora in ID., *Conquerors and Churchmen*, cit., VIII pp. 37-53; J.-M. MARTIN, *L'ambiente*, cit., pp. 201 sgg.; ID., *La Pouille*, cit., pp. 599 sgg.; S. FODALE, *L'Église et les Normands en Italie du Sud et en Sicilie*, in *Les Normands en Méditerranée*, cit., pp. 171-78; E. CUOZZO, *Les évêques d'origine normande en Italie et en Sicilie*, in *Les évêques normands du XI<sup>e</sup> siècle*, éd. par P. BOUET, F. NEVEUX, Caen 1995, pp. 67-78; J. JOHNS, *The Greek Church and the Conversion of Muslim in Norman Sicily?*, «Byz. Forsch.», XXI (1995), pp. 144-57; N. KAMP, *I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazione spiri-*

Le antiche abbazie benedettine furono, inoltre, favorite maggiormente ed ebbero un'espansione inimmaginabile fino ad allora.<sup>284</sup> Dove era

*tuale*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a c. di G. ZITO, Torino 1995, pp. 63-89; G.A. LOUD, *Byzantine Italy and the Normans* (1998), ora in ID., *Conquerors and Churchmen*, cit., III, pp. 215-33; V. RAMSEYER, *Ecclesiastical Reorganization in the Principality of Salerno in the Late Lombard and Early Norman Period*, in *Anglo-Norman Studies*, vol. XVII, *Proceedings of the Battle Conference*, 1994, ed. by C. HARPER-BILL, Woodbridge 1995, pp. 203-22; S. CARUSO, *Politica 'gregoriana', latinizzazione della religiosità bizantina, isole di resistenza greca nel Mezzogiorno d'Italia tra XI e XII secolo*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto 2004, vol. I, pp. 482-541; C.D. FONSECA, *Le istituzioni ecclesiastiche e la conquista normanna. Gli episcopati e le cattedrali*, in *I Caratteri originari della conquista normanna*, cit., pp. 335-48; G.A., LOUD, *The Latin Church*, cit., pass.; V. RAMSEYER, *The Transformation of a Religious Landscape*, cit., pp. III sgg.; A. PETERS-CUSTOT, *Les remaniements de la carte diocésaine de l'Italie grecque lors de la de la conquête normande: une politique de latinisation forcée de l'espace? (1059-1130)*, in *Pouvoir et territoire I (Antiquité-Moyen Âge)*, éd. par P. RODRIGUEZ, Saint-Étienne 2007, pp. 57-75; J. BECKER, *op. cit.*, pp. 159-89; A. PETERS-CUSTOT, *Les grecs de l'Italie méridionale*, cit., pp. 233-66; V. RAMSEYER, *Vescovi e monasteri nei secoli XI-XII*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La badia di Cava nei secoli XI-XII*, Firenze 2014, pp. 35-52.

<sup>284</sup> Sul monachesimo latino, i rapporti con quello italo-greco e il ruolo dei Normanni cf. P. GUILLAUME, *Essai historique sur l'abbaye de Cava*, Cava de' Tirreni 1877, pp. 46-81; G. GUERRIERI, *Il conte normanno Riccardo Siniscalco (1085-115) e i monasteri benedettini cavensi in Terra d'Otranto (sec. XI-XIV)*, Trani 1899; F.F. GUERRIERI, *Possedimenti temporali e spirituali dei benettini di Cava in Terra d'Otranto. Notizie storiche ricavate da documenti della Badia Cavense (secoli XI-XVIII)*, Trani 1900; M. MARTINI, *Feudalità e monachesimo cavense in Puglia*, Martina Franca 1915; E. PONTIERI, *L'abbazia benedettina di Sant'Eufemia nel tempo normanno-svevo (1926)*, ora in ID., *Tra i Normanni*, cit., pp. 285-319; L.T. WHITE, *Latin monasticism in Norman Sicily*, Cambridge (Mass.) 1938; L. MATTEI CERASOLI, *La badia di Cava e i monasteri greci della Calabria superiore*, «Arch. stor. Calabria Lucania», VIII (1938), pp. 167-82 e 264-85, *ibid.*, IX (1939), pp. 279-318; C.A. GARUFI, *Per la storia dei monasteri di Sicilia nel tempo normanno*, «Arch. stor. Sicilia», VI (1940), pp. 1-96; L.-R. MÉNAGER, *L'abbaye bénédictine de la Trinité de Mileto en Calabre à l'époque normande*, «B. Arch. paleografico ital.», n.s., IV-V (1958-59), pp. 9-94; ID., *Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre*, «Quell. u. Forsch.», XXXIX (1959), pp. 1-116; C.D. FONSECA, *La prima generazione normanna e le istituzioni monastiche dell'Italia meridionale (1975)*, ora in ID., *Particolarismo istituzionale*, cit., pp. 135-146; H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien*, cit., pp. 28-58; G.A. LOUD, *The Norman Counts of Caiazzo and the Abbey of Montecassino (1981)*, ora in

maggioritaria la popolazione grecofona furono, ovviamente, mantenuti usi e monasteri greci, visto che la cura d'anime era affidata a un fitto reticolo di monasteri rurali, e, dunque, furono, per ragioni di calcolo politico e di necessità, anche incrementati, almeno nella prima metà del XII secolo.<sup>285</sup> In buona sostanza, l'innegabile espansione della Chiesa e

Id., *Montecassino and Benevento in the Middle Ages*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sidney 2000, IV pp. 199-217; G. VITOLO, *La latinizzazione dei monasteri italo-greci del Mezzogiorno medievale. L'esempio di S. Nicola di Gallocanta presso Salerno* (1982), ora in S. LEONE, G. VITOLO, *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex diplomaticus Cavensis*, Salerno 1983, pp. 75-92; G. PICASSO, *Montecassino e la Puglia*, in *L'esperienza monastica e la Puglia*, Galatina 1983, vol. I, pp. 37-53; G. VITOLO, *Insedimenti cavensi in Puglia*, *ibid.*, vol. II, pp. 3-166; H. HOUBEN, *Roberto il Guiscardo e il monachesimo* (1985), ora in Id., *Medioevo monastico*, cit., pp. 109-27; G. VITOLO, *Cava e Cluny*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, a c. di C. VIOLANTE, Cesena 1985, pp. 190-220; G.A. LOUD, *The Abbey of Cava, its Property and Benefactors in the Norman Era* (1987), ora in Id., *Conquerors and Churchmen*, cit., XI pp. 143-77; H. HOUBEN, *Il monachesimo benedettino e l'affermazione del dominio normanno nel Mezzogiorno* (1988), ora in Id., *Tra Roma e Palermo*, cit., pp. 93-120; Id., *I benedettini e la latinizzazione della Terra d'Otranto* (1988), *ibid.*, pp. 159-76; G. VITOLO, *Il monachesimo latino nell'Italia meridionale (sec. XI-XII)*, «Benedictina», XXXV (1988), pp. 543-53; H. HOUBEN, *I benedettini in città: il caso di Bari (sec. X-XIII)* (1989, 1991), ora in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., pp. 277 sgg.; Id., *Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale* (1992), *ibid.*, pp. 7-22; J.-M. MARTIN, *La Pouille*, cit., pp. 667 sgg.; M. CHIBNALL, *Les moines et les patrons de Saint-Évroult dans l'Italie du Sud au XI<sup>e</sup> siècle*, in *Les Normands en Méditerranée*, cit., pp. 161-70; H. HOUBEN, *Monachesimo e città nel Mezzogiorno normanno-svevo* (1995), ora in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., pp. 299-305; Id., *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen 1995, pp. 11-47, 135-53; Id., *L'espansione del monachesimo latino in Lucania dopo l'avvento dei Normanni* (1996), ora in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., pp. 23-46; G.A. LOUD, *A Lombard Abbey in a Norman World: St Sophia, Benevento, 1050-1200* (1997), ora in Id., *Montecassino and Benevento*, cit., VIII pp. 273-306; Id., *The Latin Church*, cit., pp. 430-93; V. RAMSEYER, *The Transformation of a Religious Landscape*, cit., pp. 159 sgg.; J. BECKER, *op. cit.*, pp. 190-217; V. LORÉ, *Monasteri, principi, aristocrazie. La Trinità di Cava nei secoli XI e XII*, Spoleto 2008, pp. 41 sgg.; Id., *Poteri locali e congregazioni monastiche. Cava e Montecassino a confronto*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali*, cit., pp. 119-34.

<sup>285</sup> Cf. M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medioevale*, Roma 1947, pp. 14 sgg.; L.-R. MÉNAGER, *Notes et documents sur quelques monastères de*

del monachesimo latini – benché oggi comunemente non si ritenga che questa ‘latinizzazione’, o ‘rilatinizzazione’ come si usa dire, abbia avuto conseguenze dirette sulla popolazione grecofona, che non cambiò usi, ma disciplinare sul clero, né, tanto meno, che sia stata opera d’impero, avvenuta, cioè, improvvisamente e uniformemente, in maniera premeditata e violenta, con la debita esclusione, ovviamente, dei noti casi di ostilità antigreca concentrati nella seconda metà dell’XI secolo e relativi alla prima generazione di invasori – fu comunque l’accorto prodotto dell’insediamento normanno e, se ci astraiano dal ‘particolare’, il quadro generale risulta complessivamente omogeneo, sopra tutto se a ciò si aggiungono due importanti fattori costituiti dall’insediamento signorile, innervato da nuovi rapporti vassallatico-beneficari, e dalla fondazione della monarchia. Lo stesso processo di graduale arretramento e marginalizzazione della minoranza greca fu, ancorché assai lento o, comunque, manifesto dalla seconda metà del XII sec., irreversibile e inevitabile, dal momento che i vertici della società erano ormai latini e cattolici, al punto che alla fine del processo lingua e riti greci contraddistinguevano gli ambienti rurali e gli strati più popolari.<sup>286</sup> Ciò che qui

*Calabre à l'époque normande*, «Byzantinische Z.», L (1957), pp. 7-30 e 321-61; ID., *La «byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie* (1959), ora in ID., *Hommes et institutions*, cit., I pp. 22-38; A. GUILLOU, *Greci d'Italia meridionale e di Sicilia nel Medioevo: i monaci* (1963), trad. it. in ID., *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, pp. 261-79; A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 398-417; V. VON FALKENHAUSEN, *I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno*, cit., pp. 207-19; EAD., *Il monachesimo italo-greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino*, in *L'esperienza monastica e la Puglia*, cit., vol. I, pp. 119-35; EAD., *Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna*, in *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'età moderna*, a c. di C.D. FONSECA e A. LERRA, Galatina 1996, pp. 67-87; EAD., *Mileto tra greci e Normanni*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, a c. di P. BORZOMATI, Soveria Mannelli 1998, pp. 109-33; F. PANARELLI, *Aspetti della molteplicità etnica nel monachesimo del Mezzogiorno normanno*, «Quell. u. Forsch.», 85 (2005), pp. 74-95; A. PETERS-CUSTOT, *Les grecs de l'Italie méridionale*, cit., pp. 266-306.

<sup>286</sup> La parabola della minoranza italo-greca è esemplare, dal momento che

va evidenziato, comunque, al di là dei tempi e dei modi, è la frattura costituita dalla seconda metà dell'XI secolo nella storia delle popolazioni italo-greche.

Toccò a Ruggero II nel I capitolo della sua legislazione del 1140, che, tra l'altro, recepiva a pieno la concezione giustiniana della sovranità regia,<sup>287</sup> *De legum interpretatione*, a fissare i limiti delle varie tradizioni giuridiche anteriori alla fondazione del Regno, a cui riconosceva una legittimità di natura sussidiaria; esse erano valide nella misura in cui non contraddicevano la nuova legislazione regia applicata su base territoriale:

Leges a nostra maiestate noviter promulgatas, pietatis intuitu asperitatem nimiam mitigantes mollia quodam moderamine exacuentes, obscura dilucidantes, generaliter ab omnibus precipimus observari: moribus, consuetudinibus, legibus non cassatis pro varietate populorum nostro regno subiectorum, sicut usque nunc apud eos optinuit, nisi forte nostris his san-

oltre a essere quella più consistente e importante (in molte aree aveva posizioni sociali preminenti, costituendo per giunta i primi quadri burocratici dell'amministrazione della contea di Sicilia e dei territori normanni grecofoni di Calabria), è quella su cui siamo meglio informati. Comunque sia, sulla diversa collocazione delle varie minoranze nei diversi organismi politici e nel trapasso da una generazione all'altra di Normanni, oltre a quanto già ampiamente citato, cf. pure in generale V. VON FALKENHAUSEN, *I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, cit., pp. 133-56; EAD., *Il popolamento: etnie, fedi, insediamenti*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari 1987, pp. 39-73; S. LUCA, *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LX (1993), pp. 1-91; V. VON FALKENHAUSEN, *The Greek Presence in Norman Sicily. The Contribution of Archival Material*, in *The Society of Norman Italy*, cit., pp. 253-88; EAD., *Una babele di lingue: a chi l'ultima parola? Plurilinguismo sacro e profano nel regno normanno-svevo*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXXVI (2010), pp. 16-25.

<sup>287</sup> Cf. P. DELOGU, *Idee sulla regalità: l'eredità normanna*, in *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva*, Bari 1983, pp. 192, 193. Per brevità continueremo a chiamare convezionalmente la legislazione del 1140 Assise, indipendentemente dal recente dibattito storiografico che vuole questa denominazione inappropriata al pari dell'individuazione di Ariano Irpino quale luogo dove vennero promulgate, omettendo la discussione sulla natura di questo *corpus*, la cronologia e le varie stratificazioni di esso, i cui riferimenti bibliografici ci porterebbero lontano dal nostro tema.

ctionibus adversari quid in eis manifestissime videatur.<sup>288</sup>

Ciò detto, è lo stesso Ruggero II a recepire nelle sue Assise, valide in tutto il Regno, la normativa discriminatoria sul possesso di servi cristiani da parte degli ebrei, argomento che tanto inquietava i vescovi per gli impliciti rischi di possibili conversioni domestiche, represses comunque con la pena capitale, sintetizzandola in tal modo:

Iudeus, paganus servum christianum nec vendere, nec comperare audeat, nec ex aliquo titulo possidere seu pignori detinere. Quod si presumpserit, omnes res eius infiscentur, et curie servus fiat. Quem si forte ausu nefario vel suasu circumcidi vel fidem abnegare fecerit, capitali supplicio puniatur.<sup>289</sup>

<sup>288</sup> Cf. O. ZECCHINO, *Le assise di Ruggiero II. I testi*, Napoli 1984, I p. 29 del ms. vaticano; mentre in quello cassinese questo stesso capitolo è il prologo delle assise in forma compendiata: «Leges a nostra maiestate noviter promulgatas, generaliter ab omnibus precipimus observari, moribus, consuetudine et legibus non cassatis, nisi forte his nostris sanctionibus adversari quid in eis manifeste videatur», *ibid.*, p. 89. Il principio della personalità del diritto garantiva, e in misura maggiore per il diritto privato, comunque il rispetto di costumi, consuetudini e leggi anteriori e solo in via subordinata, entro determinati limiti, assicurava anche il rispetto di chi professava confessioni diverse dalla cattolica. Per H. HOUBEN, *Federico II e gli ebrei*, cit., p. 340, invece, esso «tutelava le minoranze religiose». Su questo stesso prologo e la tutela della personalità del diritto nelle assise ruggieriane cf. G.M. MONTI, *Lo stato normanno svevo. Lineamenti e ricerche* (1945), a c. di F.M. DE ROBERTIS, Cassano Murge 1985<sup>2</sup>, p. 37. Il riconoscimento dei vari costumi giuridici era, ovviamente, un uso ampiamente consolidato già in età longobarda, che i Normanni rispettarono, godendone essi stessi, cf. L.R. MÉNAGER, *La législation sud-italienne sous la domination normande*, in *I Normanni e la loro espansione*, cit., pp. 446-50.

<sup>289</sup> Cf. O. ZECCHINO, *op. cit.*, XII p. 40 del ms. vaticano. Qui si segue l'edizione di Brandileone che prevede una virgola tra *iudeus* e *paganus* (cf. *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di Sicilia*, Torino 1884, p. 101), in luogo di quella Zecchino, priva della medesima virgola, che lascerebbe intendere un'improbabile identità tra giudei e pagani. Il capitolo successivo riguarda proprio gli apostati: «Apostantes a fide catholica penitus execramus, ultionibus insequimur, bonis omnibus spoliamus, a professione vel voto naufragantes legibus coartamus, successiones tollimus, omne ius legitimum abdicamus», O. ZECCHINO, *op. cit.*, XIII p. 40; assisa recepita poi nelle Costituzioni di Federi-

Certamente qui si confermano in forma sintetica norme già ampiamente consolidate. Tuttavia, non dobbiamo sottovalutare una componente essenziale della concezione della regalità ruggieriana, certo non l'unica, di derivazione costantinopolitana,<sup>290</sup> che faceva del re un cu-

co II, cf. *Die Konstitutionen Friedrich II. für das Königreich Sizilien*, hrsg. von W. STÜRNER («MGH. Const.», II, Suppl.), Hannoverae 1996, I 3, p. 153. Il ms. cassinese, invece, come di consueto riporta una versione compendiate della medesima norma: «Iudeus, paganus, servum christianum nec comp<ar>are audeat, nec ex aliquo titulo possidere», O. ZECCHINO, *op. cit.*, 6 p. 93; per la norma concernente gli apostati cf. *ibid.*, 9 p. 93. È dubbio se *paganus* sia da considerare un relitto della legislazione precedente (anche il *Prochiron legum* equiparava giudei e pagani, ricordando pure i samaritani) o un riferimento preciso ai Saraceni di Sicilia; tuttavia, aver equiparato proprio queste due categorie di sudditi (giudei e pagani) nella stessa norma è significativo della considerazione in cui erano tenuti gli ebrei.

<sup>290</sup> Basti qui rinviare a quanto lo stesso Ruggero II afferma nel *Proemio* del testo delle assise del 1140 tradite dal ms. vaticano, *ibid.*, pp. 25 e 26, in cui, tra l'altro, è centrale la parafrasi del versetto di *Prov.* VIII 15: «Per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam». Le tesi del Brandileone sulla natura teocratica della monarchia ruggieriana di derivazione divina, legata all'influenza del diritto bizantino (cf. *Il diritto romano nelle leggi normanne*, cit., pp. 22, 23; *Il diritto bizantino nell'Italia meridionale*, cit., pp. 41-56), fatte proprie dagli studiosi che successivamente hanno ragionato su questi stessi temi – anche se A. MARONGIU, *Concezione della sovranità di Ruggero II*, in *Atti del convegno internazionale di studi ruggieriani*, Palermo 1955, pp. 213-33, nel solco della tradizione occidentale, reputi l'esercizio del potere legislativo, la legislazione (considerando il primato della funzione legislativa proprio come potestà suprema attribuita al re da Dio) atto di imperio ed espressione della sovranità, che assumeva caratteri sacerdotali, poiché veniva dall'Onnipotente, ma sulla questione dello stesso cf. pure *Lo spirito della monarchia normanna nell'allocuzione di Ruggero II ai suoi grandi*, in *Atti del congresso internazionale di diritto romano e storia del diritto*, vol. IV, Milano 1951, pp. 315-27, oltre a *Il regno normanno di Sicilia e le sue istituzioni*, «Arch. stor. pugliese», XII, 1959, pp. 3-17 – sono state oggi ridimensionate grazie alle notazioni di Mario Caravale sulla natura giurisdizionale del potere regio normanno, da cui deriva la funzione legislativa, cf. *Il regno normanno di Sicilia*, 1966, Milano 1984, pp. 47-51, e *Giustizia e legislazione nelle assise di Ariano*, 1994, ora in *Id.*, *La monarchia meridionale. Istituzioni e dottrina giuridica dai Normanni ai Borboni*, Roma, Bari 1998, pp. 3-23; *Id.*, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994, pp. 353-58; ma sul tema della *iustitia* cf. pure H. ENZENSBERGER, *Cultura giuridica e amministrazione nel regno*

stode dell'ortodossia e un difensore della Chiesa, lo strumento terreno della Provvidenza. Ebbene, nel caso specifico di nostro interesse, non vanno sottovalutati i condizionamenti costantinopolitani sulla concezione del potere, che hanno una plastica rappresentazione in buona parte della simbolistica del potere regio. Si pensi allo stesso Ruggiero II effigiato mentre viene incoronato dal Cristo nella chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio di Palermo (un'immagine che non fu commissionata dalla corte, certo, ma che risponde comunque alla simbologia del potere regio), paludato in abiti imperiali bizantini, con la tunica cinta dal *loros* e con la corona dai pendenti di perle identica a quella del *basileus*, al pari di sigilli e monete dove appare con le medesime insegne bizantine, compresi globo e labaro; mentre nel noto smalto del tesoro di S. Nicola di Bari, se la corona pare più di tipo occidentale, gli abiti sono quelli imperiali, tunica e *loros*, senza mantello, oltre al globo e al labaro, e il santo barese gli mantiene la corona sul capo, secondo un modello bizantino, a garanzia, cioè, della sacralità del potere monarchico. Per non tacere del cerimoniale di corte che prevedeva la proschinesi e il bacio del piede, oppure gli stessi attributi del re che si desumono dalle fonti scritte di 'coronato da Dio' e 'difensore dei cristiani'. In tutto ciò è evidente la concezione della regalità e della sovranità del fondatore della monarchia, raffigurato al pari di un imperatore in queste immagini del suo potere e della sua autorità, che qui sembrano dipendere soltanto dall'Onnipotente.<sup>291</sup> Oltre a essere un vigilante custode dell'orto-

*normanno-svevo*, in *Scuole, diritto e società*, cit., pp. 185, 186.

<sup>291</sup> Cf., sinteticamente, H. HOUBEN, *Ruggiero II di Sicilia*, cit., pp. 146-59, *ibid.* per la bibliografia; oltre, più di recente, a M. VAGNONI, *Problemi di legittimazione regia: «imitatio Byzanti»*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*, a c. di E. D'ANGELO, C. LEONARDI, Firenze 2011, pp. 175-90; ID., *La rappresentazione del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, Bari 2012, pp. 24-43; L. RICCARDI, «Assenza più acuta presenza». *Il perduto mosaico con Ruggiero II e Leonzio nella cattedrale di Gerace*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXXIX (2013), pp. 81-106, *ibid.* per altra bibliografia. A riguardo sono ancora oggi di una qualche utilità le sintesi di F. GIUNTA, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, nuova ed. Palermo 1974, pp. 65-81, e S. TRAMONTANA, *La monarchia normanna e sveva*, cit., pp. 572-74; ma cf., sopra tutto, P. DELOGU, *L'evoluzione politica*, cit., pp. 99-103. Ménager sottovaluta invece i condizionamenti della simbolistica, riconducibili per questo studioso al fatto che di necessità furono utilizzati degli artigiani greci, e del cerimoniale co-

dossia, l'imperatore doveva pure impegnarsi nel compito missionario di estendere i confini della cristianità. Per Dagron l'impegno profuso da diversi imperatori a Costantinopoli nel convertire gli ebrei e forzarli al battesimo è legato al carattere sacerdotale del loro ministero, che li proiettava in una dimensione escatologica.<sup>292</sup>

Lo stesso cronista apologeta della monarchia nel XII sec., Alessandro di Telese, mostra chiaramente che «Ruggero II manifestava di essere lo strumento provvidenziale della disposizione divina» e che «la costruzione del Regno era avvenuta col concorso di Dio, e da ciò traeva la sua profonda legittimità».<sup>293</sup> *L'Alloquium ad regem Rogerium*, con cui si conclude l'*Ystoria* dell'abate telesino, è inequivocabile con il richiamo alla regalità davidica e a quella costantiniana, oltre all'esplicita affermazione che le vittorie, il potere e il regno di Ruggero II, nonché gloria, onore, virtù, ricchezze, sapienza e prudenza, venivano direttamente dall'Onnipotente; per tanto chi si opponeva al potere regio commetteva un peccato identico a quello commesso da chi si opponeva alla Volontà divina, così come è affermato in *Rm* 13, 2.<sup>294</sup>

stantinopolitano evidenzia al contrario l'eredità della corte salernitana, riconoscendo, comunque, una natura sacerdotale del potere regio, cf. L.-R. MÉNAGER, *L'institution monarchique dans les États normands d'Italie. Contribution à l'étude du pouvoir royal dans les principautés occidentales aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles* (1959), ora in ID., *Hommes et institutions*, cit., II, pp. 306, 313-20, 452-57; ma va sottolineato che a loro volta i principi di Salerno traevano ispirazione dall'universo imperiale orientale, visti i vincoli che li legavano a Costantinopoli, sopra tutto al tempo degli ultimi dinasti. Sul ruolo del re normanno quale custode e garante dell'ortodossia di derivazione costantinopolitana cf. A. MARONGIU, *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale. Aspetti giuridici e istituzionali*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno*, cit., pp. 148-54. In generale sull'eredità greca cf. la sintesi di V. VON FALKENHAUSEN, *The Graeco-Byzantine Heritage in the Norman Kingdom of Sicily*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage*, cit., pp. 57-78.

<sup>292</sup> Cf. G. DAGRON, *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs*, «Travaux Mémoires», XI (1991), p. 357. In generale sulla regalità costantinopolitana cf. ID., *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996.

<sup>293</sup> P. DELOGU, *Idee sulla regalità*, cit., p. 187; cf., inoltre, N. CILENTO, *La «coscienza del Regno» nei cronisti meridionali*, *ibid.*, pp. 165-84; G.M. CANTARELLA, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, p. 227.

<sup>294</sup> Cf. *Alexandri Telesini abbatiss ystoria Rogerii regis Sicilie Calabrie atque Apulie*, a c. di L. DE NAVA, D. CLEMENTI («FISI», 112), Roma 1991, pp. 89-92.

In più, nel cap. XVII delle Assise, *De sacrilegiis*, è considerato un sacrilegio, un'offesa all'Onnipotente, discutere solamente delle decisioni regie:

Disputari de regis iudicio, consiliis, institutionibus, factis non oportet. Est enim par sacrilegio disputare de eius iudiciis, institutionibus, factis atque consiliis, et an is dignus sit quem rex elegerit aut decernit.<sup>295</sup>

Non è dunque un caso che il tarì battuto dalla zecca di Salerno tra il 1130 e il 1140 definisca Ruggero II «protettore del Cristianesimo», seguendo così, sia pure in caratteri cufici, una titolografia greca che risaliva al Gran Conte (1094).<sup>296</sup> In effetti, Ruggero I si qualificava nei suoi privilegi come «protettore dei cristiani» al pari dell'imperatore bizantino.<sup>297</sup> Mentre nell'*intitulatio* dei privilegi latini di Ruggero II si trova un concetto simile: *l'adiutor Christianorum et clipeus*.<sup>298</sup> Concetti che ritroviamo espressi nell'assisa II *De privilegio sanctarum ecclesiarum*,<sup>299</sup> oltre che nella III (*Monitio generalis*) dove si afferma che alla regia «potestati atque regimini divina dispositio tam prelatos subdidit quam subiectos».<sup>300</sup> Tornando, dunque, al *Proemio* della legislazione regia apprendiamo che

a largietate divina gratia consecuta recepimus; divinis beneficiis quibus valemus obsequis respondeamus, ne tante gratie penitus ingrati simus. Si ergo sua misericordia nobis Deus pius prostratis hostibus, pacem redditi, integritatem regni, tranquillitate gratissima, tam in carnalibus quam in spi-

<sup>295</sup> Ed. cit., p. 44. Assisa recepita poi da Federico II, cf. *Die Konstitutionen*, cit., I 4, p. 154.

<sup>296</sup> Cf. L. TRAVAINI, *La monetazione nell'Italia normanna*, Roma 1995, pp. 173, 174.

<sup>297</sup> Cf. R. ELZE, *Le insegne del potere*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari 1995, p. 114.

<sup>298</sup> Cf. M. VAGNONI, *Le rappresentazioni del potere*, cit., p. 104, *ibid.* per la bibliografia. All'*intitulatio* andrebbero affiancate le arenghe dei privilegi di Ruggero II nelle quali le finalità del potere regio erano vincolate a un obiettivo fissato dall'Onnipotente, cf. P. DELOGU, *Idee sulla regalità*, cit., p. 212.

<sup>299</sup> O. ZECCHINO, *Le assise*, cit., p. 28.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 30.

ritualibus, reformavit; reformare cogimur iustitie simul et pietatis itinera, ubi videmus eam et mirabiliter esse distortam. Hoc enim ipsum quod ait, inspiramentum, de munere ipsius largitoris, accepimus, dicente ipso: per me reges regnant et conditores legum decernunt iustitiam. Nichil enim gratius Deo esse putamus, quam si id simpliciter offerimus, quod eum esse cognovimus, misericordiam scilicet atque iustitiam. In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium. Unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpres, iuris sacerdotes appellat. Iure itaque qui iuris et legum auctoritatem per ipsius gratiam optinemus, eas in meliorem statum partim erigere, partim reformare, debemus et qui misericordiam consecuti sumus in omnibus eas tractare misericordius, interpretari benignus, presertim ubi severitas earum quandam in humanitatem inducit. Neque hoc ex supercilio quasi iustiores aut moderatores nostris predecessoribus in condendis legibus interpretandisve nostris vigiliis arrogamus, sed quia in multis delinquimus et ad delinquendum procliviores sumus, parcendum delinquentibus cum moderantia nostris temporibus apta conveniens esse censemus. Nam et ipsa pietas ita nos instruit dicens: Estote misericordes sicut et pater vester misericors est. Et rex et propheta: Universe vie Domini misericordia et veritas; et proculdubio tenebimus, quia iudicium sine misericordia erit ei, qui iudicium fecerit sine misericordia.<sup>301</sup>

D'altra parte, oltre all'ideologia e alla simbolistica del potere, nonché all'educazione greca dello stesso Ruggero II (cresciuto a Messina e fortemente influenzato dalla cultura e dalla religiosità bizantina che permeavano la corte di quella capitale della madre Adelaide, reggente durante la minorità del figlio), non bisogna neppure sottovalutare il tradizionale governo, per così dire, degli affari ecclesiastici del conte di Sicilia nei suoi possedimenti e le sue prerogative sulla Chiesa cattolica restaurata, formalizzate con gli accordi di Urbano II con Ruggero I e i diritti connessi a quella che comunemente viene definita come Legazia apostolica, che, pur rispondendo a interessi politici e di potenza, implicava comunque una tutela pubblica sulla Chiesa e di conseguenza una sorta di custodia laica dell'ortodossia.<sup>302</sup> Per non tacere dei vincoli, istituzionali,

<sup>301</sup> *Ibid.*, pp. 24-26, nella tradizione del *Vat. Lat.* 8782.

<sup>302</sup> Cf. E. CASPAR, *Die Legatenwelt der nomannisch-sicilischen Herrscher im 12. Jahrhundert*, «Quell. u. Forsch.», VII (1904), pp. 189-219; E. JORDAN, *La politique ecclésiastique de Roger I et les origines de la «légalation sicilienne»*,

politici ed ecclesiastici, con i pontefici romani, determinati dai rapporti di vassallaggio sviluppatasi con la svolta del 1059, fonte di legittimazione giuridica del dominio normanno.<sup>303</sup> In più, lo stesso Ruggero II nel 1127 alla morte del duca di Puglia, rivendicò il ducato a Salerno, dove, a seguito di complesse trattative con la cittadinanza, oltre a ricevere l'omaggio della popolazione, si fece ungere nella stessa città di Salerno principe da Alfano, vescovo di Capaccio.<sup>304</sup> Il rito era estraneo alla tradizione duca-

«Moyen Âge», XXXIII (1922), pp. 237-72, *ibid.*, XXXIV (1923), pp. 32-65; A. BECKER, *Papst Urban II.*, cit., Bd I, p. 138; J. DEÉR, *Papsttum und Normannen*, cit., p. 138; G. CATALANO, *Studi sulla Legazia apostolica di Sicilia*, Reggio di Calabria 1973; S. FODALE, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Messina 1991; e, più in generale, G.A. LOUD, *The Latin Church*, cit., pp. 149 sgg.

<sup>303</sup> Cf. F. CHALANDON, *op. cit.*, vol. I, pp. 156 sgg.; P. KEHR, *Die Belehungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste* (1059-1192), Berlin 1934 (estr. da «Abhandlungen preuss. Akad.», I); W. HOLTZMANN, *Sui rapporti fra Normanni e papato*, «Arch. stor. pugliese», XI (1958), pp. 20-35; L.-R. MÉNAGER, *L'institution monarchique*, cit., pp. 308-13; D.R. CLEMENTI, *The Relations Between the Papacy, the Western Roman Empire and the Emergent Kingdom of Sicily and South Italy* (1050-1156), «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXX (1968), pp. 191-212; V. D'ALESSANDRO, *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello Stato normanno e sui rapporti con il papato* (1969), ora in *Id.*, *Storiografia e politica*, cit., pp. 99-220; J. DEÉR, *Papsttum und Normannen*, cit., pp. 81 sgg.; P. DELOGU, *L'evoluzione politica dei Normanni*, cit., pp. 79 sgg.; R. MANSELLI, *Roberto il Guiscardo e il Papato*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, cit., pp. 169-88; S. FODALE, *Il Gran Conte e la sede apostolica*, in *Ruggero il gran conte*, cit., pp. 25-42; V. D'ALESSANDRO, *Mezzogiorno, Normanni e papato da Leone IX a Niccolò II*, in *Id.*, *Storiografia e politica*, cit., pp. 13-50; H. HOFFMANN, *Langobarden, Normannen, Päpste. Zum Legitimationsproblem in Unteritalien*, «Quell. u. Forsch.», 58 (1978), pp. 137-80; G. PICASSO, *Roberto il Guiscardo 'Fidelis' della Chiesa romana e di Gregorio VII*, in *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, cit., pp. 29-38; G.A. LOUD, *The Papacy and the Rulers of Southern Italy*, 1058-1198, in *The Society of Norman Italy*, cit., pp. 151-84; G. ANDENNA, *Dalla legittimazione alla sacralizzazione della conquista* (1042-1140), in *I caratteri originari della conquista normanna*, cit., pp. 384 sgg.; G.A. LOUD, *The Latin Church*, cit., pp. 135 sgg.

<sup>304</sup> L'unica fonte che ricorda l'episodio è il tardo *Romualdi Salernitani chronicon*, ed. C.A. GARUFI («RIS<sup>2</sup>», vol. VII, 1), Città di Castello 1909-35, p. 214, probabilmente scritto alla fine degli anni Settanta del XII sec. in ambienti vicini alla cattedrale di Salerno, il cui autore, l'arcivescovo Romualdo (II) Guarina, era comunque adulto e attivo dal 1143 al 1181; benché allora giovinetto, la cronaca si fonda sui suoi ricordi personali a partire dal 1125.

le normanna; il precedente diretto di quest'uso è stato individuato nei cerimoniali delle corti longobarde di Capua e Salerno.<sup>305</sup> Tuttavia, se il ruolo del vescovo della città-capitale nel cerimoniale dell'incoronazione dei principi longobardi meridionale è centrale, resta dubbia la pratica effettiva dell'unzione, attribuita con certezza ad Arechi II solo dal tardo Leone Marsicano, che scriveva fra il 1099 e il 1105.<sup>306</sup>

<sup>305</sup> Cf. E. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo* (1946), trad. it., Milano 2006, pp. 159, 160; L.-R. MÉNAGER, *L'institution monarchique*, cit., pp. 320-31; D. MATTHEW, *op. cit.*, p. 36.

<sup>306</sup> Cf. S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi*, cit., pp. 77-81. I nessi tra il cerimoniale del Pontificale romano-germanico e quello dell'incoronazione dei principi di Salerno sono solo una suggestione, non suffragata da fonti, di H. TAVIANI-CAROZZI, *La principauté*, cit., vol. I, pp. 208, 209. Per Capua va anche ricordata la testimonianza di Falcone Beneventano, attivo tra il 1107 e il 1143, che, narrando della decisione di Onorio II di ungere Roberto II principe di Capua, scrive: «prefatus pontifex Honorius archiepiscopus et abbates arcessiri mandavit, quatenus ad principis convenirent unctionem (...). Archiepiscopus itaque Capuanus iuxta predecessorum suorum privilegium (...) predictum Robertum in principatus honorem iunxit et confirmavit», FALCONE DI BENEVENTO, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, a c. di E. D'ANGELO («Per verba. Testi mediolatini con traduzione», 9), Firenze 1998, p. 90, ma quanto fosse antico questo privilegio degli arcivescovi di Capua è impossibile da stabilire; d'altra parte, lo stesso cronista riferisce che il 27 maggio del 1120 *Capuani constituerunt principem* Riccardo III figlio di Roberto I e lo stesso giorno, «eo constituto, Capuanus archiepiscopus (...) principem illum consecravit», *ibid.*, p. 54, usando in questa occasione una terminologia più generica, ma che di solito utilizza per la consacrazione dei vescovi dopo l'elezione. I tardi *Annales Casinenses*, invece, annotano all'anno 1120: «Obiit Robbertus [I] princeps et Richardus [III] eius filius ungitur», ed. G.H. PERTZ («MGH. SS», XIX), Hannoverae 1866, p. 308. Per Cilento la tradizione capuana dell'unzione risalirebbe ad Atenolfo I, il quale però fu incoronato a Benevento, per via della tarda testimonianza di Leone Marsicano concernente Arechi II, cf. *Le origini della signoria capuana*, cit., p. 148. In effetti, Mario Caravale ha dimostrato come il ricorso all'unzione nel 1127 sia stato un gesto di rottura rispetto al passato, dal momento che fino ad allora il potere dei duchi di Puglia si fondava sull'investitura pontificia *per vexillum*, che in tal modo Ruggero II evitò, basando la propria autorità sul sacramento dell'unzione e, di conseguenza, su una legittimazione divina. Allo stesso modo Onorio II ricorse, dopo il 29 dicembre del 1127, alla cerimonia dell'unzione di Roberto II principe di Capua per spezzare

L'unzione era, di fatto, stimata nella tradizione occidentale della regalità sacra di derivazione davidica quale un sacramento e grazie a essa il potere sugli uomini veniva trasmesso direttamente da Dio, legittimando il sovrano e garantendogli il carisma necessario per governare. Certo nel 1127 non era sufficiente e, infatti, non lo fu; il duca dovette comunque attendere il compromesso e l'investitura *per vexillum* di Benevento del 1128, accompagnata dal suo omaggio al pontefice, per assicurarsi saldamente il ducato di Puglia. Tuttavia, quello del 1127 è un episodio rivelatore del ruolo e delle funzioni che Ruggero attribuiva alla sua persona. Di lì a qualche anno a Palermo, nella notte di Natale

il vincolo di dipendenza del principato di Capua dal ducato di Puglia, dando vita così a un'entità statale indipendente pienamente legittima, cf. *Il regno normanno di Sicilia*, cit., pp. 32-40, sull'unzione regia cf. *ibid.*, pp. 40-51. Sulle due unzioni, a Salerno e a Palermo, di Ruggero II e il significato da attribuire ad esse cf. G. ANDENNA, *Dalla legittimazione alla sacralizzazione*, cit., pp. 371-84 e 393-405 oltre a quanto cit., *inf.*, alla n. sg. Cilento ritiene che nel 1059 l'arcidiacono Ildebrando, il futuro Gregorio VII, per assicurarsi il sostegno di Riccardo I di Capua lo abbia unto principe di Capua e investito *per vexillum* del principato, per ottenere i 300 cavalieri che gli servivano per espugnare il castello di Galeria, dove si era rifugiato Benedetto X sotto la protezione del conte Gerardo (*La politica «meridionale» di Gregorio VII nel contesto della riforma della Chiesa*, «Rass. stor. salernitana», II, 1, 1985, p. 131; successivamente ha affermato che nel maggio del 1059 su incarico del papa Ildebrando aveva investito del principato Riccardo conte di Aversa «detronizzando l'antica dinastia longobarda», cf. *La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale*, cit., p. 356, oltre a ungerlo principe e ad accettare il suo giuramento di fedeltà, *ibid.*, p. 366), ma questa procedura non è attestata dalle fonti normanne. In realtà Ildebrando, grazie alla mediazione dell'abate Desiderio, andando di persona a Capua alla metà del maggio del 1059, ottenne l'aiuto militare di Riccardo I, il quale fin dal giugno del 1058 da solo si era insignorito del principato di Capua e autonomamente se ne era attribuito il titolo; l'investitura formale del principato *per vexillum* e senza alcuna unzione avvenne per opera di Niccolò II, l'unico, tra l'altro, ad avere l'autorità necessaria per farla, e dopo il concilio di Melfi del 23 agosto 1059, insieme con quella del ducato di Puglia al Guiscardo; cf. più opportunamente G.B. BORINO, *L'arcidiaconato di Ildebrando*, «Studi gregoriani», III (1948), pp. 508, 509 e 511, 512, che, oltre a chiarire la successione e la natura di tutti questi avvenimenti, ha evidenziato che la falsa notizia dell'investitura del principato a Riccardo I alla metà di maggio del 1059 a opera dell'arcidiacono è dovuta a un equivoco dell'Annalista romano.

del 1130, Ruggero formalizzava la promozione *ad regnum* proprio con la solenne cerimonia della consacrazione e dell'unzione nella cattedrale a opera dell'arcivescovo di Palermo, oltre a quella dell'incoronazione, alla presenza dell'inviato pontificio.<sup>307</sup>

Inoltre, a conferma di quanto detto fin'ora basta anche soltanto scorrere i testi delle *orationes* dell'*ordo* per l'incoronazione regia di Ruggero II.<sup>308</sup> In esso il regno deriva direttamente dall'Onnipotente, che accorda aiuto e protezione, e la regalità è di derivazione davidica (il vescovo che lo unge dice: «Unguntur manus iste de oleo santificato, unde uncti fuerunt reges et prophete, et sicut unxit Samuel David in regem, ut sis benedictus et constitutus rex super populum istum, quem dominus Deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum», concludendo «Accende, Domine, cor eius ad amorem gracie tue per hoc unccionis oleum, unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas»). Il sovrano è un «auctor ac stabiliior christianitatis et christiane fidei», a cui l'arcivescovo chiede: «Vis sanctam fidem catholicis viris tibi traditam tenere et operibus observare?» e «Vis sanctis ecclesiis ecclesiarumque ministris tutor ac defensor esse?». La spada gli è data affinché con essa «molem iniquitatis potenter destruas et sanctam Dei Ecclesiam eiusque fideles propugnes atque protegas, nec minus sub fide falsos quam cristiani nominis hostes execres ac destruas»; mentre ponendogli sul capo la corona aggiunge: «et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum

<sup>307</sup> Cf. ora su tutti questi atti H. HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia*, cit., pp. 66 sgg., *ibid.* per la bibliografia. Vagnoni nei suoi due studi cit. *sup.* alla n. 291 sulla 'sacralità regia dei Normanni di Sicilia' non si sofferma sul ruolo dell'unzione nel cerimoniale dell'incoronazione, sottovalutando l'ideologia politica che sottende i simboli del potere.

<sup>308</sup> Cf. R. ELZE, *Tre ordines per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia*, in *Atti del congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna*, cit., pp. 445-59, ripubblicati poi con il titolo *The Ordo for the Coronation of King Roger II of Sicily. An Example of Dating from Internal Evidence*, in *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, ed. by J.M. BAK, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990, pp. 165-78 e ancora *Der normannischer Festkrönungsordo aus Sizilien*, in *Cavalieri alla conquista del Sud*, cit., pp. 315-27. Il rituale fu esemplato su quello dei sovrani sassoni, adattandolo alla circostanza, ai simboli specifici e al fatto che Ruggero II non ereditava un regno dal padre, ma lo aveva creato dal nulla con le sue sole forze.

intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesie defensor regnique a Deo tibi dati et per officium nostre benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum tuo regimini commissi utilis executor regnatorque proficiuus semper appareas». A questo cerimoniale possiamo affiancare le omelie di Filagato da Cerami, tenute alla presenza dello stesso sovrano, nelle quali la *basileia* bizantina si sovrappone a quella normanna e dove il re normanno è appellato *basileus*.<sup>309</sup> Appaiono evidenti, dunque, dal sincretismo ruggieriano gli elementi costitutivi della sua regalità.

Ciò detto, tutte queste osservazioni sulla natura della regalità e sulla considerazione di sé e del suo ruolo da parte di Ruggero II ci fanno meglio comprendere quanto Romualdo (II) Guarna, attivo a quel tempo e che quegli stessi anni ha vissuto, testimonia dell'impegno profuso da Ruggero II *circa finem autem vite sue* nel convertire ebrei e Saraceni.<sup>310</sup> Non ostante i dubbi espressi da taluni,<sup>311</sup> non può escludersi *a priori* un

<sup>309</sup> Cf. A. PERTUSI, *Aspetti letterari: continuità e sviluppi della tradizione letteraria greca*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno*, cit., pp. 82, 83; su queste omelie cf. pure H. HOUBEN, *La predicazione*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione*, cit., pp. 267, 268. All'omileta Filagato va affiancato il poeta Eugenio di Palermo, la cui concezione della regalità si riflette nella titolografia della cancelleria greca del regno di Sicilia, A. PERTUSI, *Aspetti letterari*, cit., pp. 96-101. Bisogna pure ricordare, *a latere* di quanto detto, che nelle fonti occidentali per spiegare la politica di Ruggero II e la sua violenza ingiustificata si ricorse alla categoria della tirannia, desunta dalla tradizione classica e biblica, d'altra parte suggerita dagli stessi circoli della corte ducale ruggieriana, i quali per fornire strumenti ideologici al futuro re e giustificare la promozione al regno teorizzarono l'esistenza di un'antica regalità d'età magno-greca di Sicilia da ricostituire, cf. H. WIERUSZOWSKI, *Roger II of Sicily, Rex-Tyrannus*, in *Twelfth-Century Political Thought*, «Speculum», XXXVIII (1963), pp. 46-78. Falcone Beneventano, che era espressione dei suoi avversari, definì lo stesso re *tirannus*, oltre a *crudelis vir*, e peggiore di Nerone, il cui operato era del tutto privo di giustificazioni etiche, cf. *op. cit.*, pp. 152, 156 e 158.

<sup>310</sup> Secondo il cronista, Ruggero II in vecchiaia «secularibus negotiis aliquantum postpositis et omissis» si applicò a convertire *modis omnibus* ebrei e Saraceni, facendo molti doni ai convertiti, cf. *Romualdi Salernitani chronicon*, cit., p. 236.

<sup>311</sup> R. Straus riteneva falsa la notizia di Romualdo, cf. *op. cit.*, p. 60; mentre H. Houben, pur notando che questa informazione non è attestata da altre fonti, riconduce tutta la vicenda alle ubbie senili del sovrano, diventato in vecchiaia-

impegno missionario del re negli ultimi anni della sua vita (oltre tutto il Regno poté godere di un periodo di pace solo tra il 1140 e il 1154, anni durante i quali fu organizzata stabilmente la monarchia dopo un decennio di guerre spese a imporla), a cui va collegata, nel caso specifico dei Saraceni, la ben nota condanna a morte del 1153 per apostasia di Filippo di Mahdiya, un eunuco battezzato, comandante della flotta di Ruggero II, accusato di aver professato in privato la propria antica fede e di aver favorito i musulmani nell'esercizio delle sue funzioni – anche se in questa

ia uomo pio e devoto, cf. *Ruggero II di Sicilia*, cit., p. 142 (ma anche *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 203) e ne fa invece un aspetto della crescente intolleranza verso i musulmani manifestatasi proprio in quegli anni sotto la spinta del clero e della nobiltà latina, cf. *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa*, cit., p. 229. Al contrario, B.Z. Kedar (*Crociata e missione*, cit., p. 73) ritiene fondata la testimonianza di Romualdo e la collega ad altri esempi noti posteriori alla fondazione del regno di pressioni del primo re normanno alla conversione sui musulmani di Sicilia condotte con gli stessi mezzi (l'elargizione di donativi), facendone una costante della politica della corona nei decenni successivi, dagli anni Sessanta agli Ottanta del sec. XII. Per N. Zeldes, invece, insieme con la politica attuata da Gregorio Magno, l'episodio sarebbe il secondo precedente illustre della prassi basso medievale di indurre con doni materiali gli ebrei, o i musulmani, alla conversione, avanzando, tuttavia, il dubbio che il passo in questione possa essere una tarda interpolazione della cronaca romualdina e, dunque, espressione dell'antigiudaismo d'età angioina (cf. *Offering Economic and Social Benefits as Incentives for Conversion. The Case of Sicily and Southern Italy*, «Materia giudaica», XIX, 2014, pp. 99, 100), basandosi sull'autorità, per altro assai relativa, di D.J.A. MATTHEW, *The Chronicle of Romuald of Salerno*, in *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*, ed. by R.H.C. DAVIS, J.M. WALLACE-HADRILL, Oxford 1981, pp. 239-74. In realtà nella cronaca non vi sono delle interpolazioni così tarde, ma aggiunte di poco posteriori; ma non nel nostro caso, il passo è stato attribuito a Romualdo sia da Carlo Alberto Garufi, editore del ms. vaticano, sia dal precedente editore del ms. parigino, Wilhelm Arndt («MGH. SS», XIX, Hannoverae 1866, p. 427). D'altra parte, gli eventi narrati posteriori al 1125 sono tutti riconducibili alla memoria di Romualdo e non a fonti scritte. In generale, sulla questione del rapporto tra testo del cronista e aggiunte cf. l'introduzione dello stesso Garufi alla sua edizione della cronaca (pp. xxv sgg.) e più di recente H. HOFFMANN, *Hugo Falcandus und Romuald von Salerno*, «Deutsches Arch.», XXIII (1967), pp. 142-70; M. ZABBIA, *Romualdo Guarna arcivescovo di Salerno e la sua Cronaca*, in *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, società, cultura*, a c. di P. DELOGU, P. PEDUTO, Salerno 2004, pp. 380-98.

vicenda dovettero avere un peso questioni strettamente politiche.<sup>312</sup> Per non tacere poi della nota vicenda del processo per eresia intentato a Messina dallo stesso Ruggero II a Bartolomeo da Simeri tra il 1118 e il 1122, quando non era ancora re, che di certo celava questioni di politica internazionale, ma in cui i capi d'accusa erano di natura strettamente religiosa.<sup>313</sup>

D'altra parte, anche se non vi fu una deliberata e massiva politica di assimilazione, la stessa fondazione del Regno mutò i quadri esistenziali dei gruppi minoritari;<sup>314</sup> ora l'istituto monarchico, la politica regia determinano limiti precisi alla loro vita. Oltre a sfruttare con la pressione fiscale le minoranze presenti nel Regno, è possibile servirsene per i propri fini come strumento di governo, vuoi per i quadri degli apparati burocratico-amministrativi, vuoi per quelli militari, poiché all'occorrenza la corona ne garantisce la protezione. La stessa ascesa di illustri personaggi è funzionale alle esigenze del monarca e non ha alcun fondamento etnico o religioso. In tal modo si disciplina l'esistenza di queste stesse minoranze e, di fatto, vengono lentamente spinte ai margini in posizioni subalterne ai latini, avviando così un lento processo di assorbimento contemporaneo a quello di latinizzazione dell'Italia meridionale.<sup>315</sup> Ciò detto, va anche rilevato che per il re la diversità di

<sup>312</sup> Cf. M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, cit., vol. III, II, pp. 443-47; E. CASPAR, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia* (1904), trad. it., Roma, Bari 1999, pp. 398, 399; L.R. MÉNAGER, *Amiratus – Ameras. L'Émirat et les origines de l'Aumirauté (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1960, pp. 64-67; H. HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia*, cit., pp. 142-45; J. JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, Cambridge 2002, pp. 215-19.

<sup>313</sup> Cf. G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, «R. Studi bizantini e neoellenici», n.s., XXXIII (1996), 28-29 pp. 224, 225, cf. sulla vicenda S. CARUSO, *Il santo, il re, la curia, l'impero. Sul processo per eresia contro Bartolomeo da Simeri (XI-XII sec.)*, «Bizantinistica», s. II, I (1999), pp. 51-72; ID., *Politica 'gregoriana'*, cit., pp. 531-34.

<sup>314</sup> Già nella campagna del 1047 Ruggero II a Tebe aveva fatto prigionieri i tessitori di seta ebrei, deportandoli in massa a Palermo per rivalizzare le manifatture regie ereditate dai Saraceni (cf. R. STARUS, *op. cit.*, p. 69) e questo è un esempio di come il dirigismo regio, sia pure per determinate finalità economiche, possa condizionare la vita delle minoranze e le loro attività.

<sup>315</sup> Lo stesso Romualdo Guarna concluse nella sua cronaca il ritratto fisico e morale di Ruggero II scrivendo: «Erat suis subditis plus terribilis quam

tradizioni delle popolazioni era funzionale soltanto all'esercizio del suo potere, di certo non aveva coscienza della necessità di una qualche 'tutela' specifica del credo religioso o dei costumi minoritari; era solo un elemento costitutivo del Regno di cui il monarca doveva tener conto, finché le minoranze esistevano e tornavano utili alla corona. Il rispetto della personalità giuridica di esse di certo non poneva limiti né alla sovranità regia, né alla legislazione regia a base territoriale.

Certamente per gli ebrei non si pone il problema di una graduale assimilazione alla maggioranza latina e cattolica. Tuttavia, se guardiamo alla precedente realtà delle terre longobarde e bizantine già descritta, non si può credere che nulla sia cambiato nella loro esistenza dalla metà dell'XI sec. in avanti. In effetti, oltre al quadro giuridico generale e, sopra tutto, assai prima della fondazione della monarchia e della promulgazione della legislazione regia a base territoriale, già nell'ultimo ventennio del secolo XI, muta la condizione degli ebrei, la cui posizione rispetto ai cristiani tende a uniformarsi, senza particolari differenze tra aree di civiltà longobarda e bizantina.

Il tornante è costituito dai provvedimenti di Sichelgaita, la vedova longobarda di Roberto il Guiscardo, e del loro figlio, il duca Ruggero Borsa. Nel marzo del 1086, infatti, Sichelgaita, insieme con il duca Ruggero, per la salvezza dell'anima del defunto marito Roberto, della propria e di quelle di tutti i parenti, dona alla Chiesa di Bari, nella persona dell'arcivescovo Orso,

omnes judeos qui modo in eadem civitate [*cioè, Bari*] resident vel residentes erunt, cum omnibus sibi pertinentibus stabilibus et mobilibus, quos supradictus dominus et vir meus Robbertus mihi in dotem dedit et totam ipsam judecam cum omnibus sibi pertinentibus, specialiter vero locum Sinagoge in quo ecclesiam dedicare fecerunt filii Offi in honore Sancti Silvestri et

dilectus, Grecis et Sarracenis formidini et timori», *op. cit.*, p. 237. In più, nella tarda tradizione siciliana lo pseudo Ugo Falcando, ricordando la politica e la personalità di Ruggero II, ha chiara coscienza di ciò che era accaduto in quegli anni e scrisse: «Transalpinos maxime, cum ab Normannis originem ducere sciretque Francorum gentem belli gloria ceteris omnibus anteferri, plurimum diligendos elegerat et propensius honorandos», UGO FALCANDO, *La Historia o Liber de regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitanae Ecclesiae thesaurarium*, a c. di G.B. SIRAGUSA («FISI», 22), Roma 1897, p. 6.

Sancti Leonis pape, quam mihi olim ipsi judei dederunt, cum omnibus eius pertinentiis stabilibus vel mobilibus, videlicet casis, plateis et cum trasis et exitis suis.<sup>316</sup>

Riconosce, dunque, all'arcivescovo il pieno possesso della giudecca e degli ebrei, libero, inoltre, da ogni debito o servizio, garantendogli, infine, l'immunità di rito dall'interferenza di ogni ufficiale pubblico.

L'anno seguente, nel giugno del 1087, il duca Ruggero Borsa, per la salvezza delle anime dei genitori, della sua e di tutti i parenti, fa alla Chiesa di Bari un'altra ampia concessione di beni e diritti pubblici, oltre a quelli già fatti e che conferma, insieme con l'immunità negativa, aggiungendo, per il caso specifico:

Preterea de judeis et affidatis non pretermittimus sed concedimus omnes judeos cum tota ipsa judeca, tincta et celandra et omnes affidatos undecumque advenientes et quantoscumque tu et successores tui habere poteritis quatinus sine nostra nostrorumque heredum et successorum contrarietate et calumpnia aliqua ipsa sancta Barensi Ecclesia in perpetuum libere habeat et possideat et ipsos omnes judeos et affidatos in curia sua, sicut proprios homines suos, de omnibus forfactis et aliis quibuscumque placitis judicet et constringat.<sup>317</sup>

Tre anni dopo, nel luglio del 1090, lo stesso duca, in memoria del padre Roberto e per la salvezza dell'anima di questi e della madre Sichelgaita, oltre che della sua, dona alla Chiesa di Salerno, nella persona dell'arcivescovo Alfano (II), con la consueta immunità negativa

totam judeam hujus nostre Salernitane civitatis, cum omnibus judeis, qui in hac eadem civitate modo habitantes sunt et fuerint, aut undecumque huc advenerint, exceptis illis, qui de terris, que sub dominio nostro sunt, huc advenerint, et illis, quos huc tantum ego conduxero. Ea ratione ut semper sint juris et ditionis ipsius Salernitani archiepiscopii et cuncta servitia et census et plateaticum et portulaticum et portaticum, intrando et exeundo et datio-

<sup>316</sup> L.-R. MÉNAGER, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie*, vol. I, *Les premiers ducs (1046-1087)* («Società di storia patria per la Puglia. Documenti e monografie», XLV), Bari 1981, 47 p. 171.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 61 p. 215.

nes et quidquid nobis nostrisque successoribus et parti nostre reipublice dare, facere et persolvere debent, vel quocumque modo in ipsis et in rebus eorum nobis et nostre reipublice aliquid pertinet, vel pertinuerit, ipsi domino archiepiscopo atque successoribus et parti ipsius archiepiscopii dent, faciant et persolvant atque pertineant.<sup>318</sup>

Successivamente a questi primi provvedimenti a favore delle Chiese di Bari e Salerno,<sup>319</sup> altre concessioni di ebrei e giudecche, anche se non in maniera sistematica e con un provvedimento generale, furono fatte a singoli vescovi e arcivescovi dell'Italia meridionale, al punto che in seguito ci fu anche chi ne approfittò con rivendicazioni fittizie, confermate poi dai sovrani normanni e svevi.<sup>320</sup>

Con il precetto del 1041, già esaminato, Guaimario IV (V) cedeva a un conte palatino, suo parente, i diritti e i servizi pubblici dovuti da due gruppi familiari di ebrei di Capua al *publicum*, insieme con gli stessi ebrei produttori di rendite tributarie e servizi; dal momento che la stessa Sichelgaita nel 1086 dichiarò di essere entrata in possesso degli

<sup>318</sup> Cf. L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, vol. I, Mediolani, ex typ. Societatis palatinae, 1738, coll. 899, 900.

<sup>319</sup> V. von Falkenhausen (*L'ebraismo dell'Italia meridionale*, cit., p. 41) ritiene che la cessione di ebrei e giudecche alle Chiese abbia un precedente diretto nel principato di Salerno in età prenormanna; il documento che cita è però il noto precetto di Guaimario IV (V) del 1041, la donazione, cioè, di rendite di due famiglie di ebrei fatta a Capua a un conte palatino consanguineo del principe (cf. P.M. TROPEANO, *Codice diplomatico verginiano*, vol. I, Montevergine 1977, 47 pp. 180-83), per tanto, ascrivibile a tutte le altre donazioni di beni e diritti pubblici a parenti e sodali della famiglia regnante. In più, come la stessa studiosa afferma (*L'ebraismo dell'Italia meridionale*, cit., p. 42) non abbiamo testimonianze della cessione di ebrei a vescovi nei territori bizantini italiani prima della conquista normanna e, infatti, la giudecca di Bari era una dote della duchessa Sichelgaita.

<sup>320</sup> In tal senso non è da considerare la presunta cessione di Roberto il Guiscardo alla Chiesa di Rossano di otto giudei con figli e nipoti perché ricordata nella conferma di privilegi all'arcivescovo di Rossano del maggio del 1223 di Federico II e sulla cui autenticità non è possibile affermare nulla; in più, se autentica, questa donazione rientrerebbe nella tipologia di cessione di rendite fiscali del tipo di quella fatta nel 1041 di Guaimario IV (V) delle due famiglie di ebrei capuani, cf. L.-R. MÉNAGER, *Recueil des actes*, cit., *Deperdita Guiscardi*, XV p. 161. Sulle cessioni di ebrei e giudecche ai vescovi cf. in generale F. CHALANDON, *op. cit.*, vol. II, pp. 562 sgg.; N. FERORELLI, *op. cit.*, pp. 48, 55, 61 sgg.

ebrei di Bari grazie alla dote riconosciutagli dal marito, mentre il figlio Ruggero Borsa cedette ancora beni e diritti di pertinenza pubblica, rinnovando e incrementando le cessioni materne, si conferma come nell'Italia meridionale diritti e servizi fiscali esatti dagli ebrei potevano essere ceduti al pari di altri beni e diritti del *publicum* a illustri personaggi. Tuttavia, nel giugno del 1087 proprio a Bari venivano ceduti insieme ebrei e *affidati*; gli immigrati cioè, stranieri o estranei che siano stati, coloro che si spostavano da un sito all'altro e che si trovavano a dipendere da chi godeva dello *ius affidandi*, per il quale producevano un reddito fiscale, il censo dell'affidatura, e potevano essere tenuti a prestazioni d'opera. In buona sostanza si venivano così a creare tangibili legami di dipendenza.<sup>321</sup> In età normanna, dunque, non ci troviamo soltanto dinanzi a cessioni fatte a illustri personaggi, del tipo del conte palatino parente di Guaimario IV (V), beneficiato da questi con la giurisdizione fiscale su alcuni ebrei di Capua, in luogo di un qualsiasi altro diritto pubblico che avrebbe potuto ricevere in dono, ma alle Chiese vescovili, a cui vengono, invece, donati in blocco ebrei e giudecche, beni immobili e mobili, nonché i diritti pubblici derivanti dalle loro attività e dalle loro persone, i servizi che dovevano, oltre a una giurisdizione su di essi più estesa di quella fiscale, dal momento che di fatto si trovavano a essere equiparati agli *affidati* e a dipendere dalla curia vescovile.<sup>322</sup>

<sup>321</sup> Sullo statuto giuridico degli *affidati* cf. N. TAMASSIA, *Ius affidandi. Origine e svolgimento nell'Italia meridionale* (1912), ora in ID., *Studi sulla storia giuridica dell'Italia meridionale*, a c. di C.G. MOR, Bari 1957, pp. 213-70; F. SCHUPFER, *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, vol. I, *Le persone, la rappresentanza, i titoli all'ordine e al portatore*, Città di Castello, Roma 1913<sup>2</sup>, pp. 182 sgg.; G. ANTONUCCI, *Note critiche per la storia dei Normanni nel Mezzogiorno d'Italia*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», V (1935), pp. 231-38. Cf. inoltre J.-M. MARTIN, *La Pouille*, cit., pp. 312-16; H. TAVIANI-CARROZZI, *Les juifs dans les cités lombardes*, cit., pp. 278, 279; J.-M. MARTIN, *Aristocraties et seigneuries*, cit., pp. 250, 251. Martin fa dello *ius affidandi* un istituto esclusivamente pugliese, tuttavia, il diritto di *recolligere* o *conducere homines* è variamente attestato, l'uso di *affidare* è certo precipuo della Terra di Bari, ma sembrerebbe più un problema di nomenclatura che di sostanza. Più in generale sulla condizione degli stranieri cf. N. TAMASSIA, *Stranieri ed ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana alla sveva* (1904), ora in ID., *Studi sulla storia giuridica*, cit., pp. 73-113.

<sup>322</sup> Per Vittore Colorni questo è stato un uso specificamente normanno

Oggi comunemente si sminuisce la portata di questi stessi provvedimenti, derubricandoli a semplici atti di natura fiscale e considerandoli come una nuova forma di sostegno economico elargito alla Chiesa cattolica in età normanna.<sup>323</sup> Certamente queste concessioni non erano una specifica misura punitiva contro gli ebrei e non avevano un carattere specificamente religioso: erano effettivamente un passaggio di tributi che implicava la cessione delle persone che li producevano sotto la giurisdizione del concessionario; ma di fatto implicava ora la novità di un

ed è una tappa del più generale processo di arretramento degli ebrei e dello scadimento della loro condizione, subordinati ora a vincoli di dipendenza personali tali da alterare il loro stesso statuto, cf. *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche nell'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano 1945, pp. 57-59.

<sup>323</sup> Cf. H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., pp. 199, 200, che collega i provvedimenti fiscali a vantaggio dei vescovi, derivati da una presunta estensione anche al Mezzogiorno peninsulare dello specifico regime fiscale siciliano, dove in età normanna per gli ebrei rimase in vigore la *gizya*, il testatico imposto dai musulmani ai *dhimmi* di religione giudaica e cristiana, alla necessità di fornire una base finanziaria sicura alle diocesi, dal momento che a differenza dell'Europa carolingia nell'Italia meridionale non esistevano le decime ecclesiastiche; riducendo così a un fatto esclusivamente fiscale il passaggio delle comunità giudaiche al controllo vescovile, sottolinea, inoltre, come fosse stato interesse del vescovo tutelare gli ebrei per garantirsi gli introiti derivanti dalla giurisdizione su di essi. Queste tesi sono state poi comunemente accettate, cf., per esempio, D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Gli ebrei in Italia*, vol. I, *Storia d'Italia, Annali*, vol. II, a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, p. 14. C'è da notare che gli ebrei non erano uniformemente diffusi in tutta l'Italia meridionale al punto da costituire per la Chiesa cattolica un'alternativa finanziaria alle decime, che in età normanna non venivano percepite da privati, certo, ma che, invece, si ricevevano, parzialmente, sugli introiti pubblici, cf. in generale J.-M. MARTIN, *L'ambiente*, cit., p. 219. Le cessioni di ebrei e giudecche si inseriscono nella prassi tradizionale di concessioni di beni, proventi fiscali, servizi pubblici e immunità agli episcopî, e continua ancora a essere questa la principale forma di sostentamento delle diocesi; ora, però, dipendere dalla giurisdizione vescovile, invece che dal *publicum*, per gli ebrei non era del tutto indifferente o totalmente privo di conseguenze, quanto meno sulla loro mobilità. In più, è difficile credere a una semplice estensione del regime della *gizya* dalla Sicilia all'Italia meridionale dell'XI secolo. Infine, va rimarcato che la funzione protettiva nei confronti degli ebrei esercitata dalla Chiesa cattolica non aveva motivazioni fiscali o economiche, ma dottrinali.

mutamento di *status* e dunque dei precedenti quadri esistenziali.

In effetti, già nel 1904 Nino Tamassia aveva colto la duplice natura di queste concessioni, giurisdizionale e fiscale, aggiungendo che in età normanna paradossalmente gli ebrei «erano costretti a rivolgersi per protezione, e per evitare mali peggiori, proprio ai vescovi». <sup>324</sup> Il diritto di riscossione di imposte e servizi pubblici ceduto con questi nuovi modi implicava un potere autoritario (nel senso dell'esercizio di una *auctoritas*) e una dipendenza personale del contribuente maggiore rispetto al passato; egli veniva ceduto sì ancora in base al principio comunemente diffuso per cui insieme con una rendita si cedeva pure il produttore di essa, ma adesso veniva esplicitamente concessa anche tutta la giudecca e la giurisdizione su di essa e gli ebrei a Bari venivano assimilati agli *affidati* e a Salerno erano *iuris et ditionis* della curia arcivescovile. Se rileviamo pure che le prime concessioni avvengono nelle aree di civiltà longobarda, abitate cioè da una popolazione a maggioranza latina, retta dal diritto longobardo e afferente alla Chiesa romana, notiamo anche come sia ancor più evidente la differente posizione degli ebrei, e, dunque, dei loro rapporti con i cristiani, con quanto avveniva nell'età precedente.

<sup>324</sup> Cf. N. TAMASSIA, *Stranieri ed ebrei*, cit., pp. 161, 162, dove sottolinea pure come in età normanna aumenti il peso della giurisdizione vescovile a detrimento di quella laica. Pontieri, commentando la cessione degli ebrei di Cosenza all'arcivescovo Arnolfo del 1093, riteneva, esagerando, che così fossero stati ridotti in servitù, cf. *I primi tempi feudali in Calabria* (1920-21), ora in ID., *Tra i Normanni*, cit., p. 155. Anche nella sintesi di Attilio Milano le concessioni di Sichelgaita e Ruggero Borsa costituiscono uno spartiacque nella vita degli ebrei dell'Italia meridionale, cf. *Storia degli ebrei*, cit., pp. 88, 89, ribadendo così una tesi sul complessivo peggioramento della condizione degli ebrei con il passaggio alla potestà ecclesiastica già formulata in *Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII* (1938), «Rass. mensile Israel», XLIII (1977), p. 635. D'altra parte, lo stesso Ferrelli nella sua cronologia dei rapporti tra cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale individuava un netto peggioramento in età normanna, a fronte di un miglioramento in età sveva, *op. cit.*, p. VIII. In un'altra sintesi generale più recente, invece, sono gli inizi dell'XI secolo a costituire la svolta nella storia giudaica meridionale, cf. R. CALIMANI, *Storia degli ebrei italiani*, vol. I, Milano 2013, p. III, accentuata poi con le varie cessioni delle giudecche ai vescovi dell'Italia meridionale dal 1086 in avanti, *ibid.*, pp. 118, 295, 296, 300, 301, 305-07.

In più, va rilevato uno slittamento semantico significativo in queste concessioni normanne: la giudecca da un significato originario meramente topografico attestato fino ad allora (l'area della città, cioè, abitata dagli ebrei), definisce ora l'insieme degli ebrei ceduti al vescovo, cui appartiene il territorio da essi occupato; connota, in buona sostanza, il quartiere ebraico anche in termini giurisdizionali. Inoltre, la concessione della giudecca al vescovo limita la tradizionale libertà di circolazione degli ebrei residenti: se sono assoggettati al fisco del vescovo di una città, si muovono con maggiore difficoltà, dovendo contribuire a quella specifica curia vescovile, rispondendo delle loro attività precipue in quella determinata città. Ruggero Borsa, infatti, se a Bari cede pure gli ebrei che eventualmente in futuro lì si trasferiranno, a Salerno, invece, distingue gli ebrei che già abitavano la giudecca e quelli che in futuro l'avrebbero abitata ceduti in blocco al vescovo da quelli che popolavano le sue terre e dagli altri che egli avrebbe potuto eventualmente introdurre in esse in futuro.<sup>325</sup> Per ragioni fiscali gli ebrei si trovarono ora a essere legati a determinate attività artigianali, la tintura e manganatura delle stoffe, la macellazione degli animali e la lavorazione delle pelli, tradizionalmente considerate attività indegne, esercitate, per tanto, da chi era posto ai margini della società, e ciò costituisce un limite anche alla loro mobilità sociale.<sup>326</sup> Inoltre, il singolo vescovo, in base alla propria sensibilità e attenzione alla questione giudaica, avrebbe avuto la possibilità concreta di rinforzare, con maggiore facilità, l'isolamento degli ebrei dalla maggioranza cristiana, centrando finalmente l'obiettivo di separarli da essa, accentuando così la loro marginalizzazione. In effetti, il cambiamento di giurisdizione su di essi finisce di fatto con l'assolvere anche alla necessità di rafforzare le barriere sociali ed esistenziali tra ebrei e cristiani, sancite da concili e sinodi, la cui applicazione nell'Italia meridionale peninsulare, dopo i vani tentativi del IX sec., era stata poco o per niente efficace. Ciò accadeva proprio

<sup>325</sup> E questo è un altro esempio di come la politica dirigistica normanna possa incidere sul popolamento ebraico.

<sup>326</sup> Ovviamente questa considerazione non implica la scomparsa di una stratificazione sociale all'interno delle comunità giudaiche, né, tanto meno, l'esercizio di altre attività artigianali, come la tessitura, o l'impegno di ebrei in attività commerciali, sia pure di corto respiro urbano, oppure nell'esercizio della medicina.

nell'ultimo ventennio di un secolo, l'XI, in cui, come abbiamo già visto, è attestato complessivamente un atteggiamento più ostile agli ebrei da parte dei chierici riformatori. Va ancora una volta sottolineato, poi, un contemporaneo generale livellamento sociale degli ebrei dell'Italia meridionale di questo periodo e un arretramento culturale rispetto alle generazioni precedenti. Se per un verso gli ebrei attendono prevalentemente ad attività artigianali di umile esercizio e a commerci di corto respiro, per lo più urbano, dall'altro vengono meno le fonti interne all'ebraismo meridionale – e non penso che questo sia solo un problema di tradizione archivistica – mentre le comunità meridionali non appaiono più illuminate da illustri studiosi formatisi in esse e destinati a illustrare l'ebraismo europeo.

In passato, non ostante le varie congiunture, la realtà dei diversi quadri istituzionali e politici delle aree di differenti civiltà dell'Italia meridionale, è evidente che né la politica dirigistica di Costantinopoli e i tentativi attestati dalle fonti meridionali di ricostituire l'unità religiosa dei sudditi dell'impero con azioni violente e repressive, né, all'opposto, la totale assenza di una qualche politica nei confronti degli ebrei da parte di chi deteneva il potere pubblico nel ducato e nei principati longobardi, oltre che nei ducati tirrenici nominalmente bizantini, abbiano inciso sulla geografia del popolamento giudaico e sui rapporti con i cristiani, se non in maniera congiunturale.

Nell'Italia meridionale della seconda metà dell'XI sec. non è in discussione la conversione di massa o, peggio, l'eliminazione degli ebrei che rifiutavano il battesimo, oppure la loro cacciata,<sup>327</sup> ma il mutamento della loro collocazione sociale in rapporto ai cristiani: la Chiesa continua a tutelare gli ebrei, certo, e per ragioni dottrinali risalenti a Gregorio Magno, non fiscali, ma ora può emarginarli vieppiù, avviluppandoli con vincoli di dipendenza personale prima ignoti, separandoli così più facilmente dalla maggioranza cristiana all'interno delle mura cittadine. Nei territori già longobardi (ma anche in quelli che erano stati bizanti-

<sup>327</sup> Basta sfogliare il più volte citato resoconto del viaggio di Beniamino di Tudela (intorno al 1170) per renderci conto della consistenza demografica delle comunità meridionali da lui visitate, notevole se confrontato con quanto egli stesso scrisse degli ebrei dell'Italia settentrionale; tuttavia, non può essere considerato di per sé un indicatore di prosperità, ma il retaggio dello squilibrio demografico giudaico altomedievale tra le due Italie.

ni) era sconosciuta la dipendenza degli ebrei dal vescovo e questo è un arretramento sostanziale della loro posizione rispetto al passato. Nei principati longobardi, almeno fino al 1065, per l'autorità pubblica gli ebrei erano stati una fonte di reddito, certo, ma non costituivano una realtà da dover in qualche misura disciplinare o regolamentare specificamente, o, addirittura, dovevano essere convertiti con la forza, al punto che nella loro lunga storia abbiamo notato come non vi siano state interferenze di duchi o principi. Se a ciò aggiungiamo che nelle vecchie province greche d'Italia sopravvive la legislazione discriminatoria antiggiudaica ed è per giunta recepita dalla nuova legislazione regia, comprendiamo anche come oltre a fattori generali macroeconomici e politici, che segnano il passaggio da un'epoca all'altra, si siano imposti ora nuovi quadri esistenziali che concorrono complessivamente nell'XI secolo, anche nell'Italia meridionale, a mutare la posizione degli ebrei nella società cristiana rispetto all'esperienza dei secoli passati.

Al dunque, ritornando al quesito iniziale da cui abbiamo preso le mosse in questo nostro seminario, sono evidenti nel tornante costituito dall'XI secolo sia i punti di contatto con il resto d'Europa sia le differenze che contraddistinguono l'Italia meridionale. Da qui l'impossibilità di definire un modello coerente. Tuttavia, la necessità di restare fedeli alle nostre fonti e alla filologia (da intendersi come arte della critica di esse) non deve farci dimenticare che nei nostri studi siamo passati da una storiografia sottilmente o esplicitamente antisemita, rubando la battuta ancora una volta al Blumenkranz, prevalente in Europa almeno fino alla metà degli anni Quaranta del Novecento, a una che, dopo il tornante costituito dall'Olocausto e, sopra tutto, dal dibattito successivo al processo Eichmann (dal 1961 in poi), ha voluto riflettere sistematicamente sulla storia ebraica e indagare le radici storiche e ideologiche dell'antisemitismo. Ciò, talvolta, ha influenzato negativamente la ricerca e c'è stato chi ha proiettato su un passato antico la realtà contemporanea. Oggi si assiste a un ulteriore passaggio, non solo per le assurdità negazionistiche, quanto a causa della pressione, per così dire 'culturale', del fanatismo teocratico islamico. Così hanno ripreso forza e attecchiscono nuovamente opinioni velatamente o apertamente antisemite, che inducono a banalizzare, se non a negare le drammati-

che esperienze del sec. XX,<sup>328</sup> oppure a riproporre la frusta paccottiglia ideologica antisemita. Piuttosto che elaborare modelli generali, diviene pressante a questo punto la necessità etica di indagini storiche che possano chiarire come, quando e se si è formata una concezione degli ebrei che li contraddistingua collettivamente con tratti comuni, supposti e delineati indipendentemente dalla realtà storica; e appurare di quale natura tale concezione di epoca in epoca possa essere e come abbia potuto incidere sulla percezione di essi nella mentalità del tempo e sulla quotidianità delle loro esistenze.

<sup>328</sup> Sull'uso distorto del ricordo dell'Olocausto cf. V. PISANTY, *Abusi di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoab*, Milano, Torino 2012, *ibid.* per la bibliografia, e più in generale sul tema della memoria cf. il II vol. della *Storia della Shoab. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino 2006. Sul 'ritorno' dell'antisemitismo e l'immutabilità degli argomenti polemici, sia pure celati sotto il velo dell'antisionismo, tra la fine del XX e l'inizio del XXI sec., sotto la pressione islamica, cf. G. SCHOENFELD, *Il ritorno dell'antisemitismo* (2004), trad. it., Torino 2005. Una sintesi storica delle origini dell'antisemitismo musulmano contemporaneo è costituita da B. LEWIS, *Semiti e antisemiti. Le origini dell'odio arabo per gli ebrei* (1986, 1999), trad. it., Milano 2003.



MYRTHA DE MEO-EHLERT

L'IMMAGINIFICO DELLA MEMORIA  
E LA SCRITTURALITÀ DEL RICORDO  
IL *DE SPIRITU ET RESPIRATIONE* DI ALBERTO  
MAGNO NELLA *VITA NUOVA* DI DANTE ALIGHIERI

Da più di un secolo il *De spiritu et respiratione* di Alberto Magno viene indicato nella dantistica come fonte diretta di un passo della *Vita nuova* di Dante Alighieri.<sup>1</sup> Lo scopo delle note nelle edizioni commentate è di dare ulteriori informazioni utili alla comprensione del lettore e di offrire suggerimenti di approfondimento e certamente non di presentare una ricerca storica completa sulle fonti. Il riferimento ad Alberto Magno, introdotto da un saggio di Flamini nel 1910,<sup>2</sup> è stato accolto nei commenti alla *Vita nuova* dodici anni dopo, nel 1922, con l'edizione di McKenzie<sup>3</sup> e da lì in poi il riferimento al *De spiritu et respiratione* per la spiegazione dell'origine degli Spiriti del primo capitolo della *Vita nuova* è stato accettato senza ulteriore indagine. Per verificare se effettivamente Dante abbia utilizzato il commento di Alberto Magno al *De spiritu et*

<sup>1</sup> Bruno Nardi ha approfondito l'influsso della filosofia di Alberto Magno su Dante nel suo saggio *Filosofia e teologia nei tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta*, in ID., *Saggi e note di critica dantesca* (1930), Milano, Napoli 1966, pp. 3-109; ID., *Alberto Magno e San Tommaso*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 103-17. Cf. anche TH. RICKLIN, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante*, «St-Thomas XIVe Siècle. R. thomiste», XCVII (1997), pp. 129-42. Dante cita Alberto Magno direttamente nel *Fiore* (88 e 130), nelle *Rime* (42, 9) e nel *Convivio* (III, V 12; III, VII 3; e IV, XXIII 13). Toynbee identifica altri quattro passi del *Convivio* dove Dante potrebbe fare riferimento al *De meteoris* di Alberto Magno, cf. P. TOYNBEE, *Some unacknowledged obligations of Dante to Albertus Magnus*, «Romania», XXIV (1974), pp. 399-412. Mentre nella *Commedia* si trova soltanto un riferimento esplicito ad Alberto Magno nel canto decimo del *Paradiso* 97-99. Dante cita le seguenti opere sotto l'autorità di Alberto Magno: *De Intellectu et intelligibile*, *De meteoris*, *De natura loci* e *De causis proprietatum elementorum*.

<sup>2</sup> F. FLAMINI, *Un passo della «Vita Nuova» e il «De spiritu et respiratione» di Alberto Magno*, «Rass. BLI», XXV (1910), pp. 168-74.

<sup>3</sup> K. MCKENZIE, *Vita nuova*, Boston 1922.

*respiratione* per spiegare l'effetto che la vista di Beatrice ha provocato in lui, è necessario innanzitutto contestualizzare il passo che nella dantistica viene riferito ad Alberto Magno, per poi cercare di ricostruire eventuali analogie argomentative, linguistiche o concettuali tra le due elaborazioni.

Il passo indicato dai dantisti in riferimento al *De spiritu et respiratione* si trova nel primo capitolo della *Vita nuova* dove Dante descrive l'apparire della sua donna e l'effetto del primo incontro con Beatrice. Questo passo è da leggere secondo le indicazioni generali che Dante dà nel proemio, dove descrive la *Vita nuova* come una copia o un *exemplum* di un altro testo: il libro della sua memoria, che comincia con proprio queste parole «Vita nova». Da questo libro lui trascrive e riassume almeno la sintesi nel suo 'libello', cioè nella *Vita nuova*, che è accessibile al lettore nella materialità e concretezza del manoscritto. Dante si presenta nel proemio come lettore, copista ed esegeta.

In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice Incipit Vita Nova. Sotto la quale rubrica io trovo scripte le parole le quali è mio intendimento d'asemplare in questo libello, e se non tutte, almeno la loro sententia.<sup>4</sup>

L'uso della metafora del «libro della mia memoria» ha causato tante analisi sulle fonti e sull'utilizzo di quest'immagine. Curtius per esempio analizza nel suo saggio *Das Buch als Symbol*<sup>5</sup> il valore della scrittura e del libro in varie culture e studia i diversi campi semantici nei quali il concetto del libro emerge, organizzando la ricerca in modo cronologico e proponendo una divisione d'epoche secondo l'uso di questa metafora. Singleton invece accentua nel suo articolo *The book of memory*<sup>6</sup> la connotazione biblica, mostrando la relazione della metafora del libro della

<sup>4</sup> DANTE, *Vita nuova* I 1.

<sup>5</sup> E.R. CURTIUS, *Das Buch als Symbol*, in ID., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, pp. 304-51.

<sup>6</sup> CH. SINGLETON, *An Essay on the «Vita Nuova»*, Cambridge (Mass.) 1958, pp. 25-54.

memoria con il *liber vitae*<sup>7</sup> e il *liber apertus*,<sup>8</sup> concetti che hanno radice sia nel Vecchio sia nel Nuovo Testamento.<sup>9</sup> Curtius e Singleton cercano di svelare l'immagine del libro e di tutta l'espressione «libro della memoria»: mentre Curtius legge la metafora del libro come specchio del valore del libro in epoche e culture diverse, Singleton limita l'analisi della metafora del «libro della mia memoria» alla prima parte trascurando le implicazioni che questa espressione ha sul concetto di memoria e si concentra sul libro come manoscritto con tutte le parti tecniche e formali.<sup>10</sup> Singleton guarda dunque a quest'immagine nella sua concretezza come a un'immagine che si riferisce ad un libro realmente esistente.<sup>11</sup> Un contributo ugualmente importante proviene da Farnetti con il suo saggio di critica letteraria *Dante e il libro della memoria*<sup>12</sup> che si basa sulla tesi che la *Vita nuova* fosse il primo libro della letteratura italiana, come lo aveva già proclamato De Robertis.<sup>13</sup> Farnetti presenta un'analisi delle relazioni inter- e intratestuali e del significato della metafora del libro. Partendo dalla distinzione tra il «libro della memoria» e il «libello», Far-

<sup>7</sup> Ap. XX 11-13: «Vidi thronum magnum et candidum sedentem super eum, a cuius facie fugit coelum et terra; et locus eorum inventus non est, et vidi mortuos magnos et pusillos stantes ante conspectum throni Domini: et libri aperti sunt. Et alius liber apertus est qui est vitae: et iudicati sunt singuli secundum ea quae scripta erant in libro secundum opera ipsorum».

<sup>8</sup> AUGUST., *De Civ. D.* XX, XIV: «Non ergo unus liber erit omnium, sed singuli singulorum. Scriptura vero ista unum volens intelligi. Et alius, inquit, liber apertus est. Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset, vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Quae nimirum vis divina, libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quidquid ea faciente recolitur».

<sup>9</sup> CH. SINGLETON, *op. cit.*, p. 175.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 27: «Let us first realize that this Book of Memory is no modern book. The words in it are written, not printed. It is a liber scriptus of the thirteenth century, and it is being published as books were published in that century, patiently, with pen and ink, one copy at a time. Publication is the work of a scribe, whose business it is to make copies of books».

<sup>12</sup> M. FARNETTI, *Dante e il libro della memoria*, «Crit. lett.», XXV (1997), pp. 419-34.

<sup>13</sup> D. DE ROBERTIS, *Il libro della «Vita Nuova»*, Firenze 1970<sup>2</sup>, p. 5.

netti descrive il rapporto tra essi con tre ipotesi: nella prima, il libro, che dovrebbe indicare l'inizio di una storia della letteratura, ha la sua fonte in una 'pre-scrizione' nella memoria; nella seconda, la memoria dovrebbe essere intesa come memoria letteraria e culturale al quale il 'libello' si riferisce con la sua intertestualità interna; nella terza, la memoria dovrebbe essere compresa come prima elaborazione scritta delle esperienze che sono descritte nelle parole, nella poesia.<sup>14</sup> Farnetti distingue inoltre una lettura simbolica dell'espressione «libro della mia memoria», nella quale il libro simbolizza il mondo, da una lettura metaforica, nella quale il libro allude alla memoria.<sup>15</sup> Invece di approfondire l'analisi della metafora stessa, Farnetti si concentra sulle implicazioni immanenti nel testo, che sono causate da essa, come la «coincidenza perfetta tra racconto inglobante e racconto inglobato»<sup>16</sup> e la «contiguità fra testo e meta-testo».<sup>17</sup> Brugnoli poi presenta uno studio letterario sul significato metadiscorsivo dell'uso della metafora «libro della memoria».<sup>18</sup> Respinge la lettura di Singleton, secondo la quale Dante si presenterebbe come copista del libro della memoria in tutta la *Vita nuova* che, secondo Brugnoli, non corrisponde alla logica dell'opera. Lui propone invece una interpretazione della metafora in riguardo alle conseguenze narrative sulla *Vita nuova* e in riguardo a una possibile «stratificazione polisemantica».<sup>19</sup>

Sull'origine dell'immagine del libro della memoria ci sono fondamentalmente due tesi, che riconoscono l'origine dell'espressione nell'ope-

<sup>14</sup> M. FARNETTI, *op. cit.*, p. 420.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 429: «Lo sdoppiamento del libro, e dell'autore, all'interno di un unico libro, comporta di fatto che si possa parlare propriamente di *mise en abyme*, nell'accezione peraltro particolare di una coincidenza perfetta tra racconto inglobante e inglobato: struttura vertiginosa, dove ciò che in altre opere è solo virtualmente attivo (...) qui, in virtù del fatto che il meccanismo è innestato all'interno del libro, ogni virtualità si manifesta in atto, facendo esplodere tutte le valenze di quell'aporia che è tratto e convenzione fondamentale del discorso letterario: la personificazione, vale a dire, di una 'alterità'».

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>18</sup> G. BRUGNOLI, *Un libello della memoria esemplato per rubriche*, «Parola Testo», I (1997), pp. 55-65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 56.

ra di Pier della Vigna oppure in Agostino.<sup>20</sup> Così a partire da Zingarelli<sup>21</sup> l'origine della metafora del «libro della mia memoria» viene indicata riferendosi a Pier della Vigna, che era consigliere di Federico II, giudice alla Magna Curia e poeta appartenente alla cosiddetta Scuola siciliana.<sup>22</sup> Ci sono soltanto poche poesie trasmesse in volgare, però la sua opera epistolare è testimoniata in vari manoscritti. Zingarelli si riferisce con la sua indicazione di Pier della Vigna come fonte dell'espressione «libro della mia memoria» a una lettera redatta per Federico II e inviata al suo suocero Enrico III di Winchester, re d'Inghilterra, riguardo alle domande d'eredità del figlio Enrico VII, re di Sicilia. Pier della Vigna scrive:

Dum perfecte dilectionis zelum, cujus indissolubili nodo quondam Isabellam, consortem nostram clarissimam, vestre affinitatis identitas lateri nostro coniunxerat, in tenacis memorie libro perlegimus; dum amicitie pure constantiam quam ad vos et vestros amicabiliter gerimus, sollicita meditatione pensamus, in Henricum dilectum filium nostrum nepotem vestrum (...), quem tanquam durabile inter nos pignus amoris fecunda nobis nature favorem libentius propagamus.<sup>23</sup>

Anche Brugnoli discute questa dipendenza dalla lettera di Pier della Vigna e sottolinea che si dovrebbe leggere «tenacis memorie libro» invece di «tenaci», così che «tenax memoria» potrebbe alludere alla morte di Isabella, la moglie di Federico II.<sup>24</sup> A parte il problema se l'espressione indichi un «libro della memoria» o se «memoria» sia connesso a «tenax», rimane il dubbio se Dante abbia avuto concretamente la possibilità di leggere questo testo.<sup>25</sup> Perciò Brugnoli propone una

<sup>20</sup> Una raccolta di altre fonti e della possibilità di accesso per Dante ad esse non è stata ancora realizzata.

<sup>21</sup> N. ZINGARELLI, *Il libro della memoria*, «BSDI», I (1893-94), pp. 98-101.

<sup>22</sup> *Antologia della poesia italiana. Duecento*, a c. di C. SEGRE e C. OSSOLA, Torino 1997, p. 561.

<sup>23</sup> A. HUILLARD-BRÈHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris 1865, pp. 502, 503.

<sup>24</sup> G. BRUGNOLI, *op. cit.*, p. 57.

<sup>25</sup> Dante allude in *Inf.* XIII 22-108 a Pier della Vigna, che vede però come «colui che tenne ambo le chiavi del cor di Federigo» e non lo presenta, dunque, come poeta.

derivazione dell'espressione dal libro XVIII del *De civitate Dei*, dove Agostino utilizza l'espressione nel contesto della profezia del profeta Malachia sull'arrivo del Messia:

«Haec oblocuti sunt qui timebat Dominum, unusquisque ad proximum suum; et animadvertit Dominus et audivit; et scripsit librum memoriae in conspectu suo eis, qui timet Dominum et reverentur nomen eius» [MI III 16]. Isto libro significatum est testamentum novum.<sup>26</sup>

Riferendosi ad altri passi della Bibbia, che alludono al «libro della memoria» di Dio, Brugnoli conclude che la complessa metafora del libro non può essere ridotta alla metafora specifica del «libro del cuore», ma che «il libro della memoria dovrà essere considerato come un segno verbale volutamente sottolineato con forza da Dante, e quindi (...) assai probabilmente con quel valore polisemico che gli ho sopra per l'appunto ipotizzato».<sup>27</sup> Brugnoli non è interessato all'espressione composita del «libro della memoria» stessa, ma alle sue possibili fonti e alla relazione tra «libro della memoria» e «libello». Maierù poi cita nel suo articolo dell'*Enciclopedia dantesca* sotto il lemma «memoria» anche il proemio della *Vita nuova* e pone attenzione alla ripetizione di questa metafora, senza però analizzare il soggetto e l'oggetto di questa memoria.<sup>28</sup> Il legame tra il *Leitmotiv* del libro della memoria e l'uso di

<sup>26</sup> AUGUST., *De Civ. D.*, XVIII 35: «Allora parlarono tra di loro i timorati di Dio. Il Signore porse l'orecchio e li ascoltò: un libro di memorie fu scritto davanti a Lui per coloro che lo temono e che onorarono il suo nome. Questo libro è un segno della nuova alleanza». Cf. *Vulgata*, *Ml.* 3, 16: «tunc locuti sunt timentes Deum unusquisque cum proximo suo et adtendit Dominus et audivit et scriptus est liber monumenti coram eo timentibus Dominum et cogitantibus nomen eius».

<sup>27</sup> G. BRUGNOLI, *op. cit.*, p. 59.

<sup>28</sup> A. MAIERÙ, *Memoria*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1971, vol. III, p. 890: «Dante paragona la memoria a un libro che conserva il ricordo del passato. La metafora torna spesso in Dante (*Rime* LXVII 59: 'nel libro de la mente che vien meno'; *Inf.* II 8: 'o mente che scrivesti ciò ch'io vidi'; *Inf.* XV 88: 'Ciò che narrata di mio corso scrivo'; *Par.* XVII 91: 'porterà ne scritto ne la mente'; *Par.* XXIII 54: 'libro che 'l preterito rassegna') e ha attirato l'attenzione degli studiosi, dallo Zingarelli, il quale si è rifatto a Pier della Vigna 'in tenaci memoriae libro pelegrimus', a E.R. Curtius, a C.S. Singleton, il quale nota che la metafora è

altre metafore nella *Vita nuova* che non facciano parte del campo semantico del libro – come paragrafi e rubriche – è stato finora negletto dalla ricerca.<sup>29</sup>

*Per la questione della fonte.*

La metafora del «libro della memoria» provoca due domande generali riguardo alla verifica di una dipendenza o influenza del filosofo Alberto Magno: innanzitutto bisogna verificare se e quale sia il rapporto teoretico tra la memoria e gli Spiriti nella *Vita nuova*, in un secondo luogo è da analizzare se in Alberto Magno si possa trovare un legame teoretico simile tra questi due concetti, che implicano un rapporto tra la scritturalità del libro e l'immaginificità dell'impronta sensibile nel processo della percezione.

Dante propone, nella parte in prosa del primo capitolo, una teoria degli Spiriti per spiegare l'effetto che la vista di Beatrice ha avuto sulla vita interiore del protagonista.

... e io la vidi quasi dalla fine del mio nono. Apparve vestita di nobilissimo colore umile e onesto sanguigno, cinta e ornata alla guisa che alla sua giovanissima etade si convenia.

In quel puncto dico veracemente che lo spirito della vita, lo quale dimora nella secretissima camera del cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia nelli menomi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: «Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur michi!».

In quel puncto lo spirito animale, lo quale dimora nell'alta camera nella quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro perceptioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando spetialmente alli spiriti del viso, disse queste parole: «Apparuit iam beatitudo vestra!».

antica ed era molto usata nel Medioevo specie per indicare, in contrapposizione al libro della rivelazione o Bibbia, il 'libro' della natura che parla di Dio all'uomo in modo analogo a quello».

<sup>29</sup> G. GORNI, *'Paragrafie' e titolo della 'Vita Nova'*, «Studi Filol. ital.», LIII (1995), pp. 203-22.

In quel punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: «Heu, miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!».<sup>30</sup>

Appaiono dunque tre Spiriti, nei quali Beatrice provoca tremore, meraviglia e pianto. Di ciascun Spirito, lo Spirito della vita, lo Spirito animale e lo Spirito naturale, viene descritta la sua funzione e attività. Inoltre sono loro i primi Spiriti che parlano nella *Vita nuova*. Non si tratta con questa descrizione di un semplice riferimento psico-fisiologico del processo dell'innamoramento, benché essendo personificati<sup>31</sup> gli Spiriti fanno parte di un'allegoria più ampia, della memoria come libro, come dimostrerò in seguito.

Il riferimento agli Spiriti si apre con l'espressione «in quel punto», espressione che Dante utilizza per indicare un tempo o uno stato indefinito<sup>32</sup> e che sembra uscire dal corso della narrazione grazie al rigido parallelismo dell'indicazione del nome dello Spirito, del suo luogo, della sua attività, del suo stato e del suo commento della apparizione di Beatrice.<sup>33</sup> Con l'indicazione del nome di ciascun Spirito, Dante non utilizza più una semplice immagine frequente del Dolce Stil novo,<sup>34</sup> ma fa

<sup>30</sup> DANTE, *Vita Nuova* I 4-7.

<sup>31</sup> Dante giustifica l'uso della personificazione con queste parole, *Vita nuova*, XVI 18: «Dunque, se noi vedemo che li poeti hanno parlato a le cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione, e fattele parlare insieme; e non solamente cose vere, ma cose non vere, cioè che detto hanno, di cose le quali non sono, che parlano, e detto che molti accidenti parlano, sì come se fossero sustanzie e uomini; degno è lo dicitore per rima di fare lo somigliante, ma non senza ragione alcuna, ma con ragione la quale poi sia possibile d'aprire per prosa».

<sup>32</sup> DANTE, *op. cit.*, V 15, XIV 13, XXIII 8. Anche in *E' m'incresce* che narra la prima visione della *Vita nuova*, benchè non inclusa nel libello.

<sup>33</sup> D. DE ROBERTIS, *Vita nuova*, Milano, Napoli 1980, X: «mentre fissa il preciso inizio dell'innamoramento e, stabilendo la perfetta simultaneità delle tre manifestazioni della vita psichica in quanto individuati tre ordini paralleli e distinti (...), raccoglie in un unico movimento l'intera realtà interiore (si noti l'esatta corrispondenza delle parti dei tre periodi), viene ad assumere, attraverso la triplice formulazione, valore quasi rituale di scongiuro (...) e di evocazione di una realtà, nonostante l'apparato naturalistico, sentita come misteriosa».

<sup>34</sup> Cf. M. CORTI, *Gli spiritelli, 'dramatis personae'*, in EAD., *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino 2003, pp. 51-58.

riferimento alla tripartizione di *spiritus vitalis*, *spiritus animalis* e *spiritus naturalis*, per la quale si indica Alberto Magno come fonte. La localizzazione degli Spiriti sottolinea il riferimento a un discorso psico-fisiologico e l'inquadramento in una teoria della percezione, utilizzando però soltanto per il cuore una denominazione esplicita mentre il cervello viene indicato con le parole «l'alta camera» e l'apparato della digestione è chiamato «quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro». Dante sottolinea la reazione dello Spirito della vita, il quale è situato nel cuore, come un tremolio, con le tre espressioni «tremare», «orribilmente» e «tremando», prima di fargli dire con parole quasi bibliche «Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur michi».<sup>35</sup> Lo Spirito animale invece è caratterizzato dalla sua reazione che questa volta non è una reazione fisica, ma una meraviglia che esprime, rivolto agli Spiriti del Viso con le parole: «Apparuit iam beatitudo vestra».<sup>36</sup> La reazione della meraviglia si rispecchia, benché in modo allusivo, anch'essa in tre termini legando «maraviglia» con «viso» (*visio*) e «apparuit», il verbo utilizzato per indicare la visione avuta. Con «piangere», «piangendo» e l'espressione «heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps», il terzo Spirito, lo Spirito naturale, rimanda invece alla sua reazione di pianto alla vista di Beatrice. È lo Spirito animale che rivela più informazioni sulla base teoretica della dottrina degli *spiritus*, facendo riferimento all'attività che tutti gli Spiriti hanno in comune: il «portare le loro percezioni (a l'alta camera)» cioè al cervello. Questa semplice espressione di Dante mostra il fatto importante che gli Spiriti (sensitivi) hanno la funzione di trasmettere le percezioni al cervello, cioè che non sono semplice personificazione delle parti (interne) dell'anima, ma invece sono mediatori tra l'anima e il corpo. Finora corrisponde tutto ai punti fondamentali delle teorie degli *spiritus* medievali, che distinguono diversi tipi di intermediari tra corpo e anima responsabili per il funzionamento dell'insieme dei vari organi ma anche per la percezione e i processi iniziati grazie alla percezione. Notevole è però che Dante fa parlare gli Spiriti che commentano le loro percezioni, un particolare che va cercato nelle varie

<sup>35</sup> Cf. LC. 3,16: «veniet autem fortior me»; MT. 3, 11: «qui autem post me venturus est fortior me est»; JS. 40,10: «Ecce Dominus Deus in fortitudine venit, et brachium eius dominabitur».

<sup>36</sup> Cf. LC. 1, 11: «apparuit autem illi angelus Domini».

elaborazioni della teoria degli *spiritus*.

Una nota di Leo Spitzer sull'uso del latino da parte degli Spiriti offre ulteriori informazioni per l'interpretazione di questi Spiriti riguardo alla metafora del libro della memoria. Spitzer infatti è il primo che lega la qualità dell'espressione latina alla gerarchia degli Spiriti, dicendo che Dante avrebbe messo un latino così grossolano in bocca allo Spirito naturale proprio per mostrare la sua inferiorità agli altri due.<sup>37</sup> Dopo di lui De Bonfils Templer riprende l'analogia tra la qualità del latino e la gerarchia tra gli Spiriti nella sua dimostrazione di una corrispondenza tra la reazione degli Spiriti alla vista di Beatrice e la prima visione narrata nella *Vita nuova*,<sup>38</sup> mentre Gorni abbina le frasi latine degli Spiriti ai tre *genera dicendi* e alla gerarchia interna tra gli Spiriti.<sup>39</sup> Singleton poi conclude che l'uso del latino indica la costruzione di un livello trascendentale con carattere profetico.<sup>40</sup> Tutte queste valutazioni sull'uso del latino sottolineano il valore particolare che Dante intende dare a questi Spiriti. Infatti, per trovare la fonte del riferimento alla dottrina degli *spiritus* non basta identificare una tripartizione dell'anima o delle *vires animae*, ma, visto l'accento che Dante mette sulla qualifica di trasmettenti e oratori, bisogna verificare il ruolo che gli *spiritus* hanno nel

<sup>37</sup> L. SPITZER, *Bemerkungen zu Dantes Vita Nuova*, Istanbul 1937, p. 174: «Wie soll man sich also die (relative) Ungelenkigkeit der Ausdrucksweise des spirito naturale gegenüber der (relativen) Tadellosigkeit (natürlich von spätlateinischem Standpunkt aus) der vorhergehenden zwei Redner denken? Nun, ich nehme an, dass der spirito naturale, der tierischste unter den drei Seelenkräften, der die Ernährung obliegt, sich am ungeschlachtetsten ausdrückt, vielleicht mit gewollter Komik, wie so oft im höfischem Mittelalter die Natur derbkomisch, brutal erscheint».

<sup>38</sup> M. DE BONFILS TEMPLER, *La prima visione della 'Vita nuova' e la dottrina dei tre spiriti*, «Rass. Lett. ital.», LXXVI (1972), pp. 303-16, in particolare p. 306: «Nella visione il drammatizzarsi iniziale della dottrina dei tre spiriti è come potenziato e trasfuso in immagini, che divengono i termini di una rappresentazione fantastica, che è come la presa di coscienza nella sua forma più drammatica del conflitto potenziale cui il poeta accenna nel narrare l'insorgere del suo amore».

<sup>39</sup> G. GORNI, *Vita Nova*, Torino 1996, p. 8.

<sup>40</sup> CH. SINGLETON, *The Use of Latin in the Vita Nuova*, «MLN», LXI, 2 (1946), pp. 108-12.

processo di percezione, immaginazione e memorizzazione nella fonte indicata.<sup>41</sup>

Trascurando le indicazioni di altre fonti – *De motus cordis*, *De potentiis animae* e *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, *De anima* dello pseudo-Ugo di San Vittore e *De generatione animalium* di Aristotele – passo direttamente al legame tra la teoria della memoria e la teoria degli *spiritus* in Alberto Magno.<sup>42</sup>

Nella dantistica il dubbio sulla validità del *De anima* come fonte della teoria degli *spiritus* apre una serie di indagini sulla questione. Uno dei primi che esprime questo dubbio è Melodia, che nell'edizione della *Vita nuova* del 1905, riferendosi alle ricerche di Chistoni, scrive:

<sup>41</sup> La prima spiegazione della menzione degli Spiriti si trova nel commento di D'Ancona nell'edizione pisana del 1872, che trasmette una nota di C.P. Paganini a riguardo. Si trova nelle due ristampe dell'edizione pisana e viene ripresa poi da Melodia.

<sup>42</sup> Per la storia della teoria degli *spiritus* cf. J. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Louvain 1945; J.A. TELLKAMP, *Spiritus im geschichtlichen Kontext. Von der Stoa bis zu Augustinus*, in ID., *Sinne, Gegenstände und Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Leiden 1999, pp. 59-120; M.-D. CHENU, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle*, in ID., *Studi di lessicografia filosofica medievale*, Firenze 2001, pp. 171-94; G. SPINOSA, *Vista, spiritus e immaginazione intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società per lo studio del pensiero medievale, a c. di C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, Firenze 1999, pp. 207-30; ID., *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in *La visione e lo sguardo nel Medio Evo*, vol. I, *Micrologus V*, a c. di A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 1997, pp. 119-34; J.J. BONO, *Medical Spiritis and the Medieval Language of Life*, «Traditio», 40 (1984), pp. 91-130; P. THEISS, *Die Wahrnehmungspsychologie und Sinnesphysiologie des Albertus Magnus. Ein Modell der Sinnes- und Hirnfunktion aus der Zeit des Mittelalters*, Frankfurt a.M., Berlin, Bern 1997; L. DEWAN, *St. Albert, the Sensible, and the Spirtual Being*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* 1980, ed. by J.A. WEISHEIPL, Toronto 1980, pp. 263-90; H. ANZULEWICZ, *Memoria und Reminiscentia bei Albertus Magnus*, in *La mémoire du temps au Moyen Age*, éd. par A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2005, pp. 163-201; ID., *Konzeption und Perspektiven der Sinneswahrnehmung im System Alberts des Großen*, in *I cinque sensi*, a c. di A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2002, pp. 199-238.

A proposito delle quali divisioni delle facoltà mentali si avrà comunemente a raffronto un passo del trattato *De anima* di Ugo da San Vittore, non citato mai e soltanto nel *Paradiso* nominato dal Poeta. Che il parallelo non sia inutile e lumeggi il luogo dantesco è verissimo, ma che l'Alighieri conoscesse *de visu* quell'opera e da essa derivasse immediatamente quella distinzione, piuttosto che dalle disquisizioni poetiche e semifilosofiche che prima ed a' suoi giorni si elaboravano faticosamente sulla genesi, proprietà ed effetti dell'Amore, chi ce lo potrà dare ad intendere?<sup>43</sup>

Il commento dell'edizione del 1905 dà una spiegazione ampia di ogni Spirito, che oltre ai fondamenti psico-fisiologici mette in luce anche gli influssi poetici, ad esempio di Cavalcanti.<sup>44</sup> Melodia cita una ricerca di Fauriel su Dante e l'inizio della letteratura italiana, nella quale gli Spiriti di nuovo vengono collegati all'insegnamento aristotelico:

On demanda sérieusement si c'était un accident ou une substance; on personnifia tous les mouvements de la passion, toutes les nuances du sentiment; on les regarda comme des effets, comme des produits d'autant d'esprits divers, d'autant d'âmes spéciales, dans lesquelles on divisa et subdivisa l'âme rationnelle, sensitive ou appétente d'Aristôte. Chaque poète eut alors à ses ordres, pour produire et pour expliquer les plus petites aventures, les incidents le plus fugitifs d'amours, une légion de petits esprits, de petits génies, de *spiritelli*, comme on disait, qu'il fit voyager et voltiger à son

<sup>43</sup> P. CHISTONI, *Le seconda fase del pensiero dantesco. Periodo degli studi sui classici e filosofi antichi*, Livorno 1903, p. 63.

<sup>44</sup> G. MELODIA, *La Vita Nova*, Milano 1905, p. 12: «Così Guido chiama, a mo' esempio, la vergogna il rosso spirito che appare nel volto; esprime il pallore dello sgomento con quel pauroso spirito d'amore il quale sol apparire quand'om si more; rappresenta il pianto del dolore con una via negli occhi per la quale passa uno spirito dolente; la noia è uno spirito noioso; la vista benevola della sua Donna un amoroso sguardo spiritale e un lume pien di spiriti d'amore: il riso di lei, lo su' gentile spirito che ride. E in questo modo egli notomizza e descrive con tutti questi spiritelli, che tiene pronti al suo comando, gli effetti prodotti in lui dall'amore, finchè la sua tendenza arriva fino alla strana esagerazione nel famoso sonetto: «Per gli occhi fere un spirito sottile, / che fa in la mente spirito destare, / dal qual si move spiriro d'amore, che ogn'altro spiritello fa gentile».

gré, dans toutes les régions du cœur et de la pensée.<sup>45</sup>

Melodia porta in campo un altro testimone, Azzolina, per la dipendenza degli Spiriti di Dante dalla dottrina aristotelica della partizione dell'anima, che come Fauriel rafforza in modo generale l'influsso aristotelico e che viene citato in questa nota soltanto indirettamente. Se Melodia si fosse scomodato a controllare la sua fonte sicuramente non avrebbe parlato di un influsso «aristotelico e tomistico». Azzolina nel volume *Il Dolce Stil Novo* del 1903 rapporta gli Spiriti della *Vita nuova* all'opera *De spiritu et respiratione* di Alberto Magno e non parla di influssi tomistici, a meno di non considerare Alberto Magno come primo tomista:

Le facultà psichiche assumono forma sensibile, gl'intimi processi escono fuori simboleggiati, e quindi orde di spiriti e di spiritelli che vengono, vanno, fuggono, ora lieti e ora smarriti, ora apportatori di beatitudine e ora forieri di morte. (...) E bastano soltanto che questi considerassero in sè i diversi effetti di amore con in mano il trattato – mettiamo – di Alberto Magno *De spiritu et respiratione*, perché il mondo dello spirito, che filosoficamente è ivi considerato come il «vehiculum vitae proprium», che è un «compositum corpus ex elementis, habens formam aeris», che «oritur totus a corde» e che dal cuore tende «sursum et deorsum in omnem corporis situm et positionem», dando vita e moto ad ogni membro, il quale senza di esso rimarrebbe «stupidum et insensibile et immobile», determinandosi e specificandosi, nel cervello e nel fegato come lo è nel cuore, con la triplice denominazione generale di spirito vitale, animale e naturale e quindi prendendo altri nomi particolari e corrispondenti ai nomi di tutti gli altri organi diversi da esso animati.<sup>46</sup>

Melodia non segue però quest'indicazione e dà nel suo commento piuttosto un panorama sulla ricerca attuale senza esprimere una preferenza, se non quella sopra accennata per la lettura poetica.

Dopo l'edizione di Barbi, filologicamente determinante ma scar-

<sup>45</sup> M. FAURIEL, *Dante et les origines de la langue et de la littérature italiennes*, vol. I, Paris 1856, p. 354.

<sup>46</sup> L. AZZOLINA, *Il Dolce Stil Novo*, Palermo 1903, pp. 124, 125.

samente commentata, Federzoni ristampa nel 1910 la *Vita nuova* con le note di Carducci,<sup>47</sup> dove si trova un'indicazione generale verso i fondamenti aristotelici e l'interpretazione scolastica della teoria degli *spiritus*. È nello stesso anno che esce il saggio di Flamini nel quale la dipendenza diretta di Dante del testo albertiano *De spiritu et respiratione* viene dichiarata. Flamini non è il primo che sottolinea il legame tra gli Spiriti della *Vita nuova* e il *De spiritu et respiratione*: già Azzolina aveva ipotizzato cautamente questo riferimento. Flamini apre il suo saggio alludendo a una ricerca su Cecco d'Ascoli, nella quale l'autore Boffito indica lo *Speculum maius* di Vincent de Beauvais come fonte di un passo analogo ugualmente basato sulla distinzione tra Spiriti.<sup>48</sup> Con

<sup>47</sup> G. CARDUCCI e G. FEDERZONI, *Vita nuova*, Bologna 1910, p. 6: «Giova forse avvertire qui subito che Dante, secondo Aristotile e l'interpretazione della scolastica, poneva la triplice anima, vegetativa, sensitiva ed intellettuale. Queste tre anime del resto non erano che tre modi o categorie delle operazioni dell'anima; le quali si van man mano svolgendo l'una sopra dell'altra: e queste tre operazioni o potenze sono *infra se* di guisa che l'una è fondamento dell'altra, la vegetativa della sensitiva, e questa della intellettuale».

<sup>48</sup> F. FLAMINI, *op. cit.*, p. 168: «Sette anni or sono, il Boffito, a proposito d'un passo del commento di Cecco d'Ascoli all'Alcabizio, in cui s'accenna allo spirito vitale che, pervenendo al cervello, si fa animale, e pervenendo al fegato, naturale, esprimeva l'avviso che siffatta tripartizione dello spirito dovesse essere al tempo di Dante 'una nozione elementare'; e citava lo *Speculum maius* del Bellovacense, dove si fa menzione dei tre spiriti, naturale, vitale ed animale – generatisi rispettivamente nel fegato, nel cuore e nel cervello – dai quali prendono il nome le tre forze o virtù dell'anima». Boffito si riferisce probabilmente al seguente passo di VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius*, II, XII 47, Duaci, ex officina typographica Baltazaris Belieri, 1624 (rist. Graz 1965), col. 1199: «Dico ergo spiritus esse tres. Primus est naturalis, secundus vitalis, tertius animalis. *Naturalis* in hepate generatur, et ab eo per venas non pulsantes in omne corpus mittitur, virtutem que naturalem constituit, et eius bene format actiones, ac perficit. Huiusmodi autem generatio fit ex meliori sanguine, qui est in hepate, scilicet, claro, subtili mundo, ac puro; cui nullus aliorum miscetur humorum, vel superfluitas; eiusque digestio est in ultimo devocionis. *Vitalis* in corde generatur, à quo per venas pulsantes in omnia corporis membra mittitur, vitalemque virtutem confortat atque custodit, et eius habitudines informat ac perficit. Huius generatio fit ex subtili vapore sanguinis clari ac mundi, et ex aere respirationem inducto. *Animalis* autem in ventriculis cerebri generatur, ac per nervos ad omne corpus mittitur, animale que constituit virtutem, ac solidat, et in habitudine sua conservat. Huius generatio ex vitali spiri-

veemenza Flamini respinge questo legame e le indicazioni del Carducci. Benché fosse difficile escludere la consultazione di un'enciclopedia e il riferimento all'opera pseudo-ugoniana, queste indicazioni non risponderebbero alle esigenze della teoria degli Spiriti della *Vita nuova*. Lo *Speculum maius* presenterebbe soltanto una divisione elementare che non soddisferebbe la complessità della teoria dantesca, mentre il *De anima* ugoniano secondo Flamini, non indicherebbe un trattato interessante per Dante.<sup>49</sup> Precisa Flamini che l'autore del trattato *De spiritu et anima*, il secondo libro dell'opera pseudo-ugoniana *De anima*, non parla di tre *spiritus*, ma di tre virtù dell'anima. Chiede allora Flamini: perché non considerare l'opera che Dante sicuramente ha letto, le *Parva naturalia* di Aristotele? Siccome Dante le cita più volte nel *Convivio* potrebbe aver letto anche il *De spiritu et respiratione*.

Il trattato *De spiritu et respiratione* fa parte dei commenti ai *Parva naturalia*, per la datazione dei quali Sturlese indica come termine *post quem* l'anno 1257.<sup>50</sup> Il testo è trasmesso in 43 manoscritti, dai quali Fauser identifica sei manoscritti duecenteschi e altri tre manoscritti redatti nel periodo tra fine Duecento e inizio Trecento.<sup>51</sup> Per la ricostruzione

tu fit, qui à corde per duas venas pulsantes ad cerebrum ascendit».

<sup>49</sup> F. FLAMINI, *op. cit.*, pp. 170, 171: «Come si vede, qui non si parla propriamente dei tre spiriti; bensì delle tre forze o virtù dell'anima che da quelli prendono il nome: siamo più nel campo della metafisica, che non in quello della fisica, o, per esprimerci secondo l'uso dei moderni, della fisiologia».

<sup>50</sup> L. STURLESE, *Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen*, in ID., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, München 1993, p. 335. Sul *De spiritu et respiratione* cf. E. BERTOLA, *La dottrina dello spirito in Alberto Magno*, «Sophia», XIX (1951), pp. 306-12; ID., *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello spirito*, «Sophia», XXVI (1958), pp. 48-61; G. KLIER, *Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2002, Diss. Essen 2002 («Sudhoffs Archiv Beihefte», 50). Per la teoria degli *spiritus* in Aristotele cf. il riassunto di W. WIERSMA, *Die aristotelische Lehre vom 'Pneuma'*, «Mnemosyne», XI (1943), pp. 102-07.

<sup>51</sup> Si tratta dei manoscritti: 1. Lilienfeld, StB 205 (83vb-93ra); 2. Milano Ambr., H 129 inf (60va-68vb); 3. Monaco BSB, Clm 8001 (75rb-84rb); 4. Oxford Bodl., *Laud. misc.* 628 (182vb-91vb); 5. Pommersfelden Gräfllich Schönbornsche Sammlung, B 103 (113va-21va); 6. Troyes, BM 884 (82ra-88va); 7. Uppsala, UB C. 647 (64r-86r); 8. BAV, *Vat. Lat.* 718 (112ra-19rb); 9. BAV, *Vat. Lat.* 4863 (25ra-

del possibile accesso di Dante al testo del *De spiritu et respiratione* l'indicazione dei manoscritti conservati fino a oggi non può certamente essere considerata determinante. Benché gli studi sulle biblioteche trecentesche fiorentine possano attestare la presenza delle opere di Tommaso d'Aquino, la ricostruzione e divulgazione del pensiero albertiano nell'Italia trecentesca per la maggior parte dei casi non è fondata su ricerche di storia della trasmissione.<sup>52</sup> Anche Nardi, cercando di garantire la conoscenza di Dante degli scritti di Alberto Magno, riteneva che alcune delle opere albertiane citate direttamente da Dante, il *De natura loci* e il *De intellectu*, fossero spesso trasmesse con altri commenti ai *Parva naturalia*.<sup>53</sup> Nel catalogo dei manoscritti albertiani che raccoglie oltre duemila manoscritti, soltanto cinque manoscritti trasmettono questi testi insieme.<sup>54</sup> Nessuno dei manoscritti albertiani trecenteschi con-

27vb).

<sup>52</sup> G. BRUNETTI e S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, «Studi (Testi) ital.», VI (2000), pp. 21-57; C.T. DAVIS, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, «Proc. American Philos. Soc.», CVII, 5 (1963), pp. 399-414; G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella*, «Mem. domenicane», XI (1980), pp. 325-470; A. PETRUCCI, *Le biblioteche antiche*, in *Letteratura italiana. Produzione e consumo*, a c. di A. ASOR ROSA, Torino 1983, pp. 527-54. Si tratta del manoscritto BML, *Plut.* XXXIX dext. 10 (*terminus post quem* 1297/98), che comprende i commenti all'*Ethica Nicomachea*, al *Liber de Causis* e al *De anima*.

<sup>53</sup> B. NARDI, *op. cit.*, p. 70: «Ora tutti questi trattati, tranne quello *Della meteora*, nei manoscritti del tempo, si trovavano quasi sempre riuniti in un unico volume, che corrisponde, su per giù, al tomo quinto delle opere complete nell'edizione dello Jammy, e al tomo nono nell'edizione del Borgnet; e insieme con essi si trovavano raccolti i commenti ai *Parva naturalia* d'Aristotele, ed altre dissertazioni, che Dante, come appare dai luoghi qui sotto confrontati, mostra di aver letto, sebbene non le citi».

<sup>54</sup> W. FAUSER, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, Teil I, *Die echten Werke*. Codices manuscripti operum Alberti Magni, Aschendorff 1982; ID., *Albertus-Magnus-Handschriften*. 1. *Fortsetzung*, «B. Philos. médiev.», XXIV (1982), pp. 115-19; ID., *Albertus-Magnus-Handschriften*. 2. *Fortsetzung*, *ibid.*, XXV (1983), pp. 100-20; ID., *Albertus-Magnus-Handschriften*. 3. *Fortsetzung*, *ibid.*, XXVI (1984), pp. 127-51; ID., *Albertus-Magnus-Handschriften*. 4. *Fortsetzung*, *ibid.*, XXVII (1985), pp. 110-51. Si tratta dei manoscritti Monaco BSB, *Clm* 8001; Oxford Bodl., *Laud. misc.* 628; Oxford, *Magdalen Coll.* 174; Pommersfelden Gräfl. Schönborns., B 103 e *Vat. Lat.* 718.

servati a Firenze trasmette un testo rilevante per la teoria degli Spiriti o la teoria della percezione come il commento al *De spiritu et respiratione* o al *De memoria et reminiscentia*.<sup>55</sup> Per i tre manoscritti conservati in Italia che trasmettono il testo del *De spiritu et respiratione*,<sup>56</sup> la questione della provenienza non è stata chiarita fino in fondo, perciò un accesso al testo da parte di Dante non può essere del tutto escluso. Per quanto riguarda però l'indicazione di Alberto Magno come fonte per gli Spiriti del primo capitolo della *Vita nuova* bisogna dimostrare una forte e inequivocabile analogia. Flamini infatti considera questa

la rispondenza della dottrina a cui mostra d'attenersi l'Alighieri in riguardo ai tre spiriti e alla loro funzione, con quella esposta largamente da Alberto Magno nell'apposito trattatello, (...) così perfetta, che non mi sembra affatto imprudente l'asserverare, che proprio questo passo, a preferenza di qualsiasi altro, debba d'ora innanzi venire addotto dai commentatori della *Vita nuova* a illustrazione delle surriferite parole del poeta.<sup>57</sup>

Dell'edizione lionese del 1651 Flamini cita i seguenti passi dal *De spiritu et respiratione*:

Spiritus vitalis (...) secundum omnes philosophos a corde oritur (...), et per arterias pulsando per totum corpus dirigitur a sinistro cordis. (...) Animalis spiritus (...) licet exeat a corde, evolat in vacuitatem cellularum cerebri, et ex illis dirigitur in nervos concavos qui a sensus communis organo ad sensus proprios diriguntur; quorum tamen nervi illi qui optici sive visivi dicuntur, et maiores et magis sunt concavi et plus capiunt de spiritu, et puriorem et lucidiorem, qui solus elevatus, colligunt. (...) Spiritus naturalis qui per nutrimentorum spirat regionem, et nutrimento et digestionem deservit. (...) Anima nutritivae instrumentum est spiritus ille; cuius signum expressum est quod non tantum unum operatur, sed multa, nutrimentum vertendo

<sup>55</sup> I testi trasmessi nei ms. BML, *S. Croce*, Plut. 27 dext. 9; Laur., *Asb.* 1557; BNCf, II, I, 117; BNCf, *Conv. Soppr.* B. 3. 18, *Conv. Soppr.* A. 5. 2769 e *Conv. Soppr.* G. V 347 sono il *Mineralia* (due volte), *De quattuor coaequaevis*, *Ethica*, *De morte et vita*, *De iuventute et senectute*, *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*.

<sup>56</sup> Ms. Ambr. H 129 inf. (60 Va-68 Vb), Vat. Lat. 718 (112Ra-19Rb) e Vat. Lat. 4863 (25Ra-27Vb).

<sup>57</sup> F. FLAMINI, *op. cit.*, p. 174.

et augmentando et huiusmodi multa.<sup>58</sup>

Mentre Flamini mette in parallelo soltanto questi due passi, McKenzie legge tutto il passo alla luce della teoria degli *spiritus*, interpretando i 'polsi' come arterie e gli 'Spiriti sensitivi' non come sensi o personificazione della facoltà visiva ma come emanazioni dello *spiritus animalis*, che serve in quell'opera come medio dei sensi come l'occhio nella *Vita nuova*.<sup>59</sup> Benché sia stato poco accolto nelle edizioni di Guerri, De Benedetto, Barbi e Rizzo, questo riferimento ad Alberto Magno

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 173. ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu et respiratione*, Lyon, Claudii Prost, 1651, V, pp. 139-59; ed. Borgnet, vol. IX, Paris 1890, pp. 213-51, p. 235: «Spiritus vero vitalis secundum omnes Philosophos a corde oritur, et per arterias pulsando per totum corpus dirigitur a sinistro cordis»; p. 236: «Animalis autem spiritus prout omnes testantur concorditer auctores, plus accedit ad opera animae secundum suam animam sibi convenientem, quam aliquis aliorum. Hic enim licet exeat a corde, evolat in vacuitatem cellularum cerebri, et ex illis dirigitur in nervos concavos qui a sensus communis organo ad sensus proprios diriguntur; quorum tamen nervi illi qui optici sive visivi dicuntur, et maiores et magis sunt concavi et plus capiunt de spiritu, et puriorem et lucidiorem, qui solus elevatus, colligunt»; p. 234: «Dubitabit autem forte aliquis, quare nominetur *spiritus naturalis* qui per nutrimentorum spirat regionem, et nutrimento et digestionis deservit. Adhuc autem quare spiritus ille non discurrit in arteriis sicut spiritus vitalis, et ad quid sit necessarius spiritus ille. Si enim naturalem vocant, quia naturae sit instrumentum, non videbitur esse verum: quia non naturae, sed animae nutritivae instrumentum est spiritus ille: cuius signum expressum est quod non tantum unum operatur, sed multa, nutrimentum vertendo et augmentando et huiusmodi multa quae sunt digerere, attrahere, expellere, retinere, vivere, de quibus alibi dictum est».

<sup>59</sup> K. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 75, «An intermediary, a sort of fluid substance, has assumed to exist between the soul and the body, partaking of the nature of both and unable to exist without them; this intermediary substance was supposed to have actual physical existence, and was called *spiritus* o *spirito*. By means of it the soul governed the organs of the body (*vis* or *virtus*), and the instruments by which this power is exercised (*spiritus*). The soul of man is single, but has three forms: vegetative, sensitive, rational: so also the spiritus is single, and has three forms or manifestations: originating in the heart as the 'vital' spirit (*spiritus vitalis secundum omnes philosophos a corde oritur*, Alb. Mag., l.c.) it becomes 'natural' in the liver, and 'animal' (belonging to the mind, *anima*) in the brain».

ha avuto un notevole successo con le riprese di Gorni e l'asserzione di De Robertis, che «è stato dimostrato, testi alla mano, che la distinzione e la definizione dei tre spiriti, vitale, animale e naturale, e dei loro rispettivi organi o 'dimore' discende dal trattato II del libro I del *De spiritu et respiratione* di Alberto Magno». <sup>60</sup>

Il commento al *De spiritu et respiratione* si compone di due libri dei quali il primo comprende una trattazione dossologica delle varie definizioni del *spiritus secundum se* (primo trattato, capp. 1-10) e la distinzione dei vari tipi di *spiritus* (secondo trattato, cap. 1-6), mentre il secondo libro chiarisce il ruolo che lo *spiritus* prende nelle facoltà legate ai processi respiratori. Alberto apre la discussione sugli *spiritus* con l'asserzione che ci sono tanti esseri viventi che possiedono la possibilità di spostamento ma non respirano, ma non esiste nessun essere vivente che respira e non si può muovere e spostare. Con questa osservazione empirica Alberto Magno introduce alla discussione sul rapporto tra anima e corpo, trattando della prima *operatio animae* che è la vitalizzazione. Lo *spiritus* è il veicolo della vitalizzazione e del mantenimento del corpo essendo strumento delle attività comuni del corpo e dell'anima, che viene definita come «perfectio corporis physici potentia habentis vitam». <sup>61</sup> Alberto Magno presenta qui le diverse distinzioni delle attività dello *spiritus* secondo la storia della filosofia e riferisce, come quinto e ultimo punto, che è improprio parlare di attività degli *spiritus*, ma che l'attività è dell'anima ed è soltanto recepita e patita dagli *spiritus* che l'uniscono con il corpo. <sup>62</sup> Il problema della percezione tocca un punto delicato del rapporto tra anima e corpo, perché pone la domanda di come l'anima (razionale), che è immortale, può recepire qualche cosa che è legato al tempo come le *sensibilia*. Se la percezione avviene attraverso degli intermediari, gli *spiritus*, questi intermediari sono corporali o incorporali e come possono essere veicoli se non si muovono, cioè se sono incorporali? Alberto si concentra nella sua analisi delle *auctoritates* su questo rapporto tra anima, corpo e *spiritus* e conclude dando una definizione dello *spiritus*: «Dicamus igitur spiritum vivorum esse compositum corpus ex elementis, habens formam aeris, animae organice deserviens ad

<sup>60</sup> D. DE ROBERTIS, *Il libro della «Vita nuova»*, cit., p. 32.

<sup>61</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu et respiratione* I 1, p. 213a-b.

<sup>62</sup> *Ibid.*, I 1, 1, p. 215a.

omnes vitae actus». <sup>63</sup> Lo *spiritus* è uno strumento dell'anima come il martello è uno strumento per il fabbro che grazie alla sua arte può dare molteplici forme al ferro, così l'anima è unita allo *spiritus* che opera in molteplici forme. Lo *spiritus* è unito all'anima allora non in quanto è ontologicamente intermediario e mediatore tra essa e il corpo, ma soltanto grazie alla sua attività determinata dalle operazioni dell'anima. <sup>64</sup> Grazie a questa sua distinzione formale dall'anima è in grado di compiere diverse operazioni. 'Formale', spiega Alberto Magno, significa in questo contesto che lo *spiritus* partendo dal cuore porta le forme (delle attività) agli altri organi, nel cervello per esempio accoglie la forma dei sensi e del moto mentre nel fegato prende la forma delle virtù naturali. <sup>65</sup> Alberto Magno distingue poi a seconda della sua attività lo *spiritus radicalis* responsabile per la generazione (I I 5), lo *spiritus vitalis* che opera per il mantenimento in vita del corpo (I I 6), lo *spiritus naturalis* che si occupa del nutrimento (I I 7), e lo *spiritus animalis*, prima di dedicarsi nel secondo trattato più specificamente della domanda «utrum sit unus spiritus naturalis, vitalis, et animalis, aut diversi?». <sup>66</sup> I suoi riferimenti in questa ricerca sono Socrate, Platone, Galeno, «Alessandro», <sup>67</sup> Avicenna e Averroè. Trascurerò le sue critiche delle varie teorie degli *spiritus* per sottolineare soltanto la corrispondenza o distinzione tra gli Spiriti presentati da Dante e la teoria degli *spiritus* di Alberto Magno in modo sintetico. Lo *spiritus vitalis* dal quale Dante dice nella *Vita nuova* che ha luogo nella «secretissima camera del cuore» e che «apparìa ne li menomi polsi» viene descritto da Alberto Magno come «particula» di un corpo animato, <sup>68</sup> che fa quasi parte del sangue. <sup>69</sup> Alberto Magno indica come luogo la camera sinistra del cuore, dalla quale partono le

<sup>63</sup> *Ibid.*, I I, 4, p. 219b.

<sup>64</sup> *Ibid.*, I I, 4, p. 220a-b.

<sup>65</sup> Cf. anche *ibid.*, I I, 10, p. 229b e I 2, 1, p. 233b.

<sup>66</sup> *Ibid.*, I II 1, p. 231a.

<sup>67</sup> Probabilmente riteneva l'intestataro del testo *De motu cordis* di Alfred Angelicus come autore.

<sup>68</sup> *Ibid.*, I I, 9, p. 228a.

<sup>69</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, ed. Borgnet, vol. XI, Paris 1891, XIII 9, p. 243, 11-23. Nelle piante e negli animali che non hanno una circolazione sanguigna invece lo *spiritus vitalis* sta nell'organo che maggiormente mantiene l'essere in vita.

arterie dalle quali lo *spiritus* raggiunge tutte le altre parti del corpo.<sup>70</sup> L'indicazione della «camera secretissima» corrisponderebbe allora alla camera posteriore del cuore. Dante indica inoltre che lo Spirito della Vita trema e trasmette questo tremolio attraverso le arterie. Benché Alberto Magno non parli di un 'tremare' tratta però in un passo della trasmissione della sensazione e del movimento, dicendo:

Cum enim illud organum quasi pro anima habeat virtutem sensitivam vel motivam cum movet organum suum instrumentum, hoc est, spiritum vivificum a corde sibi directum, movebit ipsum ad formam sensus et motus et ille diffusus in nervos sensibiles et motivos concavos, perficit sensum et motum, sicut patet in exemplo quod saepe induximus de fabbro et martello.<sup>71</sup>

Anche la descrizione dello *spiritus naturalis* corrisponde alla rappresentazione che Dante ne dà nella *Vita nuova*, localizzandolo «in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro». Alberto Magno sottolineando che lo *spiritus naturalis* si chiama *naturalis* perché indirizzato verso i *naturalia*, non perché servisse la natura, indica il suo luogo nel cuore, dal quale trasporta i cibi allo stomaco e al fegato dove vengono purificati. Lo Spirito animale di Dante, «lo quale dimora ne l'alta camera» ed è direttamente coinvolto nell'atto della percezione anche da Alberto Magno, è caratterizzato come responsabile per la trasmissione e mediazione tra i sensi e l'anima. «Sentire autem et imaginari et memoriari et intellegere animae vocantur opera: et ideo vires illae et spiritus animales vocantur».<sup>72</sup> La funzione dello *spiritus animalis* è di trasmettere le impronte sensibili trasformate in *intentiones* e *imagines* dall'organo del senso alle tre o cinque cave del cervello, che sono sede delle facoltà intellettive. Nella parte anteriore si trova la facoltà dell'intelletto, nella camera media si trova l'immaginazione, mentre la memoria e la reminiscenza sono situate nella camera posteriore.<sup>73</sup> Alberto Magno non dà una spiegazione dettagliata del processo della percezione nel *De spiritu*

<sup>70</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu et respiratione* I 2, 3, p. 235b.

<sup>71</sup> *Ibid.*, I 2, 3, p. 236a.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II 4, p. 237a.

<sup>73</sup> Cf. COSTA BEN LUCA, *De differentia anima et spiritus*, hrsg. von C.S. BARACH, Innsbruck 1878, pp. 124-27, per il quale Alberto Magno si basa nel *De spiritu et respiratione* I 2, 5, pp. 236b-37a.

*et respiratione*. Per dimostrare o confutare se questo testo sia la fonte per gli Spiriti della *Vita nuova* bisogna allora evidenziare tre punti della teoria della percezione che si trova nelle altre opere di Alberto Magno, specialmente nella *Summa de creaturis* e nei commenti al *De anima* e al *De sensu et sensato*. Visto che Dante non fa soltanto parlare gli Spiriti ma li fa commentare la vista di Beatrice, vorrei prima esaminare se per Alberto Magno la percezione è una facoltà passiva o attiva legata alla facoltà di giudizio. Dante fa reagire immediatamente gli Spiriti a ciò che hanno visto con un'espressione verbale. Sembra perciò che nella «teoria dantesca» le forme sensibili siano state immediatamente astratte come *imagines* verbali. Si pone allora la seconda domanda: come il percepito è presente nel medio. E infine bisogna verificare come l'impronta del sensibile è trasportata grazie al medio e come il medio modifica il percepito, trasformando immagini in parole.

Per quel che riguarda il primo punto della passività o attività della percezione, occorre sottolineare la tripartizione del processo della percezione che Alberto descrive in analogia al processo cognitivo. Il primo grado di cognizione, la cognizione di un bambino, corrisponde alla relazione tra la *vis animae* e l'organo e riguarda le possibilità naturali di percepire. Il secondo grado della cognizione, la cognizione di un discepolo, è analogo al funzionamento corretto e alla disposizione dell'organo di recepire, la «*dispositio fit per spiritum animale et calorem naturalem et harmoniam organi*». <sup>74</sup> Il terzo grado di percezione che assomiglia al grado di conoscenza di un sapiente come potenza completa per atto, si compie nell'impronta della forma o specie sensibile. <sup>75</sup> Grazie a questa analogia Alberto Magno definisce la percezione come facoltà sia attiva sia passiva. È attraverso il compimento del senso in atto che esso giudica e agisce grazie alle specie sensibili. Alberto nomina questa potenza del senso come «*judicare et nuntiare de ipsa*». <sup>76</sup> Benché il giudizio dato

<sup>74</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. Colon., vol. XXVII, 2, Münster 2009, II 34, p. 295b.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 295b-296a.

<sup>76</sup> *Ibid.*, II 34, p. 296a e Alberto Magno segue la duplice definizione della percezione come patire, ricezione attraverso gli sensi, e agire con il movimento delle forme sensibili recepite da Aristotele, cf. ARISTOTELE, *De anima*, B 5, 417a 9-17 e ALBERTUS MAGNUS, *De anima* II 3, 1, ed. Colon., vol. VII, 1, Münster 1968, pp. 97, 98.

dagli Spiriti nella *Vita nuova* rientri allora perfettamente nella teoria degli *spiritus* di Alberto Magno, non si trova nella fonte indicata dai dantisti, ma nei commenti ai trattati aristotelici *De sensu et sensato* e *De anima*.

Per quanto riguarda la seconda questione della presenza del percepito nello *spiritus*, Alberto Magno, seguendo la triplice distinzione aristotelica del modo di percepire, indica nel *De homine* che bisogna distinguere se l'oggetto di percezione viene percepito attraverso un medio esterno o interno, perché cambia lo stato ontologico del sensibile in relazione al senso che lo percepisce. Se l'oggetto è trasmesso attraverso un medio esterno, come nella vista, l'udito e l'olfatto, allora è presente in modo materiale nell'oggetto, in modo sensibile nel medio e nella facoltà sensibile in modo spirituale. Se invece è trasmesso grazie a un medio interno, come per il gusto e il tatto, allora è presente in modo spirituale nel medio e nella facoltà sensibile.<sup>77</sup> Più specificamente dice che la percezione delle forme sensibili, che vengono recepite nel senso come *intentiones spirituales*, avviene in quattro passi: innanzitutto la *vis apprehensiva* distingue la forma dalla materia (ma non dalla sua presenza e dalle sue appendici) e l'astrae. In un secondo passo la *potentia imaginativa* separa la forma dalla materia e dalla presenza della materia. La forma rimane però legata alle appendici e alle condizioni della materia. Il terzo grado consiste nella percezione delle *intentiones*, che poi vengono trasmesse come *quidditates denudates* senza appendici materiali all'intelletto.<sup>78</sup> L'astrazione non avviene allora immediatamente come sembra nella rappresentazione nella *Vita nuova*, se non si vuole prendere la divisione delle frasi pronunciate dagli Spiriti in quattro parti come indizio per la divisione della percezione in quattro gradi.

Il terzo punto sulla trasmissione del percepito è trattato sia nel *De homine* sia nel commento al *De anima* con riferimento alle metafore aristoteliche per spiegare questo fenomeno. Come la ceralacca non accoglie il materiale dell'anello, ma solo la sua forma, così il senso trasmette solo la forma delle *sensibilia*<sup>79</sup> e nello stesso tempo la trasmissione at-

<sup>77</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De homine* II 34, pp. 297a-301a.

<sup>78</sup> ID., *De anima* II 3, 4, pp. 101, 102 e *De homine* II 42, pp. 360, 361.

<sup>79</sup> *Ibid.*, II 34, p. 301a: «sicut cera recipit figura annuli sine materia annuli, quae est ferrum, vel aurum, et sicut cera recipit figuram sigilli sine materia sigilli. Et hoc etiam probatur per rationem: materia enim coloris res colorata est,

traverso gli *spiritus* avverrebbe come la riflessione di uno specchio, che ancora meno accoglie un'impronta materiale, o assomiglia ai gradi della conoscenza illustrati con l'immagine della scala aurea. Alberto Magno non specifica nel contesto della teoria degli *spiritus* in che modo avviene la trasmissione dell'impronta sensibile e se essa viene ulteriormente modificata. Gli scritti sulla teoria della memoria invece possono dare maggiori informazioni a questo riguardo.

*Nuova lettura della memoria e spiritus.*

La duplice definizione della memoria come «thesaurum formarum sensibilis» e come «thesaurum formarum intelligibilis» determina la trattazione sulla memoria dall'approccio psico-fisiologico come lo troviamo nei commenti alla *Parva naturalia*, mentre negli scritti di filosofia morale Alberto Magno ci presenta un concetto di memoria più vicino alla nostra indagine.<sup>80</sup> Nell'*Ad Herennium* si trova una descrizio-

non lapis, vel equus: quae res non recipiuntur in oculo, licet specie coloris equi vel lapidis in oculo recipantur. Et similiter est in aliis sensibus».

<sup>80</sup> Il trattato *De Bono*, probabilmente redatto attorno all'anno 1246, può essere contato tra gli scritti etici di Alberto Magno, oltre alle due opere sistematiche sull'etica, il commento all'*Ethica Nicomachea* e il *Super Ethica*, e l'opera indipendente *De natura boni*. Nel *De Bono* Alberto Magno tratta delle quattro virtù cardinali *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia* e *prudentia*: seguendo la strutturazione di Cicerone, Alberto associa il potere della reminiscenza alla prudenza. L'esposizione sulla memoria e l'*ars memorandi* non fanno allora parte di ricerche retoriche, ma si inseriscono in una indagine sulla prudenza. La memoria come deposito di esperienze passate aiuta ad agire prudentemente anche nel futuro e l'accesso alle cose depositate nella memoria si basa sull'insegnamento dei *loci* e *imagines* dell'*ars memorandi*. Alberto Magno tratta della memoria anche nei commenti alle opere aristoteliche *De memoria et reminiscencia*, *De anima*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia* e *De animalibus* oltre che nella seconda parte della *Summa de creaturis*, nel *De homine* e dà una definizione teologica nei trattati *De resurrectione*, *De IV coaequaevis*, *Super Sententiarum I*, *Summa theologiae*. Si può osservare che Alberto Magno definisce la memoria diversamente secondo il punto d'approccio della sua indagine, perciò non si può sostenere la tesi che Alberto Magno avesse un concetto duplice della memoria e che stesse cercando di armonizzare questi due concetti attribuendola sia all'anima *sensibilis* sia all'anima *rationalis*. Alberto

ne dell'edificio della memoria e come esso sarà riempito dai *loci* e *imagines*, che servono sia al ricordo delle parole sia a quello delle cose.<sup>81</sup> Così Alberto Magno nel *De Bono* cita il *Ad Herennium* per i particolari dei *loci* e delle *imagines* e scrive:

Et dicit, quid vocat locos, sic: «Locos appellamus eos qui breviter, perfecte, insigniter aut natura aut manu sunt absoluti, ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt. Imagines autem sunt formae quaedam et notae et simulacra eius rei quam meminisse volumus, quod genus equi, leonis, aquilae» et huiusmodi quaeratur.<sup>82</sup>

Seguendo l'esposizione della *Rethorica secunda*, cioè il *Ad Herennium*, sulla disposizione e le qualità dei *loci*, Alberto Magno chiede dove e di che genere sono questi luoghi.<sup>83</sup> Anzitutto enumera cinque regole secondo le quali si dovrebbero scegliere i *loci*. Dovrebbero essere dei luoghi calmi, che non si rassomigliano troppo tra di loro e non sono né troppo piccoli né troppo grandi, né sono troppo chiari o troppo scuri, e finalmente dovrebbero essere di una distanza di almeno 30 piedi l'uno dall'altro.<sup>84</sup> Conclude con queste regole, prese dalla *Rethorica secunda*,

Magno sa della duplicità del concetto della memoria come «thesaurum formarum sensibilis» e «thesaurum formarum intellegibilis», non cerca però di armonizzare questi concetti, ma mette in rilievo le differenze nell'approccio come spiega nella *Metaphysica* XI 3, 7, ed. Colon., vol. XVI, 2, Münster 1964, p. 542, 25-29: «Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundatur super revelationem et inspirationem et non super rationem (et ideo de illis in philosophia non possumus disputare)».

<sup>81</sup> PS-CICERONE, *Ad Herennium* III 33: «Quoniam ergo rerum similes imagines esse oportet et ex omnibus verbis nosmet nobis similitudines eligere debemus, duplices igitur similitudines esse debent, unae rerum, alterae verborum». Cf. F. YATES, *L'arte della memoria*, Torino 1972, pp. 8-12.

<sup>82</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono*, ed. Colon., vol. XXVIII, Münster 1951, IV 2, 1, p. 247, 10-19.

<sup>83</sup> Cf. PS-CICERONE, *Ad Herennium* III 32.

<sup>84</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* IV 2, 1, p. 247, 19-56: «Praeterea, quaeritur de praeceptis, quae facit observari circa locos, et sunt in universo quinque. Quorum primum est, quod 'commodius est in derelicta quam in celebri regione locos comparare, propterea quod frequentia et ob ambulatio hominum contur-

che i *loci* che si imprimono nella memoria «as a result of imagination's reception of corporeal forms of sensory impression»<sup>85</sup> sono dei *loca corporalia* e che hanno sede nell'immaginazione.<sup>86</sup> Sempre seguendo Cicerone, Alberto Magno spiega che le *imagines* che si vogliono collocare nei luoghi descritti, devono distinguersi da ciò che vuole essere ricordato, così che evocino parole o cose. La memoria delle parole cerca di ricordare ogni singola parola con un'immagine corrispondente. La memoria delle parole cerca di ricordare ogni singola parola con un'immagine corrispondente. Per memorizzare eventi complessi, per esempio la ricostruzione di delitti, viene creata un'immagine complessa per l'intero concetto o lo scorrere dell'evento e non immagini distinte come nella memorizzazione delle parole.<sup>87</sup> Le *imagines*, riassumendo ancora

bat et infirmat imaginum notas, solitudo vero conservat simulacrorum figuras'. Secundum est, quod 'dissimiles forma atque natura loci comparandi sunt, ut distincte interlucere possint. Nam si quis multa intercolumnia sumpserit, conturbabitur similitudine locorum et ignorabit, quid in quo loco collocavit'. Tertium est, quod in 'modica magnitudine et mediocres locos habere oportet. Nam et praeter modum ampli vagas imagines reddunt et nimis angusti non videntur posse capere imaginum collocationem'. Quartum est, quod 'nec nimis illustres nec vehementer obscuros oportet habere locos, ne aut obcaecentur tenebris imagines aut splendore praefulgeant'. Quintum est, quod 'intervalla locorum mediocria placet esse, fere paulo plus licet pedes tricenum. Nam ut aspectus, ita et cogitatio minus valet, sive nimis procul removeris, sive vehementer prope admoveris'».

<sup>85</sup> J. COLEMAN, *Ancient & medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*, Cambridge 1992, pp. 416-21, in particolare p. 417.

<sup>86</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* IV 2, 2, p. 247, 57-61.

<sup>87</sup> *Ibid.*, IV 2, 2, p. 247, 85-92: «Iuxta hoc etiam ulterius quaeritur de imaginibus in locis dictis collocandis. Dicit enim Tullius, quod duplices debemus habere ad memorandum similitudines, unas rerum, alteras verborum. 'Rerum similitudines exprimuntur, cum summatim ipsorum negotiorum imagines comparamus; verborum similitudines constituuntur, cum uniuscuiusque nominis et vocabuli memoria imagine notatur'». Alberto cita sotto il paragrafo 21 la critica della *Rethorica secunda* contro le mnemotecniche dei Greci riguardo alla memoria delle parole e del memorizzare attraverso le *imagines*, cf. *ibid.*, p. 249, 27-65. Cf. PS-CICERONE, *Ad Herennium* III 38: «Scio plerosque Graecos qui de memoria scripserunt fecisse ut multorum verborum imagines conscriberent, uti qui ediscere vellent paratas haberent, ne quid in quaerendo consumerent operae. Quorum rationem aliquot de causis inprobamus: primum, quod in verborum

la dottrina della *Rethorica secunda*, non dovrebbero assomigliarsi troppo, ma nemmeno dovrebbero essere troppo indefinite. Invece le parole o cose dovrebbero essere personificate con delle *imagines agentes* che preferibilmente sono segnate con degli attributi particolari, accentuando la loro stranezza o crudeltà.<sup>88</sup> La stranezza si imprime più facilmente che l'abituale, perciò, scrive Alberto Magno, i primi *philosophantes* scrivevano delle poesie, perché la narrazione, se è arricchita di particolarità e stranezze, emoziona di più il lettore, come dice anche Aristotele<sup>89</sup>. Di conseguenza la reminiscenza non è possibile senza le *imagines* come medio o supporto del contenuto e come membro unitivo tra le percezioni e il contenuto concettuale della memoria. Per spiegare come queste *imagines* e *loci* dovrebbero essere inseriti nell'edificio della memoria, Alberto Magno cita di nuovo dall'*Ad Herennium*: «quod 'loci ceræ aut cartæ simillimi sunt imagines litteris, dispositio vel collocatio imaginum scripturæ, pronuntiatio autem lectioni'».<sup>90</sup> Memorizzare è

innumerabili multitudine ridiculum sit mille verborum imagines comparare».

<sup>88</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* IV 2, 2, p. 248, 57-69: «Praeterea, Tullius docuit, quales debeamus assumere locos et similiter docet, quales imagines oportet quaerere, scilicet ut 'constituamus quam maxime notat imagines similitudinum, sed non multas nec vagas, sed aliquid agentes imagines ponemus; si egregiam pulchritudinem aut unicam turpitudinem eis attribuemus, si aliquam rem exornabimus, ut si coronis et veste purpurea, quo nobis notior sit similitudo; aut si quam rem deformabimus turpem, ut si cruentam aut caeno oblitam aut rubrica delibutam inducamus, quo magis insignita sit forma, aut si ridiculas res aliquas imaginibus attribuemus. Nam ea res quoque faciet, ut facilius meminisse possimus'». Cf. PS-CICERONE, *Ad Herennium* III 35: «Nam si quas res in vita videmus parva, usitatas, cottidianas, meminisse non solemus, propterea quod nulla nova nec admirabili re commovetur animus; at si quid videmus aut audimus egregie turpe, inhonestum, inusitatum, magnum, incredibile, ridiculum, id diu meminisse consuevimus».

<sup>89</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* IV 2, 2, p. 251, 72-81: «Ad aliud dicendum, quod mirabile plus movet quam consuetum, et ideo cum huiusmodi imagines translationis sint compositae ex miris, plus movent quam propria consueta. Ideo enim primi philosophantes transtulerunt se in poesim, ut dicit Philosophus, quia fabula, cum sit composita ex miris, plus movet. Et hoc patet ex hoc, quod 'ex admirari a primis et a posterioribus tunc et nunc inceptum est philosophari', quia mirum vehementi motu suo facit quaerere, et tunc surgit investigatio et reminiscencia». Cf. ARISTOTELE, *Met.* I 2, 982b 18-19.

<sup>90</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Bono* IV 2, 2, p. 248, 43-46: «Dicit enim Tullius

come scrivere in un libro, i luoghi sono la cera o la carta, sui quali si fissano le *imagines* come lettere, collocandoli come un testo il quale si ricorda leggendo. Tutto questo processo avviene attraverso il medio degli *spiritus* come si chiarisce nella spiegazione della collocazione della memoria, che Dante situava nell'alta camera. Alberto Magno indica che segue Avicenna nella distinzione dei ventricoli del cervello e nella localizzazione delle singole virtù. Nel primo ventricolo del cervello si trovano il *sensus communis*, nella parte anteriore e nella parte posteriore l'immaginazione. Nel ventricolo medio del cervello degli animali hanno luogo la fantasia e il giudizio. Questo ventricolo del cervello umano è chiamato «*rationalis syllogistica*» e lì sono localizzate le virtù cognitive. La memoria e la reminiscenza hanno luogo nel ventricolo posteriore del cervello.<sup>91</sup>

Come *imagines litteris* potrebbero essere considerate le frasi latine degli Spiriti della *Vita nuova* che scrivono nel libro della memoria, così che Dante li può chiamare «dicitore di parole» riferendosi all'atto del memorizzare e «trovatore di parole scritte» nell'atto del ricordare. Dante non soltanto lega il concetto della memoria e reminiscenza all'oralità e alla scritturalità, ma nel proemio dissolve anche le distinzioni nette tra scrittore e lettore con il riferimento alla memoria.

La memoria è coinvolta in due processi, quello del conservare, del trasportare alla memoria, e quello del ricordare, nel quale il contenuto memorizzato viene richiamato. Basandosi sull'autorità di Alfarabi, Alberto Magno descrive l'operazione della memoria nel far presente l'*intentio* dell'oggetto come immagine e nel giudicare questa *intentio*.<sup>92</sup> In primo luogo Alberto nota che tutti i sensi riportano le loro percezioni ad una fonte comune, cioè ogni singolo senso e il movimento sensibile di esso provengono e terminano nel *sensus communis*. Il *sensus communis* corrisponde all'alta camera della quale parla Dante quando dice che

quod 'loci cerae aut cartae simillimi sunt imagines litteris, dispositio vel collocatio imaginum scripturae, pronuntiatio autem lectioni'. PS-CICERONE, *Ad Herennium* III, XVII.

<sup>91</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De homine* 40.4, p. 349.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 40.4, p. 350a: «Et dicit Alpharabius, quod actus virtutis rememorativae est facere praesentari post ejus absentiam intentionem rei ante imaginem, et judicare illam intentionem esse quam prius imaginabatur sensus».

gli spiriti sensitivi portano le loro percezioni all'«alta camera»?<sup>93</sup>

Quia vero etiam experimur iterum apud nos teneri intentiones elicatas, sicut tenentur formae sensatae, et non est ab eadem potentia tenere et agere, sicut dictum est, nec idem tenens est quod tenet formas sensatas et intentiones elicatas ex eis, eo quod alterius gradus abstractionis est intentio et forma (...): ideo coacti sunt invenire virtutem animae, quae tenet intentiones elicatas ab aestimativa virtute; et hanc vocaverunt memoriam.<sup>94</sup>

La collocazione del *sensus communis* è nella parte anteriore del cervello, dove i nervi sensibili dei cinque sensi si uniscono. Viene descritto come luogo umido, che ha la consistenza di midollo osseo. Dietro questo si trova uno spazio di una durezza maggiore, causata dalla pigrizia del cervello: questo è il luogo del deposito (dell'arca) delle forme, che viene chiamato arca formale o immaginativa.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II 4, 7, p. 156, 84-95: «Dicamus igitur, quod in omni natura, quae est pluribus communis, oportet esse unum fontem, ex quo oriatur illa communitas. Sensibilis autem cognitio est communicata quinque sensibus, et ideo oportet esse unum fontem, ex quo omnis sensus oriatur et ad quem omnis motus sensibilibus referatur sicut ad ultimum finem. Et hic fons vocatur sensus communis, qui quaedam habet, in quantum sensus est, et quaedam habet, in quantum communis est; in quantum enim sensus est, habet, quod recipit rerum species sine materia, et tamen praesente materia, quod proprium est omnis sensus». Cf. *ibid.*, II 4, 11, p. 163, 32-47: «Dicimus igitur primo, quod sensus communis est quoddam inseparatum, et indivisibile est iudicium eius et in tempore indivisibili secundum suum subiectum»; *ibid.*, II 4, 11, p. 164, 38-44: «Sic omni eodem modo dicimus sensum communem esse principium omnium sensuum particularium et esse formam, a qua est influentia sensus in omnibus propriis sensibus, et esse unum in substantia et forma sensibilitatis, sed distinctum per hoc quod influit particularibus organis particulares sensus, et prout dirigit sensum huic vel illi proprio organo».

<sup>94</sup> *Ibid.*, II 4, 7, p. 157, 65-73.

<sup>95</sup> *Ibid.*, II 4, 7, p. 158, 10-17: «Sensum igitur communem in anteriori parte cerebri posuerunt in loco, ubi concurrunt nervi sensitivi quinque sensuum sicut in quodam centro, qui locus medullus est et umidus. Post quem locum est durities maior ex frigiditate cerebri proveniens et illum dederunt thesauro formarum, in quo retinentur formae et immobilantur, qui thesaurus imaginativa vel formalis vocatur».

In prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam, quae elicitiva et activa est intentiones, qui memoria vocatur, in posteriori parte cerebri posuerunt, qui locus est siccus propter nervos motivos, qui oriuntur ab ipso.<sup>96</sup>

Sembra che siano gli *spiritus* a portare le immagini (le forme) alla sede della ragione, che poi sceglie le *intentiones* delle forme, che vengono salvate nella camera posteriore del cervello, nella memoria. Alberto indica che si riferisce in questo passo alla teoria dei peripatetici, e infatti guardando al commento di Avicenna al *De anima* si trova il passo corrispondente.<sup>97</sup> Nel capitolo sul *sensus communis* gli *spiritus* vengono descritti come mediatori della ragione, che sceglie dalle forme trasmesse quelle da memorizzare. Alberto Magno descrive l'impressione dei sensi grazie al *phantasma* nel modo seguente:

Manifestum est enim, quoniam hujus aliquid a quo incipiat reflexio, oportet intelligere praesens esse in anima per sensum communem et proprium acceptum. (...) Aliquando enim pictura quae pingitur in anima sensibili per sensum accepta, est passio et qualitas quaedam illius ejusdem partis animae, cujus superius diximus esse memoriam habitum quemdam: factus enim motus sensibilis ad animam, signat unum individuum in quod reflexio fit per memoriae actum.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> *Ibid.*, II 4, 7, p. 158, 17-24.

<sup>97</sup> AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. VAN RIET, vol. V, 1, Louvain, Leiden 1968, I 5, p. 55.

<sup>98</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De memoria et reminiscencia*, ed. BORNET, vol. IX, Paris 1890, I 4, p. 103b. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* II 1, 2, p. 68, 63-68: «Forma enim cum materia numquam coincidit in eandem rem, sicut in artificialibus apparet, ubi tamen forma vicinior est materiae quam in aliis. Non enim quaerimus, si figura est idem cum cera in sigillo, neque universaliter umquam dubitamus, si idem sit acutus et id cuius est actus sicut materiae». Alberto commenta qui l'analogia del sigillo di ARISTOTELE, *De memoria et reminiscencia*, 450a 25-34: «Manifestum enim est quoniam oportet intelligere huiusmodi aliquid fieri per sensum in anima et in parte corporis habentis ipsam ut animalium pictura passio est cuius et habitum dicimus memoriam esse. Factus enim motus unum significat ut figura quaedam vel motus sensibilis, sicut sigillantes anulis. Unde et in his quidem qui in motu multo per passionem aut propter etatem sunt non fit memoria, tamquam in aquam fluentem incidente motu et sigillo».

Alberto Magno utilizza la parola *phantasma* quando si tratta di una osservazione o un *phantasma* particolare; quando si riferisce a qualcos'altro dice immagine o memoria, perché è l'immagine che permette il memorizzare.<sup>99</sup> Esso viene mosso dai sensi esteriori attraverso i sensi interiori nella memoria:

Igitur quando agit in animam motus phantasmatis secundum quod consideratur absolutum per seipsum, sic perficit sensum interiorem animae vel exteriorem. Et hoc modo quando progreditur in potentiis abstrahentibus, tunc egreditur a phantasia sicut intellectus quidam qui ex phantasmate accipitur.<sup>100</sup>

Il *phantasma* viene mosso come contenuto nella memoria e nello stesso tempo esce da essa nell'atto del richiamare il contenuto nella memoria (o meglio nel ricordo).<sup>101</sup>

Riguardo alla domanda sul modo di inserimento delle *imagines*, Alberto scrive nel *De memoria et reminiscentia* che il modo di inserire le *imagines* nella memoria permette anche l'uso della metafora, anzi evoca associazioni metaforiche. Yates legge questo passo alla luce della *Commedia* e lo interpreta come contrasto assoluto del puritanesimo scolastico<sup>102</sup> e anche Coleman commenta l'uso delle *metaphorica*.<sup>103</sup> Benché questa definizione e descrizione delle facoltà della memoria e della reminiscenza potrebbero spiegare l'uso della personificazione degli Spiriti, sembra più probabile che Dante abbia preso queste indicazioni mnemotecniche direttamente dal trattato pseudo-ciceroniano *Ad Herennium* piuttosto che indirettamente da Alberto Magno dov'è inserito

<sup>99</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De memoria et reminiscentia*, I 4, p. 105a-b: «Sic igitur dicimus, quod est phantasmatis considerare quaedam per se sive per considerationem: et est etiam considerare speculationem phantasmatis secundum quod est alterius: et secundum quidem seipsa dicimus ipsam speculationem quandam esse, aut phantasma quoddam. In quantum autem alterius est, tunc dicitur imago aut memoria, quia ut imago perficit memorationem».

<sup>100</sup> *Ibid.*, I 4, p. 105b.

<sup>101</sup> *Ibid.*, I 4, pp. 105b, 106a. Alberto dedica il secondo capitolo a questo movimento cf. II, 1, pp. 107b, 108a; p. 109a; pp. 110a-12a.

<sup>102</sup> F. YATES, *L'arte della memoria*, cit., p. 61.

<sup>103</sup> J. COLEMAN, *Ancient & medieval memories*, cit., p. 417.

per di più in un discorso estraneo al proposito dantesco. L'influsso di Alberto Magno sulla rappresentazione della teoria degli *spiritus* nella *Vita nuova* mi sembra determinante, ma non si può limitare al passo della tripartizione e divisione degli *spiritus*. Come già Flamini annotava è possibile che Dante abbia semplicemente consultato un'opera enciclopedica come lo *Speculum maius* del Bellovacense.

La diffusione delle opere albertiane dovrebbe essere studiata più profondamente per poter effettivamente affermare che le *Parva naturalia*, delle quali anche il *De spiritu et respiratione* fa parte, siano state trasmesse e lette insieme, affermazione che sulla base codicologica non si può sostenere. Una lettura ricercata e dettagliata di vari trattati albertiani, includendo il *De sensu et sensato* e il *De homine* dove Alberto Magno sottolinea che la potenza della facoltà sensitiva in atto è «iudicare et nuntiare de ipsa», potrebbe aver suggerito di qualificare gli Spiriti come commentatori e giudici. Altrimenti si può constatare che Dante riprende una teoria della percezione che è a prima vista fisiologica ma è in realtà una teoria della conoscenza, che trova la sua espressione negli Spiriti. Questi Spiriti assumono da Dante tre funzioni: sono essi che trasformano l'immaginificità in lingua, che parlano, che parlando danno conoscenza. Sono essi che danno a Dante il suo linguaggio, che scrivono nel libro della sua memoria. Né si tratta di una personificazione di una virtù o di un'attività dell'anima, né di un riassunto di una teoria psico-fisiologica, ma piuttosto di una 'citazione poetica' che è posta in un contesto nuovo, quello della metafora del libro e del gioco reciproco della scritturalità (linguisticità) e dell'immaginifico. Nello stesso modo nel quale Dante utilizza metaforicamente dei concetti della filosofia naturale per la datazione dell'inizio dell'azione e per la sequenza temporale degli avvenimenti, così fa uso anche della teoria degli *spiritus* e la modifica secondo le sue esigenze poetiche e poetologiche.

CRISTIANA DI CERBO

LA CATTEDRALE DI NOLA TRA ALTOMEDIOEVO E  
TARDOGOTICO: NUOVE IPOTESI INTERPRETATIVE

A seguito di una pianificata strategia familiare, che sancì l'alleanza tra i monarchi del regno di Sicilia e una delle stirpi baronali più importanti dell'Urbe pontificia, nell'ottobre del 1293, presso la chiesa di San Francesco in Barletta e alla presenza sia di Carlo, principe di Calabria, sia di molti nobili oltremontani fu celebrato il matrimonio tra Romano di Gentile Orsini e Anastasia di Guido di Montfort, consanguinea degli Angiò. Si diede avvio, così, alla meridionalizzazione del prestigioso casato romano, grazie all'acquisizione del feudo di Nola, sito in Terra di Lavoro e poco distante da Napoli.<sup>1</sup>

Una parte della tradizione letteraria riferisce che il conte Niccolò, insieme con il vescovo Francesco Scaccano, commissionò nell'ultimo quarto del Trecento l'edificazione della *ecclesia Nolana*,<sup>2</sup> i cui lavori si protrassero dal 1371 – o 1372 – al 1395.<sup>3</sup> Il tardivo innalzamento fu conseguente a un evento di rilievo capitale nella storia dell'episcopato cittadino: il trasferimento della cattedra del presule dal complesso basilicale di Cimitile (*Coemeterium*) all'interno del perimetro murario

<sup>1</sup> Circa l'acquisizione del feudo e il processo di *renovatio urbis* patrocinato dai conti nolani fin dal primissimo Trecento, mi permetto di rimandare al mio recente contributo C. DI CERBO, *La Nola degli Orsini tra XIII e XIV secolo: topografia, sistema difensivo, castrum e magnificazione della città*, «Arch. stor. Prov. napoletane», CXXXI (2013), pp. 1-28, *ibid.* per la bibliografia.

<sup>2</sup> L. FUSCO, *Cattedrale basilica S. Maria Assunta in Cielo*, con didascalie e ricerca d'archivio di A. SOLPIETRO, Nola 2009, p. 22 n. 1. Per lo studio dettagliato della tradizione letteraria, cf. *inf.*

<sup>3</sup> Nel 1387, il conte destinò la quarta parte delle decime prelevate su frumento, vettovaglie, nocciole e vino greco per la riparazione e l'ampliamento della cattedrale, cf. C. BUONAGURO, *Documenti per la storia di Nola. Secoli XII-XIV*, Salerno 1997, 372 p. 122 (a. 1387); C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile: alla ricerca della prima cattedrale*, «Rass. stor. salernitana», n.s., XXIV, 1 (2007), pp. 25-119, in particolare p. 36.

urbano. Nola annoverava, infatti, come altre città di origine antica,<sup>4</sup> due importanti poli cultuali: uno suburbano, sede del celebre santuario paleocristiano dedicato a san Felice presbitero, sorto su un precedente cimitero romano poco distante dalla città, e l'altro, invece, urbano, connesso al sepolcro dell'omonimo protovescovo e martire.<sup>5</sup> Secondo alcuni, dunque, il polo religioso *extra moenia* svolse il delicato compito di sede vescovile sino alla fine del Trecento.

Tale ricostruzione storica, tuttavia, è apparsa poco convincente, in considerazione tanto delle modalità di accrescimento e riorganizzazione spaziale della città tra XI e XIV secolo, quanto della lacunosa e incerta documentazione erudita, di fatto raccolta attorno a due tesi del tutto divergenti: per alcuni – Ambrogio Leone, Andrea Ferraro e Ferdinando Ughelli – il duomo nolano sorse fin dall'età paleocristiana all'interno del perimetro murario urbano e fu solo rimaneggiato nel tar-

<sup>4</sup> Si pensi, ad esempio, a Metz, nel Midi francese, cf. P. PIVA, *Metz: un gruppo episcopale alla svolta dei tempi (secoli IV-IX)*, «Ant. tardive», 8 (2000), pp. 237-64.

<sup>5</sup> Come ribadito da Piva, «la nuova fondazione che Paolino di Nola (ca 353-431, originario di Bordeaux) configurò a partire dal 395 nel luogo del santuario di san Felice (fine III secolo) a Cimitile, ebbe come conseguenza la composizione di una basilica doppia. Nella prima metà del IV secolo tale santuario era già un luogo venerato, ma l'ex governatore della Campania (battezzato nel 389 e poi vescovo della città) restaurò i preesistenti edifici e aggiunse la *basilica Nova*, nell'intento sia di promuovere ulteriormente il santuario (anche con foresterie per i pellegrini) sia di costituire una sorta di fondazione monastica. Il primo edificio di culto sulla tomba di Felice (tardo-costantiniano, 335-340 ca), all'interno di un cimitero, aveva l'abside a Nord e una triplice arcata all'ingresso, forse verso un vestibolo; nella seconda metà/fine del IV secolo gli fu aggiunta ortogonalmente la *basilica Vetus*, con abside orientata con vano retrostante», cf. P. PIVA, *Un contesto del 'paesaggio' tardo-antico: la «basilica doppia» dalla civitas allo spazio rurale*, in *Il paesaggio nelle scienze umane. Approcci, prospettive e casi di studio*, a c. di A.G. DAL BORGO, D. GAVINELLI, Milano, Udine 2012, pp. 111-51. Per la vita e le opere di Paolino di Nola, cf. P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949; S. PRETE, M.C. CELLETTI, *Paolino, Pontio Meropio Anicio, vescovo di Nola, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X, Città del Vaticano 1968, pp. 156-62; W.H.C. FRENK, *Paolinus of Nola and the last century of the Western Empire*, «J. Roman Stud.», 59 (1969), pp. 1-11; J.T. LIENHARD, *Paolinus of Nola and early western monasticism*, Köln, Bonn 1977.

do Medioevo; per altri, invece – Carlo Guadagni e Gianstefano Remondini – la configurazione episcopale trovò la propria sistemazione *intra moenia* solo in un'epoca, appunto, molto avanzata.

A dirimere tale questione non sono state sinora di conforto né l'indagine documentale né quella archeologica: attenendosi alle fonti medievali, difatti, la storia dell'edificio parrebbe cominciare solo negli ultimi decenni del Trecento, così come non esiste alcun elemento monumentale – o, almeno, non lo si è ancora riscontrato – che possa definirsi assodato, soprattutto in considerazione del rovinoso incendio del febbraio 1861 che impose la pressoché integrale ricostruzione della fabbrica, a quel punto resa mera custode di scarsi e decontestualizzati reperti più antichi, anche piuttosto malmessi.<sup>6</sup>

Gli studi più recenti, tuttavia, ritengono che la presenza vescovile a Cimitile non possa essersi protratta oltre il VI secolo, quando il complesso paolino fu colpito da un'alluvione così disastrosa da renderlo inadatto alla funzione di cattedrale: secondo Letizia Ermini Pani, in particolare, è molto verosimile che proprio in seguito a tale evento si sia decretato e attuato l'inurbamento del Duomo.<sup>7</sup> Riaffrontando il tema, Carlo Ebanista si è soffermato su una lastra con croce gemmata del VII secolo<sup>8</sup> – rinvenuta nell'edificio nolano alla fine dell'Ottocento e poi murata nella parete orientale della cripta<sup>9</sup> (figg. 1, 2) – dichiarando che

<sup>6</sup> S. CARILLO, *La città attorno alla cattedrale. Il restauro del Duomo di Nola e la sua influenza sull'assetto urbano*, Nola 1989; ID., *La ricostruzione del Duomo di Nola: 1861-1909*, in *Tutela e restauro dei monumenti in Campania, 1860-1900*, a c. di G. FIENGO, Napoli 1993, pp. 355-79.

<sup>7</sup> *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata tematica dei seminari di Archeologia cristiana (École française de Rome, 9 mar. 2000), a c. di H. BRANDENBURG, L. ERMINI PANI, con la collaborazione di P.M. BARBINI, Città del Vaticano 2003, in particolare p. 334.

<sup>8</sup> C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 64. La cronologia proposta dallo studioso, superando tutte le dubbie attribuzioni precedenti che oscillavano tra il VI e il X secolo, fissa l'esecuzione della lastra al VII secolo sulla base di un confronto con un fregio analogo proveniente da Aversa, cf. *ibid.*, pp. 96, 97 e bibliografia.

<sup>9</sup> P. TESTINI, *Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)*, «Mél. École franç. Rome. Antiquité», 97 (1985), pp.

«qualora [ne] fosse dimostrata la provenienza dall'*insula episcopalis* di Nola, avremmo la prova dell'esistenza di un edificio di culto paleocristiano ovvero altomedievale». Nell'auspicare, come prima di lui aveva fatto già Pasquale Testini, l'avvio di ricerche archeologiche nell'area del Duomo, lo studioso ricorda quindi le parole del noto archeologo che, in merito, si era domandato se l'eventuale trasferimento da Cimitile fosse da interpretare come «un fatto accidentale» o, piuttosto, come la spia di «un momento connesso con una fase di rifacimento o restauro» di una basilica evidentemente già esistente.<sup>10</sup> Pur dovendosi ancora chiarire i modi e i tempi del rientro *in urbe*, secondo Ebanista esso avvenne «certamente prima del XII secolo e non alla fine del XIV, come sostenuto dagli eruditi del Sei e Settecento», cioè quando, molto probabilmente, «la cattedrale sorgeva a Nola nell'area occupata dall'attuale duomo».<sup>11</sup>

Per cercare, quindi, di destreggiarsi all'interno di una questione tanto complessa, si devono riprendere le descrizioni letterarie, in particolare quelle del XVI e XVIII secolo, integrando i dati ricavabili con il materiale archivistico pervenuto, sebbene piuttosto esiguo.

#### *La tradizione letteraria.*

La prima descrizione del complesso episcopale nolano e della sua cattedrale è contenuta all'interno del *De Nola* di Ambrogio Leone.<sup>12</sup> L'opera, nonostante alcune grossolane imprecisioni, appare di grande interesse per le informazioni contenute circa gli arredi liturgici e a proposito dell'articolazione architettonica della chiesa.

329-71, in particolare pp. 360 e 367; C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 98.

<sup>10</sup> *Ibid.* La responsabile dell'ufficio Beni culturali della diocesi di Nola, Antonia Solpietro, mi ha segnalato che i carotaggi sono stati avviati nella cripta della cattedrale allo scopo di individuarvi sezioni tardoantiche e medievali.

<sup>11</sup> C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 38.

<sup>12</sup> A. LEONE, *De Nola Patria. Opusculum distinctum, plenum, clarum, doctum, pulcrum, verum, gravem, varium et utile*, Venezia, G. Rosso, 1514 (ed. a. c. di A. RUGGIERO, Marigliano 1997).

Il sito appariva ai primi del Cinquecento occupato da più fabbriche: la cattedrale, la basilica dei Santi Apostoli e la chiesa di San Giovanni Battista, confinanti con il retrostante palazzo del vescovo, l'antistante piazza cittadina, e le laterali vie di Portello e Cortefellana, quest'ultima decumano principale (fig. 3).

Il duomo era composto da un corpo longitudinale scandito in tre navate da arcate su pilastri in piperno, innestato tramite un alto transetto su un presbiterio a tre cappelle con abside a emiciclo, di cui la maggiore più ampia delle laterali.<sup>13</sup> Il corpo trasverso comunicava con quello longitudinale tramite tre arcate e le cappelle presbiteriali si trovavano «ciascuna dirimpetto ai singoli archi (...) e ciascuna cappella contiene un altare, ma l'altare della cappella maggiore si eleva di alcuni gradini».<sup>14</sup> In alzato, la nave centrale era divisa in due registri – arcate e sovrastante claristorio con finestre lanceolate – mentre le laterali, più basse, presentavano muri pieni, interrotti «da rare finestre».<sup>15</sup>

La navata centrale, più ampia di un terzo delle laterali, era tagliata in due sezioni di ampiezze diverse – la maggiore verso la facciata, la minore, viceversa, in direzione del presbiterio – da una recinzione, ossia «piccoli muri (...) alti circa dieci piedi»,<sup>16</sup> che avevano «nel mezzo un arco come porta. Attraverso questo arco si passa[va] dalla parte maggiore a quella minore».<sup>17</sup> Tali transenne delimitavano la porzione più piccola della chiesa in senso trasversale e longitudinale, poiché «da questi muretti (...) è chiusa ai lati sinistro e destro».<sup>18</sup> Nei fianchi settentrionale e meridionale del vano così ricavato erano alloggiati i sedili dei canonici, disposti a gradoni su quattro file per lato:

le file più esterne sono più alte e coperte insieme da una sola copertura come da una volta. In queste sono seggi distinti, finemente lavorati, intagliati e rigati, mentre le altre due sono più basse e prive sia di copertura a volta, sia di ornamento di intaglio (...). Inoltre al di sotto delle file più basse

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 323-39, in particolare p. 325.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 327-29.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>16</sup> *Ibid.*; 2,98 m ca.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

vi sono alcuni sedili non separati in seggi ma formanti un sedile comune.<sup>19</sup>

Sotto questo spazio liturgico, denominato «coro» dallo stesso Leone perché «qui, sedendo, i sacerdoti cantano preghiere quotidiane e inni divini»,<sup>20</sup> c'era la

cappella sotterranea [ovvero, la cripta], dedicata a san Felice, la quale è coperta da una volta, che poggia su tre file di colonne. Le due discese a questo luogo sono costituite da alcuni gradini, l'una e l'altra vi giungono dalle due ali della basilica. Nel lato occidentale di questa cappella vi è un altare e sopra l'altare è collocata una lastra marmorea diritta, bucata e attraversata da un piccolo canale d'argento, dal quale cade scorrendo a gocce un certo liquido quando massimamente incalza il gelo invernale. Questo liquido è chiamato manna e si pensa che sia un umore stillante dal santo, il cui corpo giace nel pozzo. Questo infatti si apre al tergo della lastra marmorea e scende in profondità.<sup>21</sup>

La facciata dell'edificio era dotata di tre portali, di cui il centrale più ampio ed elevato. Al di sopra dei varchi, si aprivano alcune finestre lanceolate: due in corrispondenza dell'ingresso principale e, invece, una in coincidenza di quelli laterali. La porzione centrale del prospetto era verticalmente sopraelevata sulle altre e caratterizzata da un timpano con rosone, affiancato lateralmente da «mezzi frontespizi».<sup>22</sup>

Dopo aver descritto brevemente il poderoso campanile, che sorgeva – e si erge tuttora – a ridosso del lato meridionale della cattedrale, e averne lodato la bellezza per il diffuso reimpiego di materiali antichi di spoglio (fig. 4), il Leone si concentra sulla basilica dei Santi Apostoli, soffermandosi in particolare sul suo collegamento architettonico con la cattedrale: «il muro meridionale del titolo [ovvero, il transetto della chiesa episcopale] è aperto nell'angolo orientale con un piccolo arco, attraverso il quale si permette il passaggio a quelli che scendono nella

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 329.

chiesa degli Apostoli»,<sup>23</sup> che risultava dunque posta a un livello ben inferiore rispetto al piano di calpestio degli altri edifici.

Questa seconda fabbrica presentava un presbiterio tripartito con cappelle a emiciclo innestato su un corpo longitudinale a tre navate, scandite da colonne antiche «di marmo peregrino levigate e bellissime». <sup>24</sup> Essa, dunque, rispettava la tipologia basilicale di matrice cassinese e il collegamento con la cattedrale, menzionato dal Leone, doveva essere stato aperto in un'epoca successiva all'innalzamento della piccola chiesa. Riferendosi ancora ai fusti di sostegno, difatti, l'umanista nolano scrive che di colonne

nel lato meridionale ve ne sono innalzate undici, in quello settentrionale nove, poiché l'angolo del transetto della basilica maggiore ha preso il posto di due colonne di questo lato. In questo angolo, come si è detto, c'è il passaggio attraverso un arco aperto dall'una all'altra parte delle due basiliche. (...) il pavimento di questo tempio è di dodici piedi al di sotto del suolo comune. Le navate laterali, la facciata e la cappella sono chiuse da muri.<sup>25</sup>

Andando avanti nella sua accurata descrizione, specifica che

la porta si apre non sulla facciata, ma nell'ala meridionale (...). Quella porta poi non offre subito la discesa al tempio, ma lungo la facciata di quello presenta un cammino pianeggiante fino al lato settentrionale e all'arco ivi aperto del transetto della grande basilica. Perciò la porta propria dell'una e dell'altra basilica è anche porta di una delle due (...). Da tutto questo a destra per mezzo di molti scalini si discende in questa basilica minore.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 335. Il Leone, quindi, descrive differenti fasi edilizie sul sito, riconoscendo quella a suo avviso più antica nella fabbrica dei Santi Apostoli. A una cronologia più avanzata, invece, egli riconduce il rimaneggiamento del presbiterio della cattedrale, grazie al quale le due chiese, in origine separate, furono poste in comunicazione.

<sup>26</sup> *Ibid.* Il Leone, in realtà, scrive (*ibid.*, p. 334) «quare ianua sua utriusque basilicaeque etiam alterius est» per sottolineare con efficacia la relazione architettonica esistente tra i due edifici, così stretta che la porta dell'una è anche ingresso all'altra basilica.

All'incirca nel mezzo del lato settentrionale della cattedrale si apriva, infine, un secondo varco che consentiva l'ingresso alla chiesa di «San Giovanni Battista (...) tutta di fabbrica tufacea».<sup>27</sup> Dietro il presbiterio della cattedrale si trovava «la dimora del vescovo, la cui porta si apre alle spalle delle cappelle della basilica dell'Apostolo, uscendo da via di Cortefellana».<sup>28</sup> Tutto l'isolato – in cui rientravano il palazzo, il duomo e la chiesa dei Santi Apostoli – era di «proprietà del vescovo eccetto la basilica di San Giovanni», all'epoca officiata da una confraternita di fustiganti con il ruolo «di becchini e curatori di pompe funebri».<sup>29</sup>

Dopo il *De Nola* – sul quale si ritornerà più avanti – nel 1644 Andrea Ferraro, canonico e tesoriere della cattedrale, pubblicò il *De Cemeterio nolano*, in cui non mancò di soffermarsi sull'*ecclesia Nolana* grazie alla possibilità di consultare materiale documentario allora ancora disponibile.<sup>30</sup> Dopo aver ricordato che le committenze damasiana (366) e paolina a Cimitile ebbero come conseguenza l'esportazione del culto feliciano al di fuori dei confini campani,<sup>31</sup> egli riporta un passo tratto da una lettera di Paolino, dal quale traspare il manifesto desiderio del vescovo nolano di celebrare e magnificare la cittadina campana, cosicché «Nola absurgit imagine Romae».<sup>32</sup> Il santo, a cui il tesoriere dedica lunghe pagine al fine di ripercorrerne le vicende biografiche consegnate dalla tradizione agiografica e di accreditarne l'attendibilità storica, è infatti indicato come il promotore di una serie di interventi urbanistici e architettonici, anche all'interno della città di Nola: «fu devotissimo verso i santi, de' quali scrisse molte istorie, ad honor de' quali edificò molte Chiese, cioè cinque à diversi Santi nel Cemeterio, un'altra

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> A. FERRARO, *Del Cemeterio Nolano con le vite di alcuni santi che vi furono sepeliti. Trattato del reverendo Abbate Andrea Ferraro Canonico e Thesoriere della Cathedrale dell'istessa Città*, in Napoli, per Francesco di Tomaso, 1644.

<sup>31</sup> «Dice il Baronio negli *Annali*, che in Roma era la chiesa dedicata a S. Felice, e che il giorno del suo Natale era celebrato con grandissima solennità, e che san Gregorio papa nella festività di quello santo nella sua chiesa fece l'humilia XIII sopra l'evangelio», cf. *ibid.*, p. 29. Per papa Damaso, cf. *ibid.*, p. 35.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 32.

à gli Apostoli Pietro e Paolo entro Nola, un'altra à Fondi». <sup>33</sup>

La distinzione tra il sito cimiteriale e quello cittadino era ancora così vivida a quella data da impedire confusioni e da indurre il Ferraro ad affermare che, proprio per la grande devozione nutrita da Paolino nei confronti di Pietro e Paolo, esistette in Nola fin dal V secolo una chiesa a loro intitolata. <sup>34</sup> Secondo questa prospettiva, è molto significativo il passo seguente, nel quale il canonico riferisce del luogo di sepoltura di san Paolino, non – come sarebbe stato ovvio – a Cimitile, sua «continua habitatione», <sup>35</sup> ma, «per riverenza de' Santi Martiri», <sup>36</sup> «nella Chiesa di Nola», <sup>37</sup> dalla quale fu «di là in processo di tempo trasferito à Benevento, e da Benevento in Roma, come si legge nella Cronica Cassinense», <sup>38</sup> per poi approdare definitivamente «nella Chiesa di S. Adalberto, hora detta di S. Bartolomeo in insula Lycaonia insieme con i corpi di detti Santi Bartolomeo & Adalberto». <sup>39</sup> Nell'edificio nolano – del quale purtroppo non è specificato il titolo – rimasero, però, «molte sue reliquie». <sup>40</sup>

Nel medesimo periodo in cui il Ferraro dava alle stampe il suo volume, tra il 1642 e il 1648 fu pubblicata la poderosa *Italia sacra* di Ferdinando Ughelli, in cui l'autore dedicò alcune pagine all'episcopio nolano. <sup>41</sup> Affrontando la questione della genesi della cattedrale e riprendendo la tradizione agiografica di san Felice vescovo, sulla scia di Andrea Ferraro egli ripropone il *topos* delle origini apostoliche della chiesa locale, attribuendo all'età protocristiana – *fidem Christi jam inde ab Apostolorum temporibus* – la fondazione di una chiesa o direttamen-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 51. Il corsivo è di chi scrive.

<sup>34</sup> *Ibid.*: «e ogn'anno andava a Roma a visitare i sepolcri di detti santi Apostoli Pietro e Paolo».

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

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

<sup>41</sup> Queste sono le date di stampa della prima edizione cf. qui la successiva stampa del 1720, F. UGHELLI, *Italia sacra sive de Episcopis de Italiae, et insularum adiacentium, rebusque*, 10 voll., Venezia, S. Coleti, 1717-22, vol. VI, 1720, pp. 242-58.

te «ab primo Petro Apostolorum Principe», o «ab eius discipulis».<sup>42</sup> A questa prima evangelizzazione seguì l'esempio e la predicazione di san Felice protovescovo, definito «secundo Nolanorum Apostolo»<sup>43</sup> e ricordato come «invicto Martyre, Sanctoque Episcopo predicante, cujus Sancti corpus in crypta Cathedrali honorifice conditum jacet, tanquam Patroni, Divique tutelarior veneratur».<sup>44</sup> Accanto alla chiesa dedicata a san Pietro, le cui vestigia erano all'epoca ancora visibili, i primi fedeli nolani innalzarono, quindi, la cattedrale cittadina:

Primi illi Christi fideles S. Petro Apostolo in grati animi monumentum Ecclesiam in ejus honorem haud longe a moenibus condiderunt, cujus adhuc vestigia extant. Basilicale vero Cathedralem coeperunt aedificare in eo loco, ubi S. Felix primus eorum Episcopus poti consummatum martyrium sepultus fuit.<sup>45</sup>

La fabbrica, che – riferisce l'Ughelli – nel XV secolo era ormai fatiscante, fu interamente ricostruita (*a fundamentis*) dai magnifici e munifici conti di Nola Raimondo e Orso Orsini – «magnifice, ac pie Raymondus, & Ursus Ursini Nolanorum Comites reaedificaverunt» – e, in seguito, rimaneggiata ancora da Fabrizio Gallo per un rovinoso collasso strutturale che investì la zona presbiteriale – «post multos annos miserabili casu collapsam Fabritius Gallus aeterna dignus memoria Episcopus restituit, forma, & amplitudine pro loci conditione & populi

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>43</sup> *Ibid.* La definizione di san Felice come secondo apostolo di Nola è stata verosimilmente tratta proprio dal testo di Andrea Ferraro (*Del Cemeterio Nolano*, cit., p. 8), in cui san Felice è detto «primo suo vescovo [di Nola]» poiché, sebbene in epoca precedente all'editto di Costantino, divulgò la fede cristiana nel territorio, meritando così l'appellativo di «Secondo Apostolo de 'Nolani». L'Ughelli non mancò di attingere anche all'opera di Ambrogio Leone (*De Nola*, cit., p. 376), riportandone per esteso alcune parti. Poco oltre, infatti, raccontando della collocazione nella cripta del corpo del santo, come Leone, egli scrisse che «in majori Basilica sacellum est subterraneum, nec non in Basilica Apostolorum ad multos pedes depressa in humum. Sacellum etiam infernum D. Felici subterraneum spectatur».

<sup>44</sup> F. UGHELLI, *Italia sacra*, cit., vol. VI, p. 243.

<sup>45</sup> *Ibid.*

numero, instrumentisque».<sup>46</sup>

Ripercorrendo in parte il dettato leonino, egli ribadisce che in quell'occasione la cattedrale, anticamente intitolata alla Vergine Assunta e a Santo Stefano Protomartire, fu invece dedicata alla Vergine, a San Felice e a San Paolino: «Beatissimaeque Virgini Assumptae, Stephano antea Protomartyri, antiquioribus temporibus, Virgini, Felici, & Paulino dicatam consecravit».<sup>47</sup> Nel complesso si conservavano ricche e antiche reliquie, tra le quali, oltre alla già citata tomba del protovescovo e «plures Sanctorum reliquia»,<sup>48</sup> anche «Cruce illa preciosa ex frustulis compacta Sacratissimae Crucis, in qua Salvator noster pependit, quam Melania nobilissima Virgo ex dono Joannis Hierosolymorum Episcopi S. Paulino detulit, ut speme testatur ad Severum».<sup>49</sup> Quest'ultima, tuttavia, trovò una prima collocazione nella «basilica S. Felicis Confessoris in Nolano Coemeterio, ubi Paulinus cum tot Sanctorum reliquiis collocaverat»<sup>50</sup> e, solo successivamente, venne trasferita «in Cathedrallem ad majorem Urbis decorem».<sup>51</sup>

Di lì a pochi decenni, la tradizione erudita, fino a quel momento concorde nel ritenere la cattedra vescovile posta all'interno delle mura sin dalla nascita dell'episcopio nolano, si divise: ci sarà, allora, chi comincerà ad attribuire un ruolo cardine al sito martiriale di Cimitile, ipotizzandone una destinazione episcopale. Il primo a suggerirlo fu Carlo Guadagni.<sup>52</sup> Questi, nel 1638 ordinato sacerdote a Pavia e nominato due anni dopo professore di teologia presso il Collegio Clementino a Roma, nel 1675 «prese possesso delle basiliche di San Felice in Pincis, dopo l'annosa vertenza che lo aveva visto contrapposto al Capitolo della cattedrale di Nola»<sup>53</sup> in merito ai vincoli cui la chiesa cimitilese era ancora

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.* In realtà, la dedicazione a Santo Stefano fu conseguente proprio al collasso del XVI secolo, avvenuto il 26 dic. 1583.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> F. UGHELLI, *Italia sacra*, cit., vol. VI, p. 244.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> A.R. CAPOCCIA, *Guadagni, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 2003, vol. LX, pp. 58, 59.

<sup>53</sup> T.R. TOSCANO, *Tre secoli di silenzio: probabile historia di una scomparsa*, in C. GUADAGNI, *Nola Saga*, ed. a c. di T.R. TOSCANO, Massa Lubrense 1991, pp.

sottoposta per effetto della presunta unione del 1372 con il Duomo.<sup>54</sup> Le sentenze rotali avevano confermato le affermazioni del Guadagni,

dichiarando nulle – scrive Tobia R. Toscano – le decisioni che, tra la fine del Cinquecento e l’inizio del Seicento, lo stesso tribunale aveva prodotto a favore del Capitolo, sulla scorta della elementare considerazione che una *usurpatio iuris* non poteva costituire a sua volta fondamento di un diritto, ancorché acquisito e goduto per molti decenni.<sup>55</sup>

Tale idea, che costituisce il nucleo centrale del testo *Nola sagra*, del quale ci resta solo un esemplare mutilo, privo di frontespizio, la cui data di stampa è stata fissata al 1685 o al 1687, trovò un’anticipazione – e una prima circolazione tra gli eruditi – già nel testo *Breve relazione e modo di visitare il S. Cimiterio e le cinque basiliche di san Felice in Pincis, or terra di Cimitino, la maggiore delle quali fu la prima chiesa e cattedrale nolana fin al 1300 inclusive*, stampato a Napoli nel 1676.<sup>56</sup>

Ricollegandosi ad Andrea Ferraro, il Guadagni, come riconosciuto dagli studiosi locali, mirò a compiere «il passo decisivo per la definitiva sistemazione della complessa materia storico-archeologica» andando oltre il «volumetto [di Andrea Ferraro] (...) non privo di inesattezze, ma al quale va riconosciuto il merito di aver (...) cominciato a ritenere il ‘Cemeterio’ un problema storiografico di spessore e natura autonomi e tale da non poter essere considerato una semplice appendice da rimorchiare al carro della storia di Nola, come aveva fatto nel secolo precedente Ambrogio Leone nel *De Nola*».<sup>57</sup>

Nel capitolo iniziale del primo libro, il preposto affronta il problema dell’«origine e della fondazione della prima chiesa e cattedrale

IX-XXI, in part. p. IX.

<sup>54</sup> C. BUONAGURO, *Documenti*, cit., 294 p. 99 (a. 1372); C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 36.

<sup>55</sup> T.R. TOSCANO, *op. cit.*, p. XI.

<sup>56</sup> A.R. CAPOCCIA, *Guadagni, Carlo*, cit., p. 58. Del testo, si sa solo che fu pubblicato a Napoli, ma di esso fu tirata un’edizione per i tipi di Luc’Antonio di Fusco nel 1774.

<sup>57</sup> T.R. TOSCANO, *op. cit.*, p. XV.

nolana»,<sup>58</sup> ribadendo il *topos* della cristianizzazione apostolica della città da parte di san Pietro, «quando furono da esso fondate la napoletana, la pozzolana, la capuana ed altre più celebri chiese del Regno». <sup>59</sup> Egli attribuisce, così, alla chiesa nolana «quella medem'anzianità e priorità di conversione alla santa fede, che meritamente si appropriano Napoli e altre città del Regno»,<sup>60</sup> senz'altro confermata «dal titolo di un'antichissima chiesa, che i nolani (...) gli eressero parimenti vicino ad una delle dodici porte, ch'aveva la loro città, che guidava alla volta di Napoli, detta anche oggidì San Pietro a Prima Porta, nel luogo appunto, ove la presente è la villa de' vescovi nolani». <sup>61</sup>

Arrivando, poi, a illustrare le ragioni per le quali sarebbe stato necessario credere la cattedrale nolana collocata e mantenuta nel sito cimiteriale di Cimitile sino al principio del XV secolo, il Guadagni riconosce un carattere probante alle sepolture dei presuli ivi dislocate

poiché il vescovo, qual zelante sposo, dimorar vigilante, eziandio doppo morte (se possibil fosse) vicin alla sua sposa, ne siegue che, per provar l'antecedente abitazione, è prova chiarissima la di lui propria sepoltura. (...) E non solo san Paulino, che fu eletto vescovo nel 395 o nel 396, e visse da 35 anni vescovo, ma tutti i di lui antecessori e successori, fin al 1400 esclusive, abitarono sempre in questo luogo santo, come si vede dalli loro sepolcri, riferiti dallo stesso Ferrari (...), canonico nolano, e dall'Ughelli (...). Perché il primo vescovo che si vede seppellito dentro la città di Nola, fu Francesco Scaccano, anche cittadino nolano, che muorì nel 1400 nel mese di luglio. Dunque se il giudizio, che forma la sacra Rota, dalli sepolcri e depositi è irrefragabile a provare la lor residenza passata, non veggendosi dentro la città se non i depositi de' vescovi che furono dal 1400 in qua; e scorgendosi, all'incontro, che tutti i vescovi anteriori al 1400, cominciando dal principio della fede fin al detto secolo quattordicesimo esclusive, specialmente tutti quei che furono santi (...) tutti sono seppelliti nella basilica grande in Pincis:

<sup>58</sup> C. GUADAGNI, *Nola Sagra*, cit., p. 5.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> T.R. TOSCANO, *op. cit.*, p. xv.

<sup>61</sup> C. GUADAGNI, *Nola Sagra*, cit., p. 6.

bisognerà tenere che la catedralità dentro la città cominciasse nel 1400 o pochi anni prima o pochi anni dopo.<sup>62</sup>

Le tesi del Guadagni furono una verosimile conseguenza proprio dell'aspra controversia che lo vide contrapposto all'episcopio nolano, non troppo diversa in quanto a esiti da quella che a Napoli, alcuni decenni dopo, avrebbe avuto come protagonisti gli ebdomadari e i canonici della cattedrale: come nella capitale del Regno, così anche nella cittadina nolana la disputa circa la storia dell'episcopio ebbe origine per ragioni economiche, cioè a causa di quel vincolo di origine trecentesca che sottoponeva la basilica di San Felice in Pincis all'episcopio cittadino.<sup>63</sup>

Dopo aver avvisato il lettore che la descrizione di tutti gli istituti religiosi cittadini sarebbe stata piuttosto sommaria a causa di un suo volontario ritiro dalla vita mondana, nel capitolo primo del libro terzo, l'erudito passa a trattare della cattedrale intramurale, utilizzando brani del *De Nola* di Ambrogio Leone. In aggiunta, tuttavia, egli indicò gli addetti all'ufficio, cioè «33 beneficiati» composti da

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>63</sup> Cf., in particolare, C. EBANISTA, *L'atrio paleocristiano dell'insula episcopalis di Napoli. Continuità d'uso e trasformazioni funzionali*, «Arch. stor. Prov. napoletane», 123 (2005), pp. 49-92; ID., *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 71 e *ibid.* per la bibliografia. Vinni Lucherini, nella monografia dedicata alla storia della cattedrale napoletana (*La cattedrale di Napoli: storia, architettura, storiografia di un monumento medievale*, Roma 2009, p. 3), ha avanzato l'ipotesi che gli ebdomadari, «nel desiderio di rintracciare una fantomatica cattedrale scomparsa della quale un tempo avrebbero rappresentato il legittimo capitolo», abbiano inventato «una nuova e puntuale tradizione storiografica che duplicò le cattedrali e raddoppiò i capitoli». La conclusione cui giunge la studiosa, per quanto suggestiva, appare tuttavia in pieno disaccordo con quanto attestato, viceversa, dalle fonti e dai dati archeologici, a cui ha rimandato ancora recentemente J. CASKEY, *The look of the liturgy: identity and ars sacra in Southern Italy*, in *Ritual and space in the Middle Ages*, ed. by F. ANDREWS, S. TYAS, Donington 2011, pp. 108-29, in part. n. 48 pp. 120-21, e *ibid.* per la bibliografia. Cf., inoltre, D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli* (1943), a.c. di A. ILLIBATO, Napoli 2007, p. 178.

20 canonici, tra i quali sono 4 dignità, decano, cantore, archidiacono, tesoriere, e da 13 numerari, cioè canonici soprannumerari, e da un sacrista, ch'è esercita anco la cura dell'anime e tira la porzione, come numerario, ma non porta la cappa, oltre li diritti parochiali. Li canonici portano la cappa magna e hanno l'uso della mitra in alcune principali feste dell'anno, e si chiamano *abbati*, preeminenze ad essi impetrate per il vescovo Gallo nel 1600 in circa.<sup>64</sup>

Si dovette attendere circa sessant'anni prima che la questione venisse ripresa: tra il 1747 e il 1757 apparve la poderosa opera di Gianstefano Remondini, incaricato dal vescovo nolano, Troiano Caracciolo del Sole, di redigere un testo nel quale affrontare la storia nolana con spirito filologico.<sup>65</sup> Come si dirà a breve, dallo scritto del Remondini traspare sia un'aspra critica, talvolta perfino irriverente, degli assunti leonini e di coloro che erano stati fedeli al loro dettato, sia il convinto allineamento con le tesi esposte pochi decenni prima dal Guadagni. Le sue argomentazioni scaturirono dall'osservazione dell'edificio senza tenere in debito conto, tuttavia, né il disarmante silenzio archivistico – allora già rilevabile – né le variazioni architettoniche, responsabili di più che probabili cancellazioni delle preesistenze.

Il Remondini dunque, cominciando a discorrere della cattedrale, non solo nega con fermezza «la volgar falsissima diceria, benché approvata, (...), dal Leone, e dall'Ughelli, che riferisce essere stata sin dal principio alzata la Cattedrale in Nola»,<sup>66</sup> ma devia ulteriormente dal dettato degli eruditi suoi predecessori, dicendo che

allora quando (...) venner a far residenza nella Città i nostri Vescovi, stabiliron l'episcopal loro Sede nella Chiesa allora dedicata a' SS. Apostoli, e che or si chiama de' Morti, fabbricata antichissimamente vicino, e non sopra alla parimente antichissima Cappella, ove sta riposto il sacro, e miracoloso corpo del Martire, e primo vescovo Felice.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>65</sup> C. REMONDINI, *Nolana ecclesiastica storia*, 3 voll., Napoli, presso Giovanni di Simone, 1747-57 (d'ora in avanti NES).

<sup>66</sup> NES, I (1747), p. 161.

<sup>67</sup> *Ibid.*

A suo avviso, un ruolo di importanza prioritaria quanto temporanea fu goduto dalla piccola basilica adiacente alla dimora del vescovo. Discutendo della costruzione della cattedrale, egli annota che

fu cominciata, scrive il citato Leone (...) dal Conte Raimondo Orsini, e terminata dal Conte Orso (...). Ma si 'ngannò di gran lunga (...) poiché non già da Raimondo, ma bensì dal di lui Padre Niccolò fu cominciata sì bell'opera, come ce ne fa indubitabil fede l'iscrizione in marmo di carattere angioino, che ancor si vede in su la picciola porta a man sinistra della facciata: ANNO. DOMINI MCCCCLXXXV. ACTUM. EST./ HOC. OPUS. DE. MANDATO. MAGNIFICI. DOMINI. / DOMINI. NICOLAI. / DE. URSINIS. NOLANI. IN TUSCIA. PALATINI / COMITIS. MAGISTRI. IUSTICIARII. REGNI. / SICILIAE. (...) fu dunque il Nolano Vescovo Francesco Scaccano, il qual considerando per troppa angusta all'episcopali funzioni la Chiesa de'SS. Apostoli si accinse verso l'anno MCCCXCV ajutato dalla generosa pietà del Conte Niccolò Orsino a far la nuova Cattedrale.<sup>68</sup>

Sebbene la lezione sia piuttosto imprecisa, poiché ora si accenna a lavori conclusi nel 1385 ora, di contro, nel 1395,<sup>69</sup> il merito indubitabile del Remondini fu quello di cominciare a far luce anche sulle vicende tardogotiche della fabbrica, accennando per la prima volta a una commissione da parte del conte Niccolò. In effetti, il Leone aveva fissato l'innalzamento della cattedrale alla metà del XV secolo su progetto di un suo familiare, forse proprio per conferire un maggior prestigio alla stirpe.

L'erudito passa poi a descrivere la fabbrica, rimasta per lo più inalterata dal Cinquecento e, perciò, sostanzialmente coerente con la descrizione offertane dal Leone, che, a discapito delle già ricordate sovrapposizioni con alcune parti del complesso cimitilese, si rivela quindi del tutto coerente con l'edificio reale. Il Remondini, difatti, riferisce che

l'oriental muraglia nel Titolo è aperta da tre grand'archi, fra' quali è maggior quel di mezzo, per cui s'entra con tre gradi nel Presbiterio, ov'è l'altar

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>69</sup> C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 35.

maggior, e d'ambe le parti sotto degli altri due son due Cappelle. A questi tre archi ne corrispondon tre altri nella parete occidentale, pel maggior de' quali s'entra nella nave di mezzo, e per gli altri due nelle due ale della Chiesa. (...) nella destra sua muraglia, e nella sinistra à nella parte superiore vari e bislunghe finestre, ed al di sotto è tutta aperta ad archi uguali da gran pilastri sostenuti, onde s'entra nell'ale che son'alte un terzo meno della nave. Verso la metà di quella, che sta a man destra, è una porta, per la qual s'esce in un cortile, ov'è la Chiesa del Precursor S. Giovanni.<sup>70</sup>

Nel Settecento la navata centrale era ancora

divisa in due parti disuguali, 'n maniera che resta la minore verso il Titolo, e la maggiore verso la porta si dilunga: ed in tal modo è partita da due muragliette (...) in mezzo delle quali è largo spazio per oltrepassar dall'una all'altra banda, e dentro di esse è il coro d'ottimamente lavorata noce per li Canonici.<sup>71</sup>

Circa il sepolcro di san Felice, l'abate, in aggiunta alla testimonianza leonina, scrive che la manna, prodotta dalle sue ossa,

anche dopo XVII secoli prodigiosamente scaturisce in vari tempi e specialmente nel suo giorno natalizio alli XV di Novembre e per tutta la sua estiva Ottava, ed alli XXVII dello stesso mese quando si solennizza la commemorazione della Nolana Chiesa de' SS. Apostoli Martiri suoi Compagni ed in altri ancora dell'anno e singolarmente allorché vuol fare il Santo particolar favore a qualche illustre Personaggio, che 'l viene con viva fede e sincera devozione a venerare.<sup>72</sup>

Trattando della facciata, il Remondini descrive velocemente la porta minore posta «a man sinistra», decorata con «bianchi marmi» su

<sup>70</sup> NES, I (1747), p. 163.

<sup>71</sup> *Ibid.* Il coro dei religiosi, così avanzato nell'aula dei fedeli, quindi, non fu demolito in epoca tridentina, quando l'applicazione delle norme conciliari ebbe tanta ricaduta anche sull'interazione tra gli spazi liturgici e gli arredi religiosi.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 170.

committenza del conte Niccolò Orsini. Essa fu completata

nell'anno MCCCXCV ed ancor vi si vede la poco sopra recata iscrizione, che vi pose. Fu la minor dell'altra parte di marmi similmente fornita nel MCCCCLIV, dal Vescovo Leone V di Simeone, che ne à lasciata incontrastabil testimonianza nell'architrave con queste parole LEO. EPUS. NOLANUS. MCCCCLIV. Magnifica molto più di queste è l'ampia, ed altissima porta principale, che sta nel mezzo, ed abbellita fu verso il fine del XV secolo di marmorei ornamenti dal Vescovo Orlando Orsini.<sup>73</sup>

Concludendo, egli ricorda, in linea con l'Ughelli, come la chiesa fosse «dedicata alla Beatissima Vergine, ed a'Nolani Santissimi Vescovi Felice, e Paolino».<sup>74</sup>

Cominciando, poi, a trattare della basilica dei Santi Apostoli, l'abate precisa che «al sinistro fianco [per chi desse le spalle al presbiterio] della Chiesa Cattedrale sta nell'angolo meridionale la (...) porta, dalla quale si discende per più gradini di marmo in un coperto, e bislungo antiporto [una sorta di narcece?], e da questo per un'altra nobilissima marmorea scala a calar si viene in più bassa Chiesa sin dagli antichissimi tempi dedicata ai SS. Apostoli Pietro e Paolo»<sup>75</sup> come, difatti, si leggeva in una «bolla di Clemente III in cui si chiama: *Ecclesia SS. Apostoloroum*, per essere stata infin dal principio a questi Principi degli Apostoli, e non già di uno solo di loro».<sup>76</sup> Confutando ancora una volta le affermazioni di Ambrogio Leone, Remondini aggiunge che

vuol Egli darne a qualunque costo ad intendere, che la Chiesa di cui favelliamo, opera sia stata, sebben non distinta, e da se sola, del mentovato S. Vescovo [Paolino] (...). E su questo falsissimo fondamento a lavorar seguendo asserrisce che dopo le rovine di sì maestosa amplissima fabbrica di S. Paolino rifar non la potendo con ugual magnificenza il Popolo nolano si risolse di erigere in quest'ultima parte che già fu la prima, e la più veneranda per esser'ivi stato l'altar chiamato il *Sancta Sanctorum*, sotto del quale

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 161-69.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 197, 198.

aveva riposto il Santo fondatore le reliquie di più SS. Apostoli (...) ma (...) anticamente erano in questo luogo due distintissime Chiese: una fu questa, e l'altra si fu la presentemente sotterranea Cappella di S. Felice I Vescovo, e Martire: e solamente allorquando a fabbricar si venne nel XV secolo la Cattedrale di Nola, in tempo, che per l'alzamento del pubblico suolo era già in gran parte anche la Chiesa de' SS. Apostoli, allor si vennero ad unire con la nuova molto più maestosa fabbrica quelle pria separate Chiese. È dunque quella, di cui trattiamo, antichissima, il che basta a persuaderne la bellezza del suo pavimento, che par corrisponda all'altro della sotterranea Cappella di S. Felice: onde s'argumentò il Leone che ambedue fossero state edificate sul pavimento stesso del tempio di Giove, sebben altro dedur non se ne possa per verità, senonché fossero ambedue in quel tempo edificate, nel qual'era ancor sì basso il suolo della Città, e perciò da lunghissimo tempo addietro.<sup>77</sup>

Avendo a disposizione materiale d'archivio per provare come anche la basilica dei Santi Apostoli non potesse essere considerata la primitiva sede della cattedrale nolana, l'erudito riferisce che

pruova ciò nonostante palese, e certa di sua lunghissima attività si è senza controversia la sua bellezza, ed il sapersi, che sin dal XII secolo ebbe d'uopo d'esser rifabbricata dal nostro Vescovo Bernardo II come apparisce alla Bolla di Clemente III che si conserva originale in Nola dal Signor Marchese Palma, e fu diretta al VII di Giugno del MCXC al rettore, e Confratelli di questa Chiesa in conformazione di tutti li numerosi beni, che dalla pietà di molti eranle stati generosamente largiti. (...) era da un Rettor governata unitamente con alcuni confratelli Sacerdoti ascritti al servizio della medesima, presso i quali n'era tutta intiera l'amministrazione, ed il governo, a tal segno che quante volte avveniva la morte di alcuni di loro, eleggevano essi stessi 'l successore, e lo presentavano per approvarsi al Nolano Vescovo (...). Il che non si pratica certamente nelle Chiese Cattedrali.<sup>78</sup>

L'abate, dunque, attestò la presenza sul sito di una comunità religiosa guidata da un proprio preposto, ma istituzionalmente sottopo-

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 198, 199 e vol. III (1757), p. 127.

<sup>78</sup> *NES*, I (1747), pp. 199, 200.

sta al vescovo, ad esempio, per la conferma del rettore, nominato alla morte del predecessore. Analoga autonomia, seppure all'interno di un generale controllo da parte dell'episcopo nolano, si percepisce anche nel passo successivo, in cui si dice

che avesse questa Chiesa per suo primier Capo un Rettore particolare, e non il Vescovo, si pruova (...) dal vedere questa Bolla, in cui si trattano i suoi più considerabili vantaggi, esser diretta al suo Rettore, e Confratelli, e non al Vescovo, e ad essi, e non a questo, confermate tutte le donazioni già fatte a questa Chiesa. E quanto diversa Ella fosse, e distinta dalla Cattedrale, ne si rende fuori di ogni question manifesto, e certo nel vedere, che'l mentovato Vescovo Bernardo dopo averla rifabbricata le assegna col consenso del suo capitolo la decima della sua mensa.<sup>79</sup>

Sulla base di questa testimonianza documentaria, lo storico concluse che

troppo chiaramente si distingue il Vescovo, il Capitolo, e la Cattedrale, dal Rettore, da i Confratelli e da questa Chiesa (...). Eran diversi pertanto i Chierici della chiesa de' SS. Apostoli (...) da i Chierici della Cattedrale (...) perciò dimostrato resta con ogni maggior certezza possibile, che nel XII secolo non era questa l'episcopale Chiesa di Nola ma lo divenne bensì nel XIV secolo, allorché in essa (...) trasferirono i Nolani Vescovi la di lor Sede da Cimitile.<sup>80</sup>

Il trasferimento avvenne nel XIV secolo e, nell'attesa che il duomo gotico fosse terminato, la chiesa dei Santi Apostoli fu investita del ruolo cattedralizio. Quando il cantiere della chiesa mariana si concluse,

fu in esso fermata per sempre l'episcopal residenza. *Restò allora la Chiesa de' SS. Apostoli aggregata al Nolano Capitolo, il qual'era tenuto a cantarci la messa, e i vespri nel giorno anniversario della sua consecrazione, che era la prima domenica di Luglio, e nella festività de' SS. Apostoli Pietro e Paolo.* Tornò di bel nuovo ad aver la dignità di Cattedrale nel XVI secolo, alorché caduto

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>80</sup> *Ibid.*

essendo a i XXVI di Dicembre del MDLXXXIII il Duomo riportò in essa un'altra volta il Vescovo Spinola la sua sede, e 'l fonte battesimale.<sup>81</sup>

Secondo il Remondini, si dovette al vescovo Scaccano la scelta di investire la chiesa dei Santi Apostoli del ruolo cattedralizio, o perché

fosse in quel tempo la migliore, o perché aveavi la sua gentilizia Cappella della Santissima Annunziata, dove (...) Ei poscia volle essere tra i suoi Maggiori seppellito: e trasportata che ve l'ebbe prontamente, Egli fosse ancora, che subito procurasse dal S. Pontefice, che provveduto fosse di migliori rendite il suo Capitolo, e n'ottenesse la sopraccennata graziosissima Bolla perché col dovuto decoro comparire potesse in una Città sì nobile e sì fastosa.<sup>82</sup>

Sugli spunti di indagine offerti, implicitamente, dall'abate si ritornerà più avanti; tuttavia è utile anticipare come egli, nell'intento di risolvere la spinosa questione della primitiva collocazione della cattedrale nolana, abbia offerto preziosissime – e al momento uniche – informazioni circa l'organizzazione del clero cittadino, suddiviso, già alla fine del XII secolo, in due diverse comunità, tuttavia afferenti entrambe al vescovo.

#### *La committenza degli Orsini nel Trecento.*

Pur avendo, su base documentale, la certezza di un intervento orsiniano nella cattedrale durante l'ultimo trentennio del XIV secolo, scorrendo le fonti, nulla consente di ricondurre con sicurezza la struttura, o porzioni di essa, al patronato comitale.

Il prospetto esterno di carattere bassomedievale, attestato dal ricorso al rosone nel timpano e alle finestre oblunghe, si abbinava, infatti, a una complessiva organizzazione architettonica per nulla compatibile con un alzato gotico e, viceversa, più coerente con elevati tardoromani. Il sistema di sostegno e quello tettonico non possono essere letti,

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 200, 201. Il corsivo è di chi scrive.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 433.

difatti, come prova di un'edificazione tardotrecentesca: in tutto l'edificio, anche nel transetto, alla volta a crociera si preferì la copertura a capriate, e il testo del Leone offre in merito una testimonianza precisa.

Nel capitolo IX del libro terzo, raccontando di «una consuetudine dei sacerdoti»,<sup>83</sup> il nolano descrive la realizzazione di una sorta di piattaforma lignea «super trabibus tituli»: <sup>84</sup> il transetto, quindi, era coperto a capriate come anche il corpo longitudinale.<sup>85</sup> I pilastri della navata centrale, allora, dovettero essere di foggia molto semplice, senza elementi addossati e a sezione rettilinea, secondo una tipologia i cui estremi oscillano tra la tarda età ottoniano-salica e la fine del Duecento e il Trecento.<sup>86</sup>

A questo punto, si potrebbe obiettare che nell'alzato, i cui perimetri erano aperti da rare finestre al contrario della navata maggiore, dotata di un claristorio invece a lancette, pare ravvisarsi una certa anomalia, cioè una commistione di stili attestanti fasi diacroniche. Anche in questo caso, tuttavia, ci si deve arrendere di fronte all'evidenza: pur testimoniando una fase senz'altro più recente e compatibile con il gusto gotico, non si può non rilevare come le luci 'oblunghie' fossero già utilizzate in epoca precedente il XIV secolo, ovvero nel secondo Duecento.

Sulla base di queste osservazioni, si possono avanzare due prime ipotesi, del tutto complementari: i) la cattedrale nolana non fu innalzata *ex novo* nell'ultimo quarto del XIV secolo; ii) Niccolò Orsini e Francesco Scaccano rimaneggiarono un edificio preesistente – sul quale si tornerà a breve – agendo in facciata e, forse, nel claristorio della navata centrale. In altre parole, l'analisi delle testimonianze rese dagli eruditi apre alla possibilità che all'interno delle mura cittadine fosse già in piedi, in età genericamente definibile 'romanica', una fabbrica poi rimo-

<sup>83</sup> A. LEONE, *De Nola*, cit., p. 519.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Saverio Carillo (*La ricostruzione*, cit.), trattando la ricostruzione della cattedrale nolana alla fine dell'Ottocento, riporta alcuni passi delle relazioni tecniche, dai quali si evince che anche la nave non era voltata. Si coglie, così, un generale *modus operandi* del Leone, quello, cioè, di specificare il sistema di copertura solo quando a volta.

<sup>86</sup> Lì si ritrova, difatti, anche nella chiesa ospedaliera dell'Incoronata a Napoli.

dernata nel corso del Trecento.

Si è detto sopra ‘nel corso del Trecento’ invece che ‘alla fine del Trecento’ perché, in realtà, l’interessamento comitale ebbe inizio non nell’ultimo quarto di quel secolo, bensì già negli anni Trenta, in piena coerenza con l’arricchimento urbano patrocinato dalla stirpe sin dal primo XIV secolo. Un passo della *Nuova cronica* di Giovanni Villani riferisce, difatti, dell’incontro presso i prati della città di Nola di re Roberto e la nipote Giovanna con Caroberto d’Ungheria e il figlio Andrea, a suggello della promessa di future nozze tra i due giovani. Il cronista attesta che, in quella data, nella cittadina baronale «facevasi fare per lo re una chiesa a riverenza di nostra donna, e perpetuale memoria di loro congiunzione».<sup>87</sup> Non si trattava dei Santi Apostoli, ma della cattedrale, documentata dalla tradizione proprio con quella dedica *ab antiquo*, la medesima che ricorre in un’iscrizione in scrittura gotica lungo il margine inferiore della sua antica campana (Nola, Museo diocesano), in cui si legge anche l’anno di realizzazione, il 1313.

Che si sia trattato, come già ipotizzato, del riattamento di un edificio già esistente trova conferma non solo in un documento del 1265 in cui si cita a Nola l’*ecclesia maior*,<sup>88</sup> ma anche in una disposizione regia, tramandata nel Seicento da Sigismondo Sicola, che riferisce del ruolo goduto nei medesimi anni Trenta del Trecento dal complesso basilicale di Cimitile. L’archivario napoletano, difatti, riportò nel *Supplementum registri regis Roberti* una nota, breve ma significativa: «Nolani populi provisio supra celebratione divinorum officiorum in ecclesia Sancti Felici de Casali Cimiterii. 1337 et 1338».<sup>89</sup> Essa si riferisce al registro della Cancelleria angioina 311, f. 7, dove si annotavano gli atti diretti dalla corte al giustiziere di Terra di Lavoro durante la sesta indizione (1337-

<sup>87</sup> G. VILLANI, *Nuova Cronica. Libri IX-XI*, ed. a. c. di G. PORTA, Parma 1991, Libro XI, cap. CCXXIII, p. 791.

<sup>88</sup> G. DEL GIUDICE, *Codice diplomatico del regno di Carlo I. e 2. d’Angiò*, voll. I-II, 2, Napoli 1863-1902, vol. II, 1 (1869), p. 180 n. 1; C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 49. Il riferimento si trova all’interno di un documento angioino relativo all’inquisizione comandata da re Carlo I all’indomani della conquista del Regno e volta alla cattura di tutti i fedeli alla causa sveva; non riporta, quindi, alcun ulteriore particolare di carattere edilizio.

<sup>89</sup> Napoli, Archivio di Stato, *Ricostruzione angioina*, Armadio I, scaff. C, S. SICOLA, *Supplementum repertorii regis Roberti*, vol. 16, f. 274v, ms., XVII sec.

38). L'interpretazione è chiara: in quell'anno il sovrano dispose che il popolo di Nola seguisse gli uffici liturgici presso il complesso basilicale di Cimitile. Non si trattò di un privilegio,<sup>90</sup> bensì di un ordine diretto al giustiziere competente, emesso verosimilmente per dirimere una qualche controversia. Tralasciando le ragioni che potevano essere state alla base del provvedimento – peraltro non determinabili vista l'assenza di ulteriore documentazione – è evidente che a quella data la chiesa cimitilese non godeva del ruolo di cattedrale e che il duomo sorgeva all'interno delle mura cittadine di Nola. Se, infatti, San Felice in Pincis fosse stato ancora sede dell'episcopio, non solo si sarebbe utilizzata la più frequente e altisonante dicitura *ecclesia Nolana*, o *ecclesia cathedralis*, ma qualsiasi disposizione relativa alla celebrazione degli uffici non avrebbe necessitato di alcuna autorizzazione, soprattutto regia. D'altra parte, sia l'ordine di re Roberto sia il riferimento contenuto nell'inquisizione di Carlo I del 1265 appaiono del tutto coerenti con la notizia riportata dal Villani. È probabile, allora, che, una volta cominciati i lavori nell'edificio episcopale intramuraneo, si sia avvertita l'esigenza di individuare una sede alternativa per la celebrazione degli uffici liturgici ufficiali, una necessità, evidentemente, non soddisfatta dall'adiacente chiesa dei Santi Apostoli.

La cronachistica medievale, quindi, consegna ai posteri l'immagine di Nola come una città feudale in pieno fermento, ricca e prestigiosa al punto da poter accogliere il sovrano e i futuri re, e allora impegnata in una delle imprese più coinvolgenti per un centro medievale: la ricostruzione della propria cattedrale. A conferma di quanto sopra, si aggiunga che nel 1363 Niccolò Orsini ottenne l'autorizzazione da papa Urbano V a intervenire *in capite ecclesie Nolane*: il duomo era dunque già all'interno delle mura cittadine. Tutti gli elementi considerati – il documento angioino del 1265; la campana del 1313; la nota del Sicola circa la fruizione della chiesa di San Felice in Pincis e la testimonianza del Villani – spingono, allora, a discordare con il Guadagni e il Remondini circa il tardivo innalzamento della chiesa e a contestualizzare con maggiore precisione non solo la storia dell'episcopio nolano, ma anche la committenza orsiniana.

<sup>90</sup> Fu di questo avviso G. VINCENTI, *La contea di Nola dal secolo XIII al secolo XVI*, Napoli 1897 (ed. anast. Nola 1997), p. 33.

Sorge, a questo punto, una seconda e urgente domanda: come appariva a quell'epoca l'*insula episcopalis*? In altre parole, l'intervento orsiniano ebbe delle ricadute sulla sua complessiva organizzazione topografica? In realtà, è ipotizzabile che la portata dei lavori commissionati negli anni Trenta dal conte Roberto – e, forse, anche dall'allora vescovo nolano Pietro IV – non sia stata particolarmente ingente e significativa, poiché l'area in esame dovette apparire a quella data già ben delineata: come è attestato dalla documentazione archivistica, infatti, l'episcopio trovava lì la propria collocazione già nel 1181,<sup>91</sup> unitamente alla chiesa dei Santi Apostoli. Gli Orsini, quindi, non modificarono l'organizzazione urbanistica della piazza, così come i lavori da loro commissionati non costituirono il primo intervento di arricchimento della fabbrica.

*Sulle tracce della primitiva cattedrale di Nola tra Altomedioevo ed età romanica.*

Secondo la tradizione letteraria, il sito ospitava sin dall'età paleocristiana la *memoria* del santo, oggi custodita nella cripta. Il Leone riferisce in merito di un vano «sub choro autem hoc ipso sacellum est subterraneum divo Felici dicatum, quod testudine tegitur quae tribus columnarum ordinibus fulcitur»,<sup>92</sup> quindi di una cripta a oratorio, forse scandita in cinque navatelle,<sup>93</sup> la cui conformazione attuale non corrisponde più, purtroppo, alla descrizione cinquecentesca: le navate, difatti, in epoca imprecisabile furono demolite e si realizzò in loro sostituzione un'aula unica. Una sola caratteristica permane tuttora: questo vano risulta occidentato e ciò configura una situazione che, del tutto anomala rispetto

<sup>91</sup> Il documento descrive i confini di un terreno intramuraneo, facendo riferimento proprio alla curia del vescovo, riportata *in situ* anche da atti del XIII e XIV secolo (nel 1255, in particolare, si parla di una casa di proprietà del capitolo cattedrale sita nella piazza di Nola e confinante a settentrione con l'*orto dei canonici*), cf. C. BUONAGURO, *Documenti*, cit., 16 p. 7 (a. 1255), 115 p. 42 (a. 1322); C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile* cit., p. 39.

<sup>92</sup> A. LEONE, *De Nola*, cit., p. 330.

<sup>93</sup> M.T. GIGLIOZZI, *Cripta. Secoli XI-XIV*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, dir. da A.M. ROMANINI, 12 voll., Roma 1992-2002, vol. V (1994), pp. 254-71.

all'attuale planimetria, sia della cattedrale sia dell'adiacente chiesa dei Santi Apostoli, sembrerebbe attestare una precoce frequentazione del sito, tipologicamente precedente alla testimonianza del 1181.<sup>94</sup>

Sebbene non si possa fruire di testimonianze dirette, nel santuario descritto dalle fonti, dotato di transetto e presbiterio a triplice cappella a emiciclo, è legittimo riconoscere, invece, il frutto di un secondo intervento costruttivo, posteriore all'innalzamento del vano-cripta e più coerente con gli impianti del secondo XII secolo, o primissimo XIII, nonostante il mancato impiego di coperture a volta. Che esso sia stato effettivamente concepito e attuato a quella data è indirettamente confortato da due monumenti, uno architettonico e uno scultoreo, all'incirca coevi a questa ipotizzabile seconda fase edilizia: il campanile, che sorge accanto al fianco meridionale della cattedrale (fig. 3), e un rilievo con *Cristo in trono fra gli apostoli*, oggi purtroppo del tutto decontestualizzato (fig. 5).<sup>95</sup>

La torre, lodata già dal Leone per il pregio e l'eccellenza dei materiali antichi riutilizzati, è stata inspiegabilmente tralasciata dalla critica. Analizzata alla metà del Novecento solo da Giorgio Rosi, è stata ricondotta al primo XIII secolo.<sup>96</sup> Squisitamente federiciana è la lastra scolpita, reimpiegata nel 1614 nel monumento sepolcrale del vescovo Gallo (il committente della ricostruzione della cattedrale del 1585, inumato nella cappella di Santo Stefano dentro la sacrestia),<sup>97</sup> e murata nella parete occidentale della cripta durante i lavori ottocenteschi.

<sup>94</sup> A seguito dei carotaggi eseguiti nel 2014 all'interno della cripta sono emersi elementi archeologici che paiono confermare la precocissima frequentazione del sito, cf. G. VECCHIO, *Le recenti indagini archeologiche nella cripta di S. Felice nel duomo di Nola*, relazione presentata il 19 giu. 2014 al Convegno internazionale di studi *Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo* (Cimitile, Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), di cui si attendono gli atti.

<sup>95</sup> Entrambi i manufatti saranno oggetto di un'analisi più esaustiva in un volume che chi scrive ha in preparazione, interamente dedicato alla città di Nola e alla committenza degli Orsini nel Medioevo.

<sup>96</sup> G. ROSI, *Il campanile della cattedrale di Nola*, «B. Arte», 1 (1949), pp. 10-20.

<sup>97</sup> C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile*, cit., p. 32.

Francesco Gandolfo vi ha riconosciuto la mano di più artisti, «forse due, visto che esiste una tangibile diversità di esecuzione tra le prime due figure sulla destra e le altre»,<sup>98</sup> unitamente al «debito (...) contratto nei confronti delle sculture della Porta di Capua». <sup>99</sup> Rispetto a queste ultime, tuttavia, secondo lo studioso il fregio appare caratterizzato da «un rilievo più tornito e compostamente staccato dal fondo con, di conseguenza, la creazione di un senso dello spazio più robusto e convinto»,<sup>100</sup> così come i volti rivelano «una fierezza plebea, dalle barbe e dai capelli attorti e pesantemente modellati, ottenuti costringendo le figure della Porta in un libro di modelli». <sup>101</sup>

Un aspetto ancora non indagato, tuttavia, è quello iconografico, sebbene contraddistinto dall'insolita rappresentazione degli apostoli privi dei loro attributi e dotati, invece, ciascuno di un piccolo libro. Tra tutti, solo san Pietro è raffigurato con la propria caratteristica formale (le chiavi) e ciò potrebbe suggerire come il tema esposto non sia un mero consesso di apostoli, bensì una *Traditio legis*, seppure non letterale, ma orientata alla celebrazione della *parola divina* in quanto *parola evangelica*, la cui diffusione spetta ai vescovi. La scultura è attraversata in senso orizzontale da un'iscrizione, che contribuisce a rafforzare quest'ipotesi. Essa recita: «Gloriosus apostolorum chorus te laudat, Domine, in eternum»; cioè un verso del celebre inno liturgico di ringraziamento, il *Te Deum*, riproposto a Nola quasi alla lettera. Questo particolare chiarifica l'obiettivo dell'immagine scolpita: emblematizzare la glorificazione di Cristo unitamente a quella degli angeli, delle potenze dei cieli, del coro degli apostoli, delle schiere dei martiri, dei profeti e, infine, della chiesa tutta, rappresentata nella lastra come *militante*. Alla base della composta e rigida cerimonialità dell'opera dovette esservi, dunque, uno specifico

<sup>98</sup> F. GANDOLFO, *La scultura normanno-sveva in Campania*, Roma, Bari 1999, p. 123. Non sono mancate perfino implausibili datazioni al X secolo (E. LA ROCCA, D. ANGELILLO, *Nola medievale. Lineamenti d'arte e storia*, Napoli 1982, pp. 200-01), al X-XI (A.M. RUSSO, *Chiesa dei Ss. Apostoli in Nola*, Napoli 1973, p. 68), e all'XI secolo (G. TRINCHESE, *Cripta di S. Felice primo vescovo di Nola e martire, patrono della città e diocesi*, in *Jubilate! Numero unico, traslazione del corpo di S. Paolino di Nola*, Napoli 1909, p. 13).

<sup>99</sup> F. GANDOLFO, *La scultura normanno-sveva*, cit., p. 123.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

contenuto, quello, cioè, ecclesiastico e vescovile della costituzione della comunità cattolica e, con esso, del *topos* della fondazione petrina della chiesa nolana.

Il testo epigrafico magnifica il coro degli apostoli e nella cattedrale si poteva ammirare un coro canonico riccamente lavorato, ancora in età moderna. Che il fregio provenga proprio da lì? Gandolfo ritiene che esso costituisca l'unico elemento superstite di un altare; è possibile, tuttavia, ipotizzare anche la sua pertinenza a un pulpito, poi distrutto e per questo privo di leggio.

Tutti gli elementi considerati finora – la tipologia architettonica e planimetrica restituita dalle fonti letterarie, l'atto del 1181, i lavori commissionati nel 1190 dal presule nolano all'interno della chiesa dei Santi Apostoli, il campanile e, infine, il fregio federiciano con il *Cristo benedicente* – spingono (con cautela) verso un preciso scenario: tra la fine del XII secolo e l'inizio del successivo, la fabbrica sorta attorno alla tomba del santo fu rimaneggiata per rinforzarne e promuoverne il culto, avvertito come identitario dalla comunità locale. Si trattò di un'impresa cruciale nella storia dell'episcopio nolano, poiché si decise non solo di ampliare l'edificio originario, ma anche di modificarne l'orientamento, conservato solo nella *memoria* di san Felice. Alla struttura occidentata, testimoniata ancora dall'attuale orientamento della cripta, si sostituì un edificio a destinazione cattedralizia, ruotato di 180 gradi, quindi volto a oriente, e parallelo alla basilica dei Santi Apostoli.

### *Il duomo e la basilica Sanctorum Apostolorum.*

Nell'*insula episcopalis*, come si è detto, sorgeva anche la basilica intitolata ai Santi Apostoli. Quale fu, dunque, la relazione tra quest'ultima e la cattedrale, tradita sia dal fatto che il duomo sorse *al fianco* di essa, invece che per suo rimaneggiamento, sia dal forzoso collegamento tra i due edifici, in origine separati? Di questa fabbrica, la descrizione degli eruditi restituisce una planimetria più arcaica e 'riformata' rispetto a quella del Duomo cittadino, tale da inserirla in quella cultura architettonica di matrice cassinese, di cui la basilica di Sant'Angelo in Formis è un celebre esempio. Spinge a tale lettura l'impianto di dimensioni contenute e la scansione in tre navate con arcate su colonne, che sfociano, senza l'intermezzo del transetto, in altrettante absidiole, oggi

purtroppo interamente rimaneggiate e parzialmente demolite.<sup>102</sup>

Gianstefano Remondini sottolineò più volte, e lo si è visto, la distinzione esistente tra il corpo canonico e la comunità, cui era affidata la gestione della chiesa dei Santi Apostoli, accennando alle relazioni esistenti già nel Medioevo tra il vescovo e «quei confratelli», governati da un «Rettore». Fin dal 1190, difatti, gli affidatari della basilica sono trattati, anche dal pontefice Clemente III, come una comunità in parte diversa da quella clericale. Una specificità che si rintraccia ancora nella documentazione dei secoli XIII e XIV e che sembra attestare una distinzione giuridica: nel 1247, la «frateria della cattedrale» concesse a Matteo archipresbitero due terre in campo Santi Apostoli e, nel 1288, Stefano, decano della cattedrale, con il consenso di Francesco, arcivescovo di Messina e amministratore della diocesi di Nola, e dei «confratelli della chiesa dei SS. Apostoli» stabilì che alcuni cittadini nolani ricevessero beni immobili da entrambe le fabbriche, versando un corrispettivo sia al capitolo della cattedrale sia alla chiesa dei Santi Apostoli.<sup>103</sup> Come già nel 1190, ancora alla fine del Duecento il vescovo volle garantire, intervenendo in prima persona, introiti alla frateria: nel 1287 un certo Guerriero Pegrigno, cittadino nolano, e la chiesa di Sant'Arcangelo giunsero a un accordo con il consenso di Giovanni Montefusco, vescovo di Nola, in base al quale il predetto Guerriero Pegrigno si impegnò a versare alla frateria la quinta parte dei frutti, prodotti da una terra nel bosco di Cicala, in località *Le Curti*.<sup>104</sup>

Tutto lascerebbe ipotizzare, allora, la presenza di una comunità non coincidente con quella del duomo. La tradizione letteraria, tuttavia (fatto da non sottovalutare), concorda su un aspetto significativo: quella dei Santi Apostoli non fu mai una chiesa a destinazione monastica. Questa considerazione si intreccia con alcune osservazioni di Giovanni Vitolo, sviluppate sulla base di quanto riportato da Carlo Guadagni: la chiesa era affidata al clero soprannumerario, ossia non dotato di prebende,<sup>105</sup> i cui membri integravano l'alto clero alla morte di un

<sup>102</sup> Purtroppo non è stato possibile accedere alla struttura, perché è in corso il restauro.

<sup>103</sup> C. BUONAGURO, *Documenti*, cit., 13 p. 6 (a. 1247), 54 p. 20 (1288).

<sup>104</sup> *Ibid.*, 59 p. 22 (a. 1287).

<sup>105</sup> G. VITOLO, *Introduzione*, in C. BUONAGURO, *Documenti*, cit., pp. XIII,

canonico, dopo debita approvazione del presule.

La comunità insediata ai Santi Apostoli costituiva, quindi, il basso clero, distinto dall'alto corpo canonico solo per privilegi concessi. A questo punto, si comprende meglio l'operazione edilizia attuata sul sito episcopale nolano tra XII e XIII secolo: quando si provvide a rimaneggiare la tomba del santo, non solo si volle realizzare un'altra chiesa ruotata di 180 gradi rispetto alla precedente, ma, probabilmente, si edificò anche il transetto per porre in collegamento la preesistente chiesa dei Santi Apostoli – difatti privata nel lato settentrionale di una coppia di sostegni – con il duomo. La conformazione che l'*insula* acquisì fu, quindi, quella di un nuovo complesso episcopale dotato di una *cattedrale doppia*, di cui è ignota la funzionalità liturgica, forse destinata a uffici non esclusivamente canonicali, ma anche vescovili e laici.

Tale operazione fu simile a quelle eseguite nel corso dell'XI secolo nelle cattedrali doppie di Trieste, dove la chiesa di San Giusto fu ampliata intorno al sacello del santo e al fianco di quella di Santa Maria,<sup>106</sup> e di Pavia, dove alla fine del XII secolo le antiche basiliche di Santo Stefano e Santa Maria subirono «una clamorosa ricostruzione»,<sup>107</sup> seguita poco dopo da un ulteriore rimaneggiamento che le mise in diretta comunicazione.<sup>108</sup> In ogni caso e al di là di ogni personale convincimento, a Nola l'apertura del collegamento diretto e, soprattutto, la sua conservazione nei secoli successivi furono segno tangibile di una stretta familiarità tra i due complessi, evidentemente pensati come un corpo unico. Gli studi condotti sul tema della cattedrale doppia da Paolo Piva

XIV. Si chiariscono così gli interventi pontifici e vescovili a sostentamento della comunità fin dalla fine del XII secolo.

<sup>106</sup> P. PIVA, *La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bologna 1990, pp. 88, 89. Come per la lastra con *Cristo tra gli Apostoli* e il campanile del duomo, un'analisi più dettagliata delle circostanze storiche alla base di questa peculiare organizzazione episcopale, in Italia e in Campania, sarà svolta in un volume sull'argomento che chi scrive ha in preparazione.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>108</sup> *Ibid.* Scrive Paolo Piva che in quell'occasione le due fabbriche furono unite da una nuova fila di pilastri, creando «un'impressionante sequenza di otto navatelle parallele, come se la cattedrale doppia, invece di annullarsi, rimarcasse il proprio statuto fino a tendere all'identità».

hanno portato ad alcune acquisizioni significative, anche per il caso nolano: I) le fonti medievali spesso tacciono sul complesso doppio, perché la sua dualità non era percepita come elemento contraddittorio; II) la vera «formula unificante / discriminante fra le due chiese di una cattedrale doppia»<sup>109</sup> si può sintetizzare nel binomio liturgia festiva / liturgia quotidiana, arrivando alla conclusione che «la coscienza della cattedrale doppia implica il fatto che l'unità della *ecclesia* ha bisogno di una dualità di *basilicae*».<sup>110</sup>

Sarebbe stato utile poter fruire di documentazione relativa ai secoli XII e XIII, ma, purtroppo, non si è rintracciato nulla di significativo. Viceversa, più spunti di analisi provengono dal riesame di atti notarili trecenteschi, seppure di numero esiguo. A partire dal terzo decennio del Trecento, a Nola si intensificarono i lasciti da parte di privati a favore non della cattedrale bensì della piccola basilica, in cambio di messe a suffragio, spesso cantate. Questo accadde nel 1320,<sup>111</sup> nel 1335,<sup>112</sup> nel 1338,<sup>113</sup> con particolare intensificazione nel periodo della peste (1343,<sup>114</sup> 1344,<sup>115</sup> 1348<sup>116</sup>), ma lo si ritrova anche successivamente, cioè nel 1354,<sup>117</sup> nel 1358,<sup>118</sup> nel 1362,<sup>119</sup> nel 1363,<sup>120</sup> nel 1367.<sup>121</sup> In questi medesimi anni, non mancarono disposizioni in cui il testante chiese di essere seppellito all'interno del duomo, obbligando, però, la frateria di Santi Apostoli, in luogo dei canonici, alla celebrazione liturgica.<sup>122</sup>

Con ogni evidenza, dunque, all'alto clero spettava la celebrazione degli uffici festivi, cioè i più importanti, alla frateria, invece, la liturgia

<sup>109</sup> P. PIVA, *La cattedrale doppia*, cit., p. 97.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>111</sup> C. BUONAGURO, *Documenti*, cit., 112 p. 41.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 159 e 161 p. 57.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 166 p. 59.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 182 p. 63.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 186 p. 59.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 199 e 200 p. 69, 201 e 202 p. 70, 203 p. 71 e 204 p. 72.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 210 p. 73.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 215 p. 75.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 228-31 p. 78.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 241 p. 81.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 228-31 p. 78.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 187 p. 65 (a. 1344).

feriale o quotidiana, quasi alla stregua di una parrocchia. Secondo questa prospettiva, i soprannumerari, occupandosi della *cura animarum*, si ponevano in posizione perfettamente complementare ai canonici.

Il collegamento aperto nel braccio destro del transetto non fu motivato, dunque, dal desiderio di emblematizzare un mero rapporto privilegiato tra la comunità vescovile e quella che officiava in Santi Apostoli: il voler a tutti i costi porre in relazione fisica le due fabbriche, al punto da demolire due delle undici colonne del corpo longitudinale dell'antica basilica, sta senz'altro a indicare, invece, un vero e proprio *tragitto liturgico*, con ovvio teatro nella cattedrale, ma anche nei Santi Apostoli. In conclusione, se alla fine del XII secolo, e ancora nella prima metà del successivo, fu la comunità canonica (o il vescovo medesimo) a patrocinare importanti e significativi ampliamenti all'interno del duomo e, più in generale, nell'*insula episcopalis*, nel Trecento questo ruolo fu assunto dalla casata comitale degli Orsini. Gli interventi commissionati nella fabbrica, almeno a partire dagli anni Trenta del secolo, furono concreta e ulteriore manifestazione di quell'ampio progetto di *renovatio urbis* promosso dai feudatari, costituendone, forse, uno degli aspetti più qualificanti, densi di implicazioni storiche e ideologiche, ovvero una delle scelte più significative.<sup>123</sup>

*La committenza di Niccolò Orsini: il coro dei canonici.*

I conti nolani, quindi, non fondarono ma *riadattarono* la cattedrale, agendo di volta in volta in punti circoscritti di un edificio di per sé già molto stratificato e complesso, divenuto nel corso dei secoli emblema dell'episcopato urbano e della sua storia. Grazie al già citato documento di Urbano V si può vedere in dettaglio la committenza di Niccolò nella cattedrale, cogliendone la reale portata, al di là del dettato fantasioso degli eruditi. Nel 1363 il barone ricevette dal pontefice l'autorizzazione a *construi et edificare facere unum chorum et altarem in capite Ecclesie Nolane*.<sup>124</sup> Se ne deduce con certezza non che l'Orsini

<sup>123</sup> Mi permetto ancora di rimandare a C. DI CERBO, *La Nola degli Orsini*, cit.

<sup>124</sup> C. DE CUPIS, *Regesto degli Orsini e dei conti di Anguillara*, «B. Soc. Stor. p. 'Anton Ludovico Antinori'», 19 (1907), pp. 123-34, 197-212, 289-304; 20

aveva fatto *costruire* il presbiterio, bensì che egli aveva patrocinato, *in capite ecclesie*, la realizzazione di un coro destinato ai canonici e munito di altare.<sup>125</sup>

Dal punto di vista degli storici dell'arte il testo del Leone difetta in un aspetto fondamentale, quello relativo alla descrizione dell'ornato pittorico e plastico, al quale egli non riserva alcun commento. Fortunatamente però, l'umanista nolano fu attratto da un particolare arredo liturgico della cattedrale, colto nella sua relazione intrinseca con lo spazio sacerdotale: il coro dei canonici, appunto. In merito alla recinzione, il Leone parla di *parietuli*, ovvero «piccoli muri», che, sebbene possano essere intesi a una lettura superficiale come gli elementi costitutivi di un tramezzo, pertengono, in realtà, a tutt'altro. Essi occupavano una larga porzione della navata centrale in senso trasversale e longitudinale, allungandosi dall'arco trionfale verso la facciata. Erano dunque molto simili ai diaframmi delle *scholae cantorum* di uso romanico, eccetto per un aspetto: l'altezza, pari a circa tre metri.

L'immagine che il *De Nola* restituisce, quindi, non è tanto quella di una chiesa tagliata nel senso della larghezza quanto di una 'chiesa nella chiesa', secondo una tipologia di coro liturgico divulgatasi a partire dall'XI secolo con la riorganizzazione gregoriana della Chiesa. Il clima della Riforma, scrive Paolo Piva, «non ebbe forse un peso preponderante e diretto sull'architettura religiosa», ma, propagando «l'istanza di una più netta separazione gerarchica fra clero e laici portò a conseguenze importanti sull'assetto liturgico (ad esempio alla creazione di un muro divisorio fra navata e coro, laddove mancassero cripta e relativo presbiterio sopraelevato)». <sup>126</sup> Ai fini funzionali, tali pareti

se verso l'interno (...) avevano lo scopo di costituire un appoggio per i sedili del clero (mobili o in muratura), non poteva mancare verso la navata liturgica un portale centrale, utile per il celebrante che raggiungeva dal coro

(aprile 1908), pp. 63-86, in particolare, p. 210.

<sup>125</sup> Impossibile dire se si trattò della sostituzione di un precedente o di una realizzazione *ex novo*.

<sup>126</sup> P. PIVA, *Lo 'spazio liturgico': architettura, arredo, iconografia*, in *L'arte medievale nel contesto: 300-1300. Funzioni, iconografia, tecniche*, a c. di A. CADEI, P. PIVA, Milano 2006, pp. 141-80, in particolare p. 149.

l'altare (...) per le messe dei laici, ma anche per il rientro in coro delle processioni, e in seguito per consentire ai laici di vedere l'elevazione dell'ostia durante la consacrazione (dal XIII secolo) (...). La separazione (...) aveva lo scopo di garantire il clero officiante dalle distrazioni, ma anche di dotare i laici di una *propria chiesa*, che era la navata liturgica (...). Coro e santuario si legavano in un corpo unico, e la navata liturgica diventava la seconda chiesa con il proprio altare.<sup>127</sup>

Sebbene a partire dal XIII secolo la frammentazione della navata in due sezioni liturgiche complementari, ma distinte, fosse ottenuta con l'inserimento del *jubé*, il coro liturgico *ante altare* a pareti alte, contro ogni aspettativa, sopravvisse a lungo e il caso nolano lo esemplifica molto bene.<sup>128</sup> Tale ambiente, riferisce il Leone, era anche il luogo in cui si radunavano «sacerdotes episcopales» in occasione di un rituale, celebrato ogni anno il 25 aprile.<sup>129</sup> Dovendo omaggiare il vescovo, il convenuto, una volta chiamato, si alzava dal seggio, attraversava tutto lo spazio recintato e raggiungeva la cattedra episcopale, cioè un trono piuttosto alto preceduto da scalini, collocato «inter maiorem cellam atque minorem laevam»<sup>130</sup> e al di sotto di una piccola volta (*sub parva testudine*),<sup>131</sup> in parte sostenuta direttamente dal muro perimetrale e, in parte, impostata su una coppia di colonne.<sup>132</sup>

In età moderna, dunque, era ancora visibile nella cattedrale nolana uno «spazio canonico» di tipologia romanica, ma di esecuzione tardotrecentesca,<sup>133</sup> forse conservato perché in collegamento verticale con la cripta, ossia con la memoria del santo. Tale sovrapposizione, evidentemente avvertita come necessaria, dovette senz'altro costituire un grosso condizionamento, non solo liturgico ma anche planimetrico, alla realizzazione del coro, imponendone l'alloggiamento così avanzato nell'aula.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 155, 156.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 154, 155.

<sup>129</sup> A. LEONE, *De Nola*, cit., p. 513.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> P. PIVA, *Lo 'spazio liturgico'*, cit., in particolare p. 149.



Fig. 1. Nola, cattedrale, cripta (fotografia C. Di Cerbo).



Fig. 2. Nola, cattedrale, cripta, lastra con croce gemmata (fotografia C. Di Cerbo).

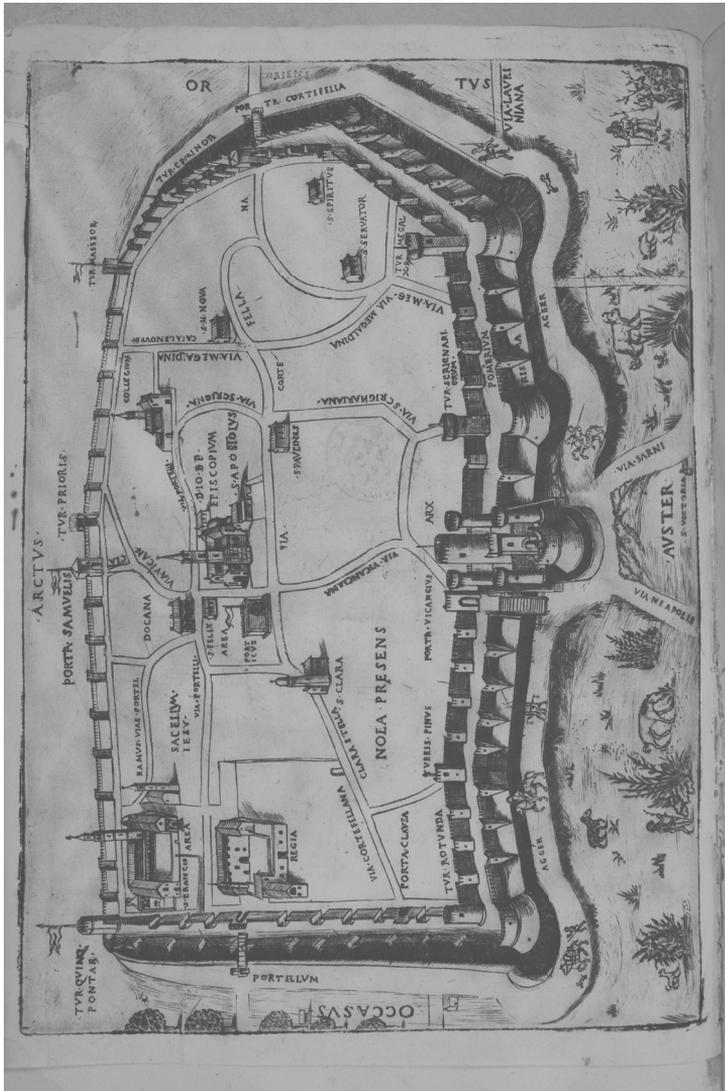


Fig. 3. *Nola praesens*, 1514. Geronimo Mocetto, stampa allegata al *De Nola* di Ambrogio Leone (Napoli, Biblioteca nazionale «Vittorio Emanuele III», Sezione manoscritti e rari, S.Q.LVI D.16).



Fig. 4. Nola, campanile della cattedrale, fianco settentrionale con colonna di spoglio (fotografia di C. Di Cerbo).



Fig. 5. Nola, cattedrale, cripta, lastra con *Cristo in trono fra gli Apostoli* (fotografia C. Di Cerbo).



ELENA MACCIONI

STRATEGIE DI PRESSIONE  
POLITICA DURANTE IL REGNO DI ALFONSO  
IL MAGNANIMO: L'UTILIZZO DELLE RAPPRESAGLIE\*

Per la tarda età medievale si parla di rappresaglia come di una pratica nata in ambito privatistico e inizialmente utilizzata dalla comunità dei mercanti, che comportava, in caso di conflitti fra soggetti privati, la possibilità per il danneggiato di potersi rivalere per principio di reciprocità sui compatrioti del danneggiatore. L'efficacia di tale uso consisteva nel determinare una cornice di norme in qualche misura condivisa, per quanto ai nostri occhi brutale, capace di creare un tessuto minimo di sicurezza all'interno del quale operare in mancanza di un diritto internazionale superiore. La rappresaglia infatti entrava in gioco nel momento in cui un mercante subiva un danno da parte di uno straniero non legittimato dal palese stato di guerra. Per ristabilire un equilibrio fra le parti si ricorreva al sequestro delle merci dei connazionali del danneggiatore presenti sul territorio di origine del danneggiato. Ma è chiaro che una pratica di questo tipo, se non regolamentata da una qualche autorità, avrebbe potuto provocare reazioni a catena e rendere la vita dei mercanti tutti, per paradosso, più insicura.

Lo studio delle pratiche di giustizia, fra le quali va inserita la rappresaglia, costituisce un punto di vista privilegiato per la comprensione

\* Si è scelto di soffermarsi soprattutto sulla documentazione dell'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona relativa alle rappresaglie in vigore fra la Corona d'Aragona e quegli stati in qualche modo coinvolti nelle lotte per la conquista del trono di Napoli. Sono stati tralasciati perciò i documenti riguardanti la Castiglia, il Portogallo e l'Inghilterra. Va segnalato, inoltre, che i casi di pirateria, i quali spesso portavano all'esecuzione di rappresaglie (di solito a svantaggio dei catalano-aragonesi visto che i più bellicosi erano proprio loro), fra marina catalana, maiorchina, valenzana da una parte e quella saracena dall'altra non vennero in nessun caso registrati nei registri *Marcarum*. Molti riferimenti, tuttavia, li si può trovare nei registri delle serie *Curie* e *Secretorum*. Si specifica inoltre che verranno usate le seguenti sigle nel citare i documenti: ACA, Archivo de la Corona de Aragón; RC, *Real Cancellaría*.

del mondo tardo medievale. Attraverso di esso ci si può inserire all'interno del discorso sulla formazione delle entità statuali e delle dinamiche del potere di regni, città e principati dell'Europa cristiana e mediterranea, nella prospettiva di poter fornire apporti alla comprensione della relazione fra evoluzioni economiche e istituzionali. Partendo da questo quadro generale, particolarmente interessanti sono le modalità con le quali vennero utilizzate le rappresaglie da parte di un sovrano, Alfonso V il Magnanimo, artefice dell'ultima spinta espansionistica ai danni degli Angiò nell'Italia meridionale, la cui fermezza decisionale si tradusse anche in spinte di rinnovamento interne alla Corona d'Aragona. Come è risaputo, dalla metà del Duecento si assiste in Europa, secondo tempi e modi differenti, a una grandiosa accelerazione e moltiplicazione degli scambi, merito di tutta una serie di innovazioni tecniche, che ora non verranno approfondite. La Corona d'Aragona non si sottrasse a tali processi, perciò a partire dal Duecento Giacomo I, re dal 1213 al 1276, iniziò a prendere in mano la gestione delle rappresaglie attraverso la concessione di autorizzazioni ufficiali denominate lettere di marca.<sup>1</sup> Già durante

<sup>1</sup> Esiste un solo studio sistematico sull'uso della rappresaglia nel Medioevo italiano: A. DEL VECCHIO, E. CASANOVA, *Le rappresaglie nei comuni medievali e specialmente in Firenze*, Bologna 1894 (rist. anast. Bologna 1974); a esso va aggiunto G. ARIAS, *La base delle rappresaglie nella costituzione sociale del Medioevo*, in *Atti del congresso internazionale di scienze storiche* (Roma, 1-9 apr. 1903), Roma 1904. Si vedano inoltre per il caso fiorentino: A. ASTORRI, *La Mercanzia a Firenze nella prima metà del Trecento*, Firenze 1998; L. TANZINI, *Le rappresaglie nei comuni italiani del Trecento: il caso fiorentino a confronto*, «Arch. stor. ital.», 167 (2009), pp. 199-251; L. TANZINI, *Rappresaglie tra Toscana e Catalogna nei registri Marcarum dell'Archivio della Corona d'Aragona*, in ID., S. TOGNETTI, «Mercatura è arte». *Mercanti d'affari toscani in Europa e nel Mediterraneo tardomedievale*, Roma 2012, pp. 205-24; S. TOGNETTI, *L'utilizzo della rappresaglia a Firenze nella seconda metà del XIV secolo. Considerazioni su due vicende di uomini d'affari operanti in Romagna e a Napoli*, *ibid.*, pp. 249-70; e in generale per l'Italia comunale cf. M. ASCHERI, *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all'età moderna* (1989), Bologna 1995. Sulla realtà veneziana cf. G. CASSANDRO, *Le rappresaglie e il fallimento a Venezia nei secoli XIII-XVI*, Torino 1938 e, per il Regno, dello stesso A. *Il regolamento delle rappresaglie a Napoli sotto gli Angioini*, s.n.t., estr. da «Archivi Italia», V (1938); mentre per Genova G. AIRALDI, *Pirateria e rappresaglia in fonti savonesi dei secoli XIII e XIV*, «Clio», 1 (1974), pp. 67-88. Altri studi riguardano la Corona d'Aragona e la Francia; si veda a proposito M.R. DE MAS

il secolo precedente alcuni trattati bilaterali fra la Corona e Genova non casualmente avevano contemplato delle clausole riguardanti la gestione delle rappresaglie.<sup>2</sup> Non casualmente perché, come si vedrà in seguito, Corona d'Aragona e Repubblica genovese saranno legate nel bene e nel male per tutto il basso Medioevo. La procedura veniva dunque di fatto tolta di mano ai privati e impugnata, sempre più saldamente, dal potere pubblico: attraverso la concessione della licenza di rappresaglia il sovrano incanalava le richieste di composizione da parte dei propri sudditi all'interno del consiglio regio, che insieme al re diveniva unico organo in grado di concedere le autorizzazioni ai sequestri. Solo attraverso la supplica, la discussione all'interno del consiglio regio e la valutazione delle prove, il danneggiato aveva la possibilità di vedersi risarcito. Diveniva inoltre indispensabile una fase previa: il mercante danneggiato (che si trattasse di furti, attacchi di pirati o debiti non saldati) doveva rivolgersi inizialmente alle magistrature dedicate presenti sul territorio del danneggiatore. A questo punto, solamente in caso di *Fatiga de dret*, ovvero nel caso fosse stata negata la giustizia e la riparazione del danno, era legittimo rivolgersi come *extrema ratio* al grado di giustizia ultimo, quello garantito dal proprio sovrano.

Le formule che si ripetono simili nella documentazione sono eloquenti: il re è il supremo riparatore, colui che riportando l'equilibrio fra le parti garantisce lo svolgersi sereno della vita e delle attività dei propri sudditi: un sommo magistrato che ripristina la giustizia, ma lo fa suo malgrado perché concedere la rappresaglia equivale ad *indicare bellum*. D'altra parte, questa era la riflessione di Bartolo da Sassoferrato nel suo *Tractatus represaliarum*, e non fu certamente un caso il fatto che uno dei maggiori giuristi, o meglio l'emblema stesso della scuola

LATRIE, *Du droit de marque ou droit de représailles au Moyen Age*, Paris 1875; J. MIRET I SANS, *Les represàlies a Catalunya durant l'edat mitjana*, Barcelona 1925; la bibliografia di J. MUTGÈ VIVES e A. DIAZ BORRAS, *Marca, arte de la mercaderia i protorganització de la estructura recaudatoria de la Valencia del Trecentos*, «Anu. Estud. mediev.», XXX (2000), pp. 91-155, e ancora K. REYERSON, *Commercial law and merchant disputes. Jacques Coeur and the law of marque*, «Mediev. Encounters», 9, 2-3 (2003), pp. 244-82.

<sup>2</sup> S. PEQUIGNOT, *Les Marchands dans la diplomatie des rois d'Aragon*, in L. TANZINI, S. TOGNETTI, *Il governo dell'economia*, cit., p. 197.

dei commentatori, si indirizzasse verso tale pratica di giustizia.<sup>3</sup> Evidentemente nel Trecento, essa era divenuta un 'problema' di interesse pubblico, del quale era opportuno interessarsi.<sup>4</sup>

Come alcuni studiosi hanno scritto negli ultimi anni,<sup>5</sup> anche in Italia, fin dal XII secolo, la marca o rappresaglia divenne esclusivo appannaggio del potere pubblico, perlomeno di quello imperiale,<sup>6</sup> e nel Duecento iniziò a comparire nei testi degli accordi intercittadini dell'Italia centro-settentrionale e negli statuti,<sup>7</sup> anche se probabilmente non veniva ancora applicata in maniera del tutto uniforme. La situazione dei comuni italiani è precoce, se non altro nei confronti della Corona d'Aragona: le *élites* di governo, spinte dalla necessità di autodefinirsi di fronte al vuoto di potere universale, o in contrapposizione a esso, disegnarono meglio e precocemente le competenze delle istituzioni pubbliche comunali. Lasciare al di fuori della legislazione un istituto giuridico tanto pericoloso per le relazioni politiche e commerciali avrebbe di fatto significato concedere ad altri una fetta importante delle proprie prerogative sovrane.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Per questo studio è stata consultata un'edizione del trattato del 1615 conservata presso la Biblioteca universitaria di Cagliari: BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus represaliarum*, in *Bartoli a Saxoferrato ... consilia, quaestiones, et tractatus, nunc recens quadragintaquatuor alijs consilij, tum criminalibus ... atque etiam, praeter alis addiciones ad hanc diem editas, aureis adnotationibus do. Iacobi Anelli de Bottis ... illustrata. Initia consiliorum, quaestionum et tractatus ... tomus decimus*, Venezia, Giunti, 1615. Cf. F. CALASSO, *L'eredità di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il VI centenario*, vol. I, Milano 1962, pp. 1-21; D. QUAGLIONI, *politica e diritto nel Trecento italiano: il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357); con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Firenze 1983. Si veda infine ID., *Il proemio del bartoliano «Tractatus represaliarum», «Pluteus», II (1984)*, pp. 85-92. Per una sintesi della storia della riflessione giuridica intorno all'istituto della rappresaglia si veda A. DEL VECCHIO, E. CASANOVA, *op. cit.*, pp. XIII-XXXV.

<sup>4</sup> L. TANZINI, *Rappresaglie*, cit.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Molto celebre l'esempio della *Autentica Habita* di Federico I del 1158: A. DEL VECCHIO, E. CASANOVA, *op. cit.*, p. 37; cf. L. BIANCHIN, *L'autentica «Habita» nell'interpretazione dei giuristi medievali*, in G. DILCHER, D. QUAGLIONI, *Gli inizi del diritto pubblico (atti del convegno tenuto a Trento, 22-24 giu. 2006)*, Bologna 2007, pp. 127-53.

<sup>7</sup> L. TANZINI, *Rappresaglie*, cit.

<sup>8</sup> S. PEQUIGNOT, *Les marchand*, cit.

Comprese appieno questa eventualità Pietro IV d'Aragona, uno dei sovrani più longevi e solidi del Medioevo catalano-aragonese, re dal 1336 al 1386. A partire dal 1373 egli decise di dedicare una serie intera di registri di cancelleria alle questioni relative alle rappresaglie, i cosiddetti registri *Marcarum*.<sup>9</sup> Essi raccolgono non solo la copia delle licenze di rappresaglia concesse per volontà regia ai sudditi, ma anche le copie delle lettere inviate durante le fasi negoziali precedenti e successive. Si tratta perciò di una fonte interessante per la comprensione dell'evoluzione delle pratiche diplomatiche. Essendo infatti operazioni di un certo peso in vista del mantenimento delle relazioni pacifiche fra gli stati, era prassi comune contrattare colle autorità di riferimento dei danneggiatori eventuali soluzioni alternative attraverso una serie di requisitorie di giustizia. I registri raccolgono inoltre documentazione relativa all'esecuzione dei sequestri e ai rinnovi delle licenze che, per meglio essere gestite dal potere pubblico, avevano una valenza temporanea e rinnovabile, previa valutazione del consiglio regio. Un altro tipo di documentazione epistolare contenuta nei registri è quello relativo alla contrattazione delle sospensioni generali e dei salvacondotti, e per l'instaurazione dello *jus queme* o *dret de les marques*.

Relativamente a quest'ultimo aspetto le carte compilate dagli scrivani di Alfonso V sono emblematiche. Lo *jus queme*, o più semplicemente la *quema*, era una gabella applicata al valore delle merci in entrata e in uscita dai territori della Corona provenienti o dirette verso gli stati coi quali era in vigore una serie di rappresaglie; accompagnata alla sospensione dei sequestri, era funzionale ad una soluzione alternativa e pacifica del conflitto.<sup>10</sup> Esistono testimonianze anche molto precoci di

<sup>9</sup> Sono stati per ora pubblicati due studi sui *Marcarum* prodotti dalla cancelleria aragonese: M.R. MARTÍN FÀBREGA, *Marques i represàlies a l'etapa final del regnat de Pere el Ceimoniós (1373-1386)*, «B. Soc. catalana Estud. hist.», XIV (2003), pp. 179-88 e (breve riassunto della tesi dottorale) E. MACCIONI, *L'utilizzo della rappresaglia nella Corona d'Aragona alla fine del Trecento: dai registri Marcarum di Giovanni I il Cacciatore*, «Arch. stor. ital.», DCXXXVI (2013), pp. 229-71.

<sup>10</sup> Già utilizzato in realtà in maniera discontinua dalla fine del Duecento. Si veda a proposito J. MUTGÉ VIVES, *La marca de Bernat Melbac, la Corona catalano-aragonese i el Llenguadoc (1327-1336)*, «Anu. Estud. mediev.», XVI (1986), pp. 227-38; ID., *Una marca francesa contra els catalans provocada per Francesc Carròs*

tali sistemi di tassazione, ma è con il secolo XV, all'interno dei rapporti con alcuni regni, la Francia prima di tutti e secondariamente la Castiglia, che si regolarizzano e vanno a sostituire la risoluzione del conflitto attraverso il sequestro.

Alfonso V il Magnanimo, re della Corona d'Aragona e artefice della conquista di Napoli nel 1442, segnò una vera svolta in questo senso. La sua cancelleria, che per non pochi anni fu cancelleria dei suoi luogotenenti, compilò due registri *Marcarum* fra il 1416 e il 1458. Il primo conserva documentazione fino al 1432, ma essa è disomogenea e completamente assente fra l'aprile 1420 e l'aprile 1421 e fra il settembre 1423 e il marzo 1424; il secondo registro raccoglie carte che vanno dal 1431 al 1455, ma rimane muto per il periodo compreso fra gennaio 1432 e marzo 1437.<sup>11</sup> Questa scarsa cura nella compilazione dei registri si scontra con la condotta tenuta dai sovrani della seconda metà del Trecento.<sup>12</sup> Ben quattro ricchi registri vennero compilati da Pietro IV il Cerimonioso

(1323-36), in *Homenatge a la Memòria del Prof. Sáez. Aplec d'Estudis dels seus deixebles i collaborators*, Barcelona 1989, pp. 127-38; M. DIAGO HERNANDO, *La quema. Trayectoria histórica de un impuesto sobre los flujos comerciales entre las coronas de Castilla y Aragón (siglos XIV y XV)*, «Anu. Estud. mediev.», XXX (2000), pp. 91-155; ID., *Conflictividad en las relaciones comerciales de la Corona de Aragón con Francia durante el reinado de Alfonso el Magnánimo. Las negociaciones de las marcas (1437-42)*, in XIV congresso internazionale di storia della Corona d'Aragona. *Celebrazioni alfonsine* 1997, vol. II, Napoli 2000, pp. 113-46; M.T. FERRER MALLOL, *La Corona catalano-aragonesa i Castella (segles XII-XIV). Elements de coincidència i de divergència*, in *El Comtat d'Urgell a la Península Ibèrica, Reunió Científica. II Curs d'Estiu Comtat d'Urgell (Balaguer 7-9 jul. 1997)*, coord. F. SABATÉ, J. FARRÉ, Lleida 2002, pp. 55-102; J. MUTGÉ VIVES, *La inseguretad en el Mediterrani occidental. Acord entre el rei catalanoaragonès Pere el Cerimoniós i el francès Joan II de Valois por a la solució de les marques existents entre ambdós regnes*, in *La Corona Catalanoaragonesa i el seu entorn mediterrani a la Baixa Edat Mitjana: actes del Seminari celebrat a Barcelona, els dies 27 i 28 de nov. de 2003*, Barcelona 2005, pp. 185-203; ID., *La piratería entre la Corona de Aragón y los Reinos de Castilla y Portugal en el siglo XIV. Contribución a su estudio*, in *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*, Cádiz 2006; A. DÍAZ BORRÁS, *Marca, arte de la mercadería y protorganización de la estructura recaudatoria en la Valencia del Trecentos*, «Anu. Estud. mediev.», XLI, I (2011), pp. 3-29.

<sup>11</sup> B. CANELLAS, A. TORRA, *Los registros de la cancelleria de Alfonso el Magnánimo*, Madrid 2000.

<sup>12</sup> Si veda a proposito M.R. MARTÍN, *op. cit.* e E. MACCIONI, art. cit.

fra il 1373 e il 1386 (in appena tredici anni) e due, altrettanto curati, dal figlio e successore Giovanni I fra il 1386 e il 1396 (in poco meno di dieci anni). Allo stesso modo i loro successori: Martino il Vecchio ne compilò tre fra il 1396 e il 1410, mentre Ferdinando I de Antequera, primo sovrano di stirpe castigliana e padre di Alfonso, in quattro anni (1412-16) ne curò due.<sup>13</sup> Cosa avvenne durante il regno di Alfonso e quello del suo successore Giovanni II, per il quale è rintracciabile un unico registro *Marcarum* di pochissime carte?

Per ciò che riguarda il Magnanimo, da una parte fu il suo spirito riformatore e autoritario a spingerlo verso l'attuazione di una serie importante di riforme amministrative, fra le quali alcune riguardarono proprio la cancelleria e le modalità di registrazione;<sup>14</sup> dall'altra l'assenza di documentazione potrebbe essere legata alle campagne italiane: infatti i periodi di vuoto documentario coincidono con quelli durante i quali il re si trovava impegnato nell'impresa napoletana. Si trattava di anni di evoluzioni importanti: da un lato l'ampliamento territoriale, dall'altro la maturazione di nuove e differenziate priorità diplomatiche. È possibile perciò che il sovrano, stando in Italia, avesse deciso di curare direttamente l'evoluzione di alcune delle rappresaglie vecchie e nuove in vigore fra la Corona e gli stati della penisola.

Rimane una riflessione da fare, non secondaria per importanza, sulla produzione documentaria relativa alle rappresaglie in quegli anni. Come è stato già accennato, spesso i sequestri venivano sospesi non in coincidenza con specifici trattati di pace, ma proprio ai fini dell'applicazione contestuale dello *jus queme*, consistente in tre denari per lira da applicare alla merce in entrata e uscita dai territori della Corona. Tale soluzione venne applicata in maniera sistematica già durante il regno di Giovanni I nei rapporti con la Francia in particolare, attraverso rinnovi

<sup>13</sup> Si veda per un riscontro F. UDINA MARTORELL, *Guía histórica y descriptiva del archivo de la Corona de Aragón*, Madrid 1986. Per un'analisi dettagliata delle fasi giuridiche che hanno segnato la storia degli archivi della Corona d'Aragona si veda R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *Reyes y archivos en la Corona de Aragón. Siete siglos de reglamentación y praxis archivística (siglos XII-XIX)*, Zaragoza 2008.

<sup>14</sup> A. RYDER, *Alfonso the Magnanimous. King of Aragon, Naples and Sicily. 1396-1458*, Oxford 1990, trad. in castigliano, *Alfonso el Magnánimo rey de Aragón, Nápoles y Sicilia (1396-1458)*, Valencia 1992.

delle tregue quasi automatici. Con Alfonso V però si compie un passo ulteriore. A partire dal 1437, mentre il sovrano si trovava nel pieno della sua seconda e definitiva campagna per la conquista di Napoli, Maria, suo abile luogotenente, decise di fare del registro *Marcarum* un luogo interamente dedicato alle trattative di natura diplomatica per l'instaurazione di una *quema* senza soluzione di continuità con la Francia.<sup>15</sup> Il mutamento di destinazione del registro è palese. Anche durante la gestione dei sovrani precedenti abbiamo notizia di negoziati di questa natura, ma non si assiste a monopolizzazioni di tale livello; inoltre anche la tipologia dei documenti muta: se con Giovanni I si trattava di lettere inviate dal sovrano ai magistrati stranieri, direttamente o tramite emissari, gli scrivani della regina Maria riportano nei registri gli interi memoriali consegnati agli ambasciatori, nonché i testi delle *cride* relative alla materia 'rappresaglie', come se ci fosse stata una stretta sul controllo dell'operato di funzionari e ambasciatori, ora non più liberi di negoziare in base a disposizioni generiche, ma con l'obbligo di seguire una lunga lista di questioni e non allontanarsi dalle direttive stabilite in patria.<sup>16</sup>

In generale si può concludere, a completamento delle poche informazioni introduttive date finora, che la pratica di registrare le varie fasi delle operazioni relative alla concessione di rappresaglie è conseguenza di una volontà di controllo su queste ultime e quindi della presa di coscienza da parte del potere centrale sia della pericolosità di tale pratica per le relazioni internazionali, sia della possibilità di sfruttarne le potenzialità per fini politici. Il regno di Alfonso il Magnanimo rappresenta allora il superamento di tale fase e coincide con nuove e differenti pratiche diplomatiche di efficacia maggiore. E nella valutazione di tale momento, non andrebbe sottovalutata l'influenza che il ceto mercantile ebbe nello spingere il sovrano e la sua consorte verso modalità di nego-

<sup>15</sup> Il registro segna un salto fra il 1432 e il 1437. La documentazione relativa alla negoziazione della *quema* parte da ACA, RC, reg. 2925, c. 20r.

<sup>16</sup> Nello specifico, per avere un'idea dell'evoluzione della pratica della scrittura dei memoriali nella Corona d'Aragona si veda S. PEQUIGNOT, *Les instructions aux ambassadeur des rois d'aragon (XIII-XV siècles). Jalons pour l'histoire de la fabrique d'une parole royale efficace*, «Cah. Étud. hispaniques médiév.», XXXI (2008), pp. 17-43. Si vedano inoltre le carte ACA, RC, reg. 2925, cc. 32r-33r, 55r-v, 55v-58r.

ziazione più equilibrate, in nome della pace indispensabile al profitto.<sup>17</sup> Tale eventualità potrebbe essere legata ad una progressiva maturazione politica interna della corporazione mercantile delle città della Corona, la cui manifestazione principale fu la strutturazione e la fortificazione del Consolato del mare a partire dalla fine del Trecento in quanto tribunale mercantile e marittimo, ma anche come puntuale promotore di politiche e iniziative volte alla difesa della mercatura.<sup>18</sup> Pare in effetti di vedere nella documentazione edita dal Capmany<sup>19</sup> un passaggio della gestione delle rappsaglie, per lo meno nella città di Barcellona, dalla corte regia agli organi cittadini, ovvero *Consell de cent* e Consolato del mare.<sup>20</sup> Non che la concessione delle marche divenisse di totale competenza della città, continua in effetti ad occuparsi di tali faccende anche la Corona, però dalla fine del Trecento la città prese in carico sempre più casi e a quel punto gli interessi che entrarono in gioco nella negoziazione dovettero necessariamente essere differenti. Poteri contrari ed equilibri precari che avranno come luogo di scontro la guerra civile catalana che scoppierà poco dopo la fine del regno di Alfonso V.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Cf. M.E. SOLDANI, *Uomini d'affari e mercanti toscani nella Barcellona del Quattrocento*, Barcelona 2010, pp. 291-326.

<sup>18</sup> Cf. C. CARRÈRE, *Barcelona 1380-1462: un centre economic en epoca de crisi*, vol. I, Barcelona 1977, pp. 35-70; T. FERRER MALLOL, *El consolat del mar i els consolats d'ultramar, instrument i manifestació de l'expansió del comerç català*, in *L'expansió catalana a la Mediterrània a la baixa edat mitjana*, Barcelona 1999, pp. 53-79.

<sup>19</sup> D. Antonio de Capmany y de Monpalau nel 1779 pubblica un'importantissima raccolta di documenti riguardanti lo sviluppo commerciale e marittimo della città di Barcellona intitolata *Memorias históricas sobre la marina, el comercio y las artes de la antigua ciudad de Barcelona*. Tale opera venne pubblicata di nuovo nel 1961 in una versione in tre volumi per volontà della Càmara oficial de comercio y navegación de Barcelona.

<sup>20</sup> Si veda A. CAPMANY, *op. cit.*, pp. 105, 124, 206, 327, 328, 405, 410, 411, 434, 457, 458, 467, 475, 480, 483, 500. Anche a Firenze il tribunale della Mercanzia (per alcuni aspetti omologo al Consolato del mare) a partire dal 1308 iniziò ad occuparsi di rappsaglie. Rimaneva in ogni caso la possibilità di appellarsi al podestà e alla signoria. Si veda a proposito A. ASTORRI, *op. cit.*; L. TANZINI, *Rappsaglie*, cit.; S. TOGNETTI, *L'utilizzo*, cit.

<sup>21</sup> La guerra civile catalana (1462-72) vide scontrarsi principalmente la Generalitat di Catalunya e il sovrano Giovanni II successore di Alfonso V. Si

*L'uso delle rappresaglie.*

Le campagne per l'acquisizione del regno di Napoli organizzate dal Magnanimo furono due. La prima si risolse con un nulla di fatto fra il 1421 e il 1423; la seconda invece, fra il 1433 e il 1442, venne celebrata con la grandiosa entrata a Napoli e la conquista del Regno.<sup>22</sup> È in relazione a tali operazioni militari e diplomatiche che va considerato l'uso delle rappresaglie da parte del sovrano e dei suoi luogotenenti.

Quando Alfonso sostituì il padre al vertice della Corona d'Aragona si trovò ad affrontare due ordini di problemi. Quelli interni erano legati alle crescenti difficoltà nella gestione della componente aristocratica cittadina, in relazione al governo delle corti parlamentari e di conseguenza al reperimento dei finanziamenti vitali per i progetti di governo e di politica internazionale, e non secondariamente alle ultime manifestazioni di dissenso successive al compromesso di Caspe.<sup>23</sup> Il secondo ordine di motivi concerneva la politica internazionale i cui nodi principali riguardavano i

veda per lo stato del dibattito storiografico S. PEQUIGNOT, *Négotier la Sujétion? Les catalans et le choix des nouveaux seigneurs durant la «guerre civil catalane»*, in *El compromiso de Caspe* (1412). *Cambios dinásticos y constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Barcelona 2013, pp. 620-29. Sul dibattito nato intorno alle responsabilità catalane rispetto alle conseguenze del Compromesso di Caspe si veda P. VERDÉS PIJUAN, *Las elites urbanas de Cataluña en el umbral del s. XV: entre el discurso político y el mito historiográfico*, in J.A. SESMA MUÑOZ, *La Corona de Aragón en el centro de su historia (1208-1458)*. *El interregno y el compromiso de Caspe*, Zaragoza 2012, pp. 147-64.

<sup>22</sup> A. RYDER, *op. cit.* pp. 305-12; E. PONTIERI, *Alfonso il Magnanimo re di Napoli (1435-58)*, Napoli 1975, pp. 11-63.

<sup>23</sup> Per una valutazione generale relativa al compromesso di Caspe si veda J.A. SESMA MUÑOZ, *op. cit.*, e il risultato del XIX congresso di storia della Corona d'Aragona celebrato nel 2012, ovvero *El compromiso de Caspe* (1412). *Cambios dinásticos y constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Barcelona 2013. Cf. però anche A. RYDER, *op. cit.*, pp. 35-66, per ciò che riguarda più specificamente gli effetti del Compromesso di Caspe sulla politica del Magnanimo.

rapporti con Genova,<sup>24</sup> la Francia e la Castiglia.<sup>25</sup> Si può tranquillamente sostenere che in questo secondo caso, che è quello che ora interessa, la chiave di volta fosse Genova: vi erano le contese di tipo territoriale relative alla Corsica, e quelle legate alla sicurezza dei mari, che tanto stavano a cuore al comparto mercantile delle città costiere, con in testa Barcellona, Valenza e Maiorca. La corsa e la pirateria, categorie molto ambigue nella pratica, erano armi biasimate, ma allo stesso tempo ancora utilizzate con disinvoltura da entrambe le parti contendenti.<sup>26</sup> Il 1420 è l'anno decisivo per i progetti anti-genovesi del Magnanimo. Scadeva infatti in quel momento la tregua di tre anni che, per la pressione delle corti, Alfonso aveva dovuto suo malgrado firmare. La breve durata delle tregue era un sintomo di instabilità. La repubblica ligure viveva infatti in quel frangente anni di forte difficoltà politica interna, e gli accordi perciò potevano subirne le conseguenze.<sup>27</sup> Non a caso, già nel luglio 1416 il giovane re, appena incoronato, si era interessato alle proposte del mercante milanese Stefano de Binago che in cambio di un compenso in denaro e di una

<sup>24</sup> Per una visione generale dei rapporti fra Genova e la Corona d'Aragona cf. L. BALLETO, *Fra genovesi e catalani nel vicino Oriente nel secolo XV*, in *Els catalans a la Mediterrània oriental a l'edat mitjana*, per M.T. FERRER I MALLOL, Barcelona 2003, pp. 167-90; EAD., *I genovesi visti dai catalani nel Medioevo, da amici a nemici*, in *Genova una porta del Mediterraneo*, a c. di L. GALLINARI, Brigati 2005, pp. 137, 174.

<sup>25</sup> V.A. ALVAREZ PALENZUELA, *Relaciones entre Aragón i Castilla en época de Alfonso V. Estado de la cuestión y líneas de investigación*, in *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo*, cit., pp. 21-43.

<sup>26</sup> A. UNALI, *Mariners, pirates i corsaris catalans a l'època medieval*, Barcelona 1986 (ed. it. *Marinai, pirati e corsari catalani nel basso Medioevo*, Bologna 1986); in generale cf. P.F. SIMBULA, *Corsari e pirati nei mari di Sardegna*, Cagliari 1995; E. BASSO, *Pirateria e guerra di corsa nel Mediterraneo: l'osservatorio genovese*, in L. TANZINI, S. TOGNETTI, *Il governo*, cit., pp. 205-28.

<sup>27</sup> S. FOSSATI RAITERI, *La pace del 1417 tra la Repubblica di Genova e il Regno d'Aragona*, in *Saggi e documenti*, vol. I, Genova 1978, pp. 453-514; ID., *Genova nei trattati di pace con l'Aragona nella prima metà del secolo XV*, in *Atti del XIV congresso di storia della Corona d'Aragona*, vol. III, Sassari 1996, pp. 433-47; ID., *Alfonso d'Aragona e Tommaso di Campofregoso tra Catalogna, Genova e Milano, arbitri della politica del loro tempo (1415-28)*, in *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo*, cit., pp. 345-60.

rendita si era reso disponibile a tramare per la sconfitta di Genova.<sup>28</sup> Gli equilibri, i trattati di pace e le tregue erano più che mai labili.

La consultazione dei due registri *Marcarum* alfonsini ha portato alla luce alcune tendenze comunque in linea con quelle di altri sovrani (ci si riferisce in particolare a Pietro IV e Giovanni I): la grande maggioranza delle carte venne prodotta in relazione a episodi di rappresaglia, in vigore o da concedere, fra sudditi della Corona catalano-aragonese e sudditi del regno di Francia, causati da fatti di violenza e furti, pagamenti mancati o negligenze da parte degli ufficiali pubblici. Il Magnanimo si dimostra particolarmente attento al buon procedere delle relazioni commerciali fra i due versanti dei Pirenei, per cui non si hanno solo una quantità di casi notevoli trattati dal consiglio regio, ma gran parte di questi episodi ebbe alla fine una risoluzione di tipo alternativa, ovvero pacifica. Già durante il suo breve regno, come accennato, Giovanni I aveva coltivato con attenzione la pacificazione della zona attraverso l'istituzione dello *jus que-me*. Se le trattative intorno alla sospensione delle marche fra i due grandi regni confinanti hanno interessato alcuni studiosi,<sup>29</sup> la fase precedente, quella cioè che va dal 1416 al 1437, merita allo stesso modo una certa attenzione, anche perché va messa in relazione con il periodo di turbolenze politiche inaugurato dall'ascesa al trono del Magnanimo.

Fra il 1416 e il 1437 vennero trattati dal consiglio regio nove casi in totale riguardanti i francesi, che avrebbero potenzialmente potuto originare licenze di rappresaglia: uno di questi riguardava in realtà un episodio risalente al regno di Pietro IV; otto furono invece gli episodi per così dire inediti; tre di questi, dopo una serie di requisitorie di giustizia, diedero origine a rappresaglie. Ai fini dell'analisi delle relazioni fra i due regni, non è importante verificare il momento nel quale avvenne il danno, è utile verificare invece come e quando vennero inviate le requisitorie e concesse le autorizzazioni ai sequestri. Anche perché nei territori a cavallo dei Pirenei e nei porti della Linguadoca e della Provenza il banditismo e la pirateria erano endemici e perciò le rapine, e in generale gli atti di

<sup>28</sup> Per una sintesi sulle trattative col Binago si veda S. FOSSATI RAITERI, *Alfonso d'Aragona e Tommaso di Campofregoso*, cit.; ID., *La Corsica tra Alfonso d'Aragona e Tommaso di Campofregoso (1415-28)*, «Medioevo», XXIV (2001), pp. 99-112.

<sup>29</sup> M. DIAGO HERNANDO, *Conflictividad*, cit.; K. REYERSON, *Commercial Law*, cit.

violenza, erano quanto mai frequenti e usuali.

All'indomani dell'incoronazione, parve impellente al sovrano ribadire le tregue già siglate a suo tempo da Martino I e rinnovate da Ferdinando I, l'anno 1416 venne in sostanza dedicato a questo. Gli anni fino al 1422 videro qualche requisitoria di giustizia, ma nulla di particolarmente eclatante: Alfonso aveva rinnovato le tregue e si preparava alla spedizione in Sardegna e Corsica per la quale il pericolo maggiore era rappresentato dai genovesi; inoltre i francesi erano impegnati a respingere l'invasione degli inglesi. I due momenti più delicati vennero con il 1422 e il 1423. Con l'adozione del 1420 da parte di Giovanna II di Napoli, Alfonso aveva deciso di abbandonare la Corsica e concentrarsi sulla Penisola. Installatosi a Castelnuovo, si trovò a dover gestire i vari ripensamenti della regina napoletana e affrontare le ambizioni di Luigi d'Angiò, di Filippo Maria Visconti e di Francesco Sforza. Questo primo viaggio in Italia esauritosi con un nulla di fatto, se non qualche alleanza e la conquista di alcune posizioni nel golfo di Napoli, si concluse proprio nel 1423, quando sulla via di ritorno la flotta del sovrano saccheggiò e distrusse il porto di Marsiglia.<sup>30</sup> Le uniche tre rappresaglie emanate dal consiglio regio vanno collocate fra il maggio 1422 e il luglio 1423 (due nel giro di due mesi, fra metà maggio e metà luglio 1423). Le relazioni erano evidentemente precipitate negli ultimi due anni, la guerra aperta con gli Angiò di Provenza, che reclamavano il trono di Napoli, non poteva che condurre a una certa ostilità nei confronti dei francesi, coi quali però la Corona decideva di mantenere uno stato di pace apparente.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Il sacco di Marsiglia avvenne nel mese di novembre, cf. V.L. BOURRILLY, R. BUSQUET, *La Provence au Moyen Age. Histoire politique, l'église, les institutions*, Marseille 1924, pp. 145, 146; E. BARATIER, F. REYNAUD, *Histoire du commerce de Marseille de 1291 à 1480*, Paris 1952, pp. 61, 62 e M. DEL TREPPO, *Mercanti catalani e l'espansione della corona d'Aragona nel secolo 15.*, Napoli 1972<sup>2</sup>, p. 28, sottolineano come il sacco del 1423 abbia impedito un risollevarlo economico del porto prima della metà del Quattrocento. Si veda anche A. RYDER, *op. cit.*, pp. 147-50. Poche le monografie sulla Provenza: cf. E. BARATIER *Histoire de la Provence*, Toulouse 1969; F.X. EMMANUELLI, *Histoire de la Provence*, Paris 1980; M. AGUCHON, N. COULET, *Histoire de la Provence*, Paris 1933.

<sup>31</sup> Per un rapido riassunto dello stato delle relazioni fra la Corona e la Francia nel tardo Medioevo si veda C. BATTLE I GALLART, *Els francesos a la Corona*

Va inquadrato in questo clima il caso interessante del furto avvenuto nei pressi di Tolosa delle merci di un gruppo di mercanti della contea del Pallars che costò agli scrivani ben 14 carte indirizzate ai vari ufficiali francesi, al re di Francia e al conte di Foix. Venne in un primo momento concessa la marca,<sup>32</sup> vi fu un ripensamento, quindi una sospensione dei sequestri, e infine un nuovo ribaltamento con la revoca della tregua.<sup>33</sup> Chiaramente una tale incertezza rispecchia una certa precarietà delle relazioni. La scrivania regia, parallelamente, mentre cioè concedeva le rappresaglie contro i francesi, si prodigava per mantenere saldi i legami con il conte di Foix. Da sempre legata alla storia della Catalogna, la famiglia dei Foix-Béarn aveva visto succedersi figure con le quali i conti-re di Barcellona erano spesso dovuti venire a patti, basti ricordare le rivendicazioni sul trono della Corona e gli accordi matrimoniali ricorrenti fra il Trecento e il Quattrocento.<sup>34</sup> Accanto al Foix, l'altra fonte di preoccupazione erano i signori d'Armagnac, che controllavano compagnie più o meno raccomandabili, che battevano il confine con la Francia sfruttando le turbolenze legate alla Guerra dei cent'anni, e provocavano non pochi danni ai mercanti che si spostavano da una fiera all'altra della Linguadoca fiduciosi dei propri salvacondotti.<sup>35</sup>

Connesse ancora più strettamente con l'evolversi delle campagne d'Italia sono le carte relative ai rapporti fra la Corona e la città di Genova. La Superba era da oltre un secolo l'incubo dei catalani (e viceversa), perché la rivalità politico-commerciale si era fatta sempre più evidente a partire dalla cessione del regno di Sardegna e Corsica a Giacomo II. Ancora a metà Quattrocento non solo la Sardegna continuava a rappresentare più un problema che un vantaggio,<sup>36</sup> ma la Corsica era ben lon-

*d'Aragó*, «Anu. Estud. mediev.», X (1980), pp. 361-92.

<sup>32</sup> Licenza di marca: ACA, *Cancillería*, reg 2924, cc. 112v-14r (1422 mag. 27, Barcellona).

<sup>33</sup> Revoca: *ibid.*, cc. 124v, 125r (1423 mar. 24, Barcellona).

<sup>34</sup> P. TUCCO-CHALA, *Histoire du Béarn*, Paris 1970.

<sup>35</sup> Sulla Linguadoca e la Guascogna C. DARTIGUE, *Histoire de la Gascogne*, Paris 1951; *Histoire général de languedoc avec des notes et les pièces justificatives*, Toulouse 1872.

<sup>36</sup> Marco Tangheroni ha studiato il tema e definito in questo modo il problema, cf. *La città dell'argento: Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*, Napoli 1985.

tana dall'essere occupata dai catalani: Genova non poteva permettersi di perdere l'isola come propria base e lottò strenuamente condannando la Corona alla rassegnazione. Alfonso, come d'altronde i suoi predecessori trecenteschi, all'indomani dell'incoronazione, aveva di fronte a sé il pericolo della intraprendente marina genovese, che ufficialmente o meno si prodigava nel danneggiare il più possibile i rivali catalani. Non che questi ultimi rimanessero indietro. La pirateria incontrollata, sebbene fino ad allora tollerata e sfruttata dai sovrani della corona, assumeva le caratteristiche di un problema da avviare a soluzione man mano che si realizzavano i mezzi per una più ferrea gestione del regno da parte del potere centrale. È il caso dei secoli a cavallo fra il Medioevo e l'età moderna. Tuttavia, ancora sotto il Magnanimo, gli attacchi pirateschi potevano sì ribaltare delle situazioni di pace conquistate con fatica, ma allo stesso tempo essere utilizzati efficacemente per camuffare azioni di guerra vera e propria. In ogni caso, ciò che emerge in primo luogo dai *Marcarum*, ma anche dai *Secretorum*,<sup>37</sup> è un tentativo continuato di piegare l'azione dei privati o delle città (particolarmente indipendenti nell'azione di difesa delle coste) agli obiettivi politici generali del potere centrale. I casi riguardanti liti fra sudditi catalano-aragonesi e genovesi riportati nei *Marcarum* furono diciassette, tutti sviluppatasi fra il 1416 e il 1432. Gli anni peggiori furono senza dubbio il 1420 e il 1431. Di questi casi solo tre diedero origine a nuove licenze di rappresaglia, tre furono i rinnovi, mentre i restanti undici provocarono solamente l'invio di una certa mole di requisitorie di giustizia. Il 1420 fu l'anno delle rappresaglie: tutte e tre le nuove marche

<sup>37</sup> I registri di questa serie rivelatisi per ora effettivamente utili sono i n° 2568, 2691, 2693, 3163, 3176, 3222, 3226. Solo per fare un esempio, nel 1431 Alfonso scrive agli ufficiali della Cerdagna per assicurarsi che la galea che stanno armando non vada ad agire in maniera contraria agli accordi di pace fatti con Milano e Genova: ACA, RC, reg. 2693, cc. 11v, 12r. Si tratta di registri di cancelleria riguardanti soprattutto questioni di natura internazionale, venivano compilati dai segretari della scrivania personale del sovrano che lo seguivano durante le sue missioni. Si tratta perciò dell'unica serie che non venne interrotta durante le guerre in Italia. Anche le scrivanie dei luogotenenti compilavano dei registri con tale denominazione. Cf. B. CANELLAS, A. TORRA, *op. cit.* Per una visione generale del periodo precedente alla riorganizzazione alfonsina: L. D'ARIENZO, *Carte diplomatiche di Pietro IV il Cerimonioso, re d'Aragona, riguardanti l'Italia*, Padova 1971; ID., *La cancelleria di Pietro IV d'Aragona nell'assedio di Alghero del 1354*, «Arch. stor. sardo», XXII (1981), pp. 139-57; O. SCHENA, *op. cit.*

vennero concesse fra il marzo e l'aprile di quell'anno. Nel maggio sarebbe partita la spedizione in Corsica e Sardegna: da una parte si cercava perciò di impressionare il doge Tommaso di Campofregoso con le rappresaglie, dall'altra si garantiva tutta una serie di salvacondotti personali ai genovesi, che per commerciare si sarebbero dovuti muovere alla volta della Corona, o che si trovavano già sul suo territorio.<sup>38</sup> Il tentativo pare quello di far convivere nel miglior modo possibile obiettivi politico-militari e interessi economici.<sup>39</sup> Ancora nel 1420 Genova non si era data a Milano e questa eventualità era poco prevedibile agli occhi del sovrano catalano. Vi era stata una pace nel 1417,<sup>40</sup> vi fu quella del 1423. Nell'intervallo fra le due paci, Alfonso cercò di togliersi il pensiero dei Campofregoso appoggiando militarmente la sottomissione di Genova a Milano, non prevedendo, tuttavia, il cambiamento di indirizzo del Visconti, che si decise per il sostegno aperto alla causa angioina, azione evidentemente di non scarso effetto propagandistico per i genovesi. Per cui, le rappresaglie del 1420 corrispondono sostanzialmente al periodo di maggiore rivalità col Fregoso, con il quale la Corona si ritroverà poi sorprendentemente alleata per combattere la nuova alleanza Angiò-Visconti. Il grado di inimicizia era tale che il 12 aprile 1421 partì una missiva diretta a Giovanni II, re della Corona di Castiglia, con la quale la regina Maria gli chiedeva di evitare di dare protezione ai genovesi, come sembrava volesse fare, fintantoché il re Alfonso non avesse smesso di essere loro nemico. Glielo si chiedeva anche in virtù del principio di reciprocità, vista la condotta che la Corona d'Aragona aveva tenuto durante la guerra fra la Castiglia e Granada.<sup>41</sup> È noto infatti che a Genova maturavano le strategie di progressivo spostamento degli interessi economici in Occidente: non è da sottovalutare

<sup>38</sup> Rappresaglie: ACA, RC, reg. 2924, cc. 92v-94r, 95r-98v. Per i salvacondotti si vedano alcuni esempi *ibid.*, reg. 2568, cc. 47r, 49v-50r, 53r, 54r, 55r, 56v, 57r.

<sup>39</sup> Quando si parla della Corona d'Aragona non bisogna mai dimenticare l'esistenza di forze contrastanti (la nobiltà feudale e il ceto mercantile barcello-nese ad esempio) le cui pressioni condizionavano le scelte dell'autorità sovrana.

<sup>40</sup> S. FOSSATI RAITERI, *Alfonso d'Aragona e Tommaso di Campofregoso*, cit., vol. II, pp. 345-60.

<sup>41</sup> ACA, RC, reg. 3223, c. 23v. Sulla particolarità della figura di Maria di Castiglia si veda T. EARENIGHT, *The king's other body*, Philadelphia 2010.

perciò l'entità della presenza dei suoi mercanti nei porti castigliani.<sup>42</sup>

La fine della prima missione italiana riportò il giovane sovrano catalano-aragonese nella penisola iberica. Qui, fra il 1423 e il 1428, furono soprattutto le questioni nazionali e le relazioni all'interno del territorio iberico con Navarra, Castiglia e Portogallo ad occuparne le giornate. Venne meno tuttavia la pace coi genovesi, tant'è che nel 1424 la Corona cadde nuovamente in stato di guerra aperta con la Superba per il fallimento dei trattati coi Campofregoso, da qui l'assenza totale di rappresaglie. L'impossibilità di trovare e mantenere un accordo coi fuoriusciti (Genova era in mano ai lombardi dal 1421) riavvicinò infine il Magnanimo al Visconti e alla causa milanese fino alla firma dei primi trattati nel 1426.

È solo con l'arrivo degli anni Trenta, in ogni caso, che il Magnanimo, trovandosi finalmente con le mani libere, poté pensare alle sue ambizioni italiane. Nel 1431 Genova era controllata da Filippo Maria Visconti, tutte le carte venivano perciò inviate sia alle autorità milanesi sia a quelle genovesi. Ma era La Superba il suo principale obiettivo, la più pericolosa avversaria per la realizzazione dei progetti napoletani. Nel 1431 a ridosso del ritorno in Italia (la spedizione preparata a lungo partirà solo nell'aprile 1432) vennero inviate ben undici requisitorie di giustizia, quasi tutte in conseguenza di furti compiuti dal pirata genovese Paolo Cicogna e dal signore di Mitilene Dorino di Gattilusio.<sup>43</sup> Le vicende che vedono coinvolti questi due personaggi e Tommaso Grimaldi sono significative perché sintetizzano efficacemente le modalità di azione della pirateria genovese e l'attitudine della città nei suoi confronti. Paolo Cicogna agisce nel 1431 in Sicilia, nelle acque presso Siracusa. La documentazione testimonia per quella data attacchi a una

<sup>42</sup> J. HEERS, *Les relations commerciales entre Gênes et le Royaume d'Aragon vers le milieu du XVe siècle*, in *IV congreso de història de la Corona de Aragón*, Barcelona 1970, pp. 3-14.

<sup>43</sup> Si tratta in entrambi i casi di celebri pirati genovesi. Per il Cicogna si veda M.E. SOLDANI, *Uomini d'affari*, cit., pp. 221, 222 e ACA, RC, reg. 2925, c. 117v. Durino di Gattilusio era uno dei componenti della famiglia dei signori di Mitilene, nobili dediti alle azioni di pirateria, la cui attività era allo stesso tempo appoggiata e osteggiata da Genova. Cf. J. HEERS, *Gênes au XVe siècle: activité économique et problèmes sociaux*, Paris 1961, pp. 306, 307. Si veda inoltre per l'atteggiamento di Genova nei confronti di tale particolare nobiltà E. BASSO, *Pirateria*, cit.

nave catalana,<sup>44</sup> a una nave veneziana e a una nave siracusana sulle quali viaggiavano merci di proprietà di mercanti catalani. Uno di questi era il celeberrimo Joan de Torralba,<sup>45</sup> a nome del quale vennero fatte richieste di risarcimento per quasi 3300 lire di Barcellona. La vicenda del Torralba coinvolse inoltre anche la Repubblica fiorentina, che, forse per un caso di corruzione, subì la concessione dell'autorizzazione ai sequestri nel maggio 1432, per un valore complessivo di 4125 lire di Barcellona, pur non avendone nulla a che vedere apparentemente.<sup>46</sup> Il sovrano stesso in prima persona si interessò della cosa benchè si trovasse in Italia. In base a quanto emerge dalla documentazione pare che la marca fosse stata concessa dopo la revoca del salvacondotto generale in favore dei fiorentini del 27 marzo. Azione illegittima agli occhi dei toscani, i quali, rivoltisi al sovrano installato nel golfo di Napoli, speravano evidentemente in un'azione concreta in loro favore. Tuttavia, è molto probabile che le lamentele portate al re non abbiano sortito alcun effetto: poco tempo dopo, il 6 e il 12 luglio 1433, Alfonso scrisse infatti ai suoi luogotenenti nella Corona imponendo esplicitamente che tutti i beni dei fiorentini domiciliati nel regno fossero sequestrati.<sup>47</sup>

Ma per tornare alle rappresaglie contro i genovesi, anche il resto delle richieste di risarcimento contemplavano cifre consistenti: d'altronde si trattava di navi che avevano spesso a che fare con prodotti costosi: se la nave di Antoni Sabiuda veniva da Tortosa ed era diretta

<sup>44</sup> Si trattava della nave di Antonio ça Biuda, patrono molto attivo in quegli anni. Venne infatti coinvolto in un altro episodio di pirateria ad opera dei veneziani: ACA, RC, reg. 2925, c. 19v.

<sup>45</sup> Celeberrimo anche perché è stato uno dei pochi a lasciare delle testimonianze relative alla sua attività commerciale. Si veda in proposito M. DEL TREPPO, *Un uomo d'affari catalano: Johan de Torralba*, in ID., *I mercanti catalani*, cit., pp. 755-827.

<sup>46</sup> ACA, RC, reg. 2925, cc. 11r-v; 17v-19r. Cf. M.E. SOLDANI, *Uomini d'affari*, cit., pp. 221, 222. Bisogna in più sottolineare che per tali atti pirateschi attribuiti a Paolo Cicogna venne concessa una rappresaglia esclusivamente contro i fiorentini e solamente in seguito alle richieste di Joan de Torralba. Mi pare infine necessario sottolineare ciò che rileva Anna Unali, ovvero che nei periodi di lontananza del sovrano, quando cioè le città si fanno protagoniste della propria sicurezza, non sempre le azioni da esse promosse si adattavano perfettamente alla linea politica del sovrano, A. UNALI, *Mariners*, cit., pp. 142, 143.

<sup>47</sup> ACA, RC, reg. 2693, cc. 110v, 111r.

a Venezia e trasportava sacchi di lana e pannilana, la nave veneziana veniva dalle Fiandre e portava qualche panno fiammingo, stoffe e pelame, la terza, quella siracusana, veniva invece da Costantinopoli ed era diretta in Catalogna con a bordo schiavi,<sup>48</sup> pietre preziose, oggetti d'oro e d'argento, vesti e panni preziosi.<sup>49</sup>

La seconda serie di vicende di estrema gravità che coinvolse le diplomazie della Corona e della Repubblica genovese, o meglio del duca di Milano Filippo Maria Visconti, ebbe a che vedere con le attività della famiglia dei Gattilusio, signori di Mitilene dal 1355 al 1462.<sup>50</sup> Dorino di Gattilusio venne accusato di aver attaccato con la complicità dei turchi dell'isola di Lesbo, la galea di Francesch Busquets in missione corsara contro gli infedeli insieme ad un'altra galeotta in acque levantine.<sup>51</sup> La vicenda diede seguito a cinque requisitorie di giustizia inviate fra il 1431 e il 1432 che non sfociarono tuttavia in una rappresaglia.<sup>52</sup> L'episo-

<sup>48</sup> Per un'idea sui traffici di schiavi nel basso Medioevo cf. M.T. FERRER I MALLOL, J. MUTGÉ I VIVES, *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'edat mitjana. Actes del colloqui internacional celebrat a Barcelona del 27 al 29 de maig de 1999*, Barcelona 2000.

<sup>49</sup> Joan de Torralba la cui merce viaggiava sulla nave di Antoni Sabiuda (o ça Biuda) e su quella di Antonio Condomer, veneto, chiedeva 3288 lire e 10 soldi di Barcellona; Guillem Desprats anche lui mercante di Barcellona chiedeva un risarcimento non specificato per la merce che aveva caricato sulla nave catalana di Antoni Sabiuda; Gondissalvo Dayon, cittadino di Barcellona, chiedeva 1372 lire 2 soldi e 8 denari di Barcellona per la merce che aveva caricato sulla nave del siracusano Giovanni Mazana, infine Joan del Buch, patrono, chiedeva per la merce caricata sulla nave del Sabiuda 170 lire (50 lire erano solo per le spese), ACA, RC, reg. 2924, cc. 187v-90r e reg. 2925, c. 1r-v.

<sup>50</sup> Si veda sulla storia della famiglia J. HEERS, *Genès*, cit., pp. 306, 307; G. PISTARINO, *I Gattilusio di Lesbo (Mitilene, 9-11 set. 1994)*, «Medioevo», XIX (1994), pp. 185-88; *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LII, Roma 1999, s.v. Molto recente: C. WRIGHT, *The Gattilusio Lordships and the Aegean World 1355-1462*, Leiden, Boston 2014.

<sup>51</sup> Fin dal 1416 era ripresa l'attività corsara della flotta al servizio di Alfonso d'Aragona. Anna Unali sottolinea come le linee generali della gestione della guerra di corsa da parte di Alfonso V ricalcassero quelle di Pietro IV, ma che nella pratica, visti anche gli interessi della corte non sempre coincidenti con quelli dei mercanti, i corsari agissero procurando danni palesi alle città mercantili della Corona, A. UNALI, *Mariners*, cit., pp. 126, 127.

<sup>52</sup> ACA, RC, reg. 2924, cc. 190v, 191r; reg. 2925, cc. 1v-3v, 4r-5r, 16r-v,

dio era abbastanza grave perché violava il trattato di pace che Genova aveva stipulato da poco con la Corona,<sup>53</sup> in più, il tutto si era svolto in maniera piuttosto truculenta e oltre ai danni materiali aveva causato molte vittime e feriti gravi. Il risarcimento richiesto fu di 14.000 fiorini d'Aragona. Il racconto della vicenda riportata nella carta di rappresaglia è evidentemente strutturato per sostenere la tesi dell'assoluta illegittimità dell'attacco. Il patrono Francesc de Busquets si trovava ormai da tre anni nel Levante per combattere i turchi infedeli e difendere i territori ancora cristiani. Quando nel maggio del 1430 si rese protagonista di una vittoria contro una galea turca, mentre si trasferiva in soccorso della città di Salonico, che in quel momento si trovava assediata dai turchi, venne assaltato dal signore di Mitilene, dietro richiesta dei turchi occupanti dell'isola di Lesbo. Parte dell'equipaggio venne trucidato, mentre i beni che si trovavano a bordo, fra i quali spiccavano dei cammelloti 'lividi' di proprietà di Gabriele de Cubells di Barcellona, venivano portati a Mitilene.

È vero che la famiglia dei Gattilusio aveva fatto del saccheggio la propria principale attività,<sup>54</sup> ma è parimenti vero che i catalani erano altrettanto temibili come pirati. Nel Levante poi avevano una certa libertà di movimento data dalla necessità di proteggere la cristianità da Saraceni e turchi. Da qui le numerose richieste del settore mercantile barcellonese di reprimere in qualche modo la pirateria, perché origine di concessioni di rappresaglia, sequestri generalizzati di merce ed espulsioni, in particolare ad Alessandria. Tali richieste in realtà non erano del tutto sincere, visto che erano gli stessi patroni di navi ad occuparsi al-

17r-v. Datate fra l'ott. 1431 e il mag. 1432.

<sup>53</sup> Si trattava dell'accordo del 29 mar. 1426 e della pace del 5 mag. 1428. In virtù del primo accordo, di fatto vantaggioso per il ducato milanese quanto svantaggioso per i genovesi, Portovenere e Lerici entrarono in mano aragonese, cf. E. BASSO, *Genova: un impero sul mare*, Cagliari 1994, pp. 248, 249. Il sovrano si era prodigato invano affinché gli ufficiali catalani non danneggiassero milanesi e genovesi ai fini del mantenimento della pace: ACA, RC, reg. 2693, c. 1r. In ogni caso fu costretto a comunicare la violazione della stessa: ACA, RC, reg. 2693, cc. 11v, 12r. I sequestri illegittimi messi in atto dagli ufficiali catalani nei mesi successivi sono probabilmente attribuibili al crescere della tensione: ACA, RC, reg. 2693, cc. 13 r-v, 15v.

<sup>54</sup> J. HEERS, *Gênes*, cit., pp. 306, 307.

ternativamente di attività commerciali lecite e operazioni illecite.<sup>55</sup>

Riguardo a Salonicco, inoltre, bisogna considerare che dal 1424 era controllata da Venezia dopo che le si era offerta volontariamente per avere protezione dai turchi, e Alfonso, in quanto alleato, aveva inviato il Busquets a capo di una flotta per soccorrere la città assediata. Evidentemente tali galee non erano innocue imbarcazioni dalla vocazione commerciale (per quanto poco esclusiva fosse tale vocazione nel Medioevo), e in quel momento si trovavano a soccorrere la Serenissima, acerrima nemica e rivale commerciale di Genova, ma ancor di più di Filippo Maria Visconti. L'espansione nell'entroterra aveva fatto cadere in secondo piano la rivalità con la Superba o almeno l'aveva subordinata a quella con Milano. Ma in quel momento Filippo Maria era anche signore di Genova e se ne serviva, senza tra l'altro suscitare dispiacere nei liguri, come braccio armato sul mare. Ecco probabilmente perché venne scelto questo fra gli innumerevoli episodi di violenza come strumento di pressione politica. In più vi era la possibilità di richiedere una grossa somma come risarcimento; e vi era non secondariamente il coinvolgimento di un'importante patrono catalano, il Busquets, nonché di Gabriele Cubells, nel 1432 'scutifero' del re.<sup>56</sup> Il tutto, considerato da un punto di vista complessivo, fornisce uno spaccato della complessità dei rapporti politico-economici nel tardo Medioevo mediterraneo e sintetizza quanto a volte le scelte di tipo politico potessero essere influenzate da interessi di varia natura, anche privata.<sup>57</sup>

Non fu da meno la famiglia genovese dei Grimaldi,<sup>58</sup> che attraver-

<sup>55</sup> Sull'attività piratesca dei catalani nel Mediterraneo orientale e sull'atteggiamento molto spesso ambiguo tenuto da Alfonso V nei confronti di Alessandria d'Egitto, si veda C. MARINESCU, *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, roi de Naples* (1416-1458), Barcelona 1994, pp. 1-77; D. COULON, *Un tournant dans les relations catalano-aragonaises avec le Méditerranée orientale: la nouvelle politique d'Alphonse le Magnanime* (1416-42 environ), in *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo*, cit., pp. 1055-79; nonché ID., *Barcelone et le grand commerce d'orient au Moyen Âge: un siècle de relations avec l'Égypte et la Syrie-Palestine* (ca 1330 - ca 1430), Madrid, Barcelona 2004.

<sup>56</sup> Sull'importanza e sul peso politico di tali cariche si veda O. SCHENA, *Le leggi palatine di Pietro IV d'Aragona*, Cagliari 1983.

<sup>57</sup> Per un quadro dei rapporti fra Alfonso il Magnanimo e la Repubblica di Venezia si veda F.C. LANE, *Storia di Venezia*, Torino 1991, pp. 265-82.

<sup>58</sup> Sulle biografie di vari esponenti della famiglia cf. *Dizionario biografico*

so uno dei suoi esponenti, il Thomas Grimalt dei documenti catalani, si rese responsabile nel marzo 1426 di almeno due saccheggi di fronte alle coste di Barcellona e di Valenza ai danni di due cocche catalano-valenzane.<sup>59</sup> Uno dei mercanti che reclamarono a corte il proprio risarcimento fu Galip de Ripoll, musulmano della morería di Valenza. La sua sarebbe stata una vita alquanto avventurosa, si sarebbe occupato degli affari del sultano di Alessandria d'Egitto e di quelli del Magnanimo negli anni Quaranta e Cinquanta del Quattrocento e, sfruttando le proprie caratteristiche di uomo fra due mondi, percorrerà le vie commerciali del triangolo Valencia – Magreb – Alessandria.<sup>60</sup> In quel momento chiedeva ai genovesi ben 1616 lire 13 soldi di Valenza come risarcimento del valore della merce che veniva trasportata e per la cocca.

Tommaso Grimaldi, già in viso da tempo alla repubblica genovese, era stato processato sotto tutela milanese, e nel novembre 1426 espulso e condannato al sequestro dei beni insieme ai suoi complici.<sup>61</sup> La decisione non era stata presa a seguito della vicenda dei catalani, ma a causa di una serie di scorrerie collocabili in anni precedenti. I genovesi iniziarono a rispondere ad Alfonso solo nel 1427 e, cercando di svincolarsi dalle responsabilità, scaricarono il Grimaldi e rifiutarono di riconoscerlo come di nazionalità genovese.<sup>62</sup> La questione della rapina ai danni

*degli italiani*, vol. LIX, Roma 2002, s.v.; tuttavia, si veda in particolare per tale personaggio E. BASSO, *Pirateria*, cit., pp. 250, 251.

<sup>59</sup> La prima cocca del patrono Antoni Ferro trasportava grano e, per la supplica di Domènec Mascó, consigliere e dottore in legge, e Joan Navarro, mercante di Valenza, vennero chieste indietro ai genovesi 696 lire e 5 soldi di Reali di Valencia; la seconda era del patrono *marittimo* Jacme de Monzó di Valenza e trasportava pannilana e altri prodotti usati nella produzione tessile, per la supplica di Galip de Ripoll si chiese un risarcimento di ben 1616 lire 13 soldi più l'interesse, ACA, RC, reg. 2924, cc. 165v-66v, 173r, 174v, 177r-v.

<sup>60</sup> F.J. APELLANIZ, *Vassallo del rey, mercader del sultán. La carrera de Galip de Ripoll/Ghalip Ibn Rufa'il*, in *Un mar de leyes. La expansión catalana en el Mediterraneo: de Jaime I a Lepanto. Catalogue de l'exposition*, Barcelona 2009, pp. 147-55.

<sup>61</sup> E. BASSO, *Genova: un impero sul mare*, Cagliari 1994, pp. 219-43; nelle pp. 222 sgg. Basso interpreta la vicenda attraverso la documentazione genovese. Per avere il quadro dell'atteggiamento di Genova nei confronti dei suoi illustri pirati in quegli anni di dominio milanese si veda ID., *Pirateria*, cit.

<sup>62</sup> Tale possibilità di rifiutare come proprio cittadino un personaggio sco-

dei catalani, alla quale ne successe un'altra con protagonisti i veneziani, nonostante tutto, si risolse con una sostanziale impunità per Tommaso Grimaldi e per i personaggi illustri che si trovavano sulla sua nave.<sup>63</sup>

Diversa invece la politica nei confronti di Paolo Ciconia (o Ciconna): contro di lui Genova tentò di tutto,<sup>64</sup> anche perché questi, concentrandosi nel Mediterraneo occidentale, aveva scatenato l'ira dei catalani fin dalla fine degli anni Venti.<sup>65</sup> L'atteggiamento di Genova fu in ogni caso ambiguo: stretta fra l'avanzata della Corona, l'emergere della flotta biscaglina nel Mediterraneo, la continua rivalità con Venezia e sul fronte interno la minaccia continua dei Visconti, ripudiò l'attività di tali nobili pirati che in varie circostanze le era stata utile. Per la famiglia Gattilusio la questione era un po' diversa: forti degli stretti rapporti di parentela coi Paleologi e della posizione di privilegio nel commercio dell'allume riuscirono a garantirsi un dominio nell'Egeo senza soluzione di continuità. Anzi, si misero al servizio di Genova proprio come pirati in funzione anticatalana negli anni Cinquanta durante il blocco

modo era garantita dal concetto molto elastico di cittadinanza vigente a Genova. Essa veniva concessa con molta facilità ma poteva essere tolta allo stesso modo. Questo garantiva l'impossibilità dell'applicabilità del principio di solidarietà all'intera cittadinanza, cf. E. BASSO, *Genova*, cit., p. 226.

<sup>63</sup> Genova da una parte condannava tali personaggi e le loro azioni anche perché appartenenti alle frange della nobiltà contraria alla linea politica del momento, dall'altra, sotto banco, tentava soluzioni di compromesso coi pirati stessi. Oppure cercava di risolvere le grosse faccende di natura internazionale condannando marinai minori ed evitando di costringere al risarcimento i grandi uomini dell'*ars piratica* le cui famiglie avevano spesso legami cogli uomini di governo, *ibid.*, p. 230.

<sup>64</sup> Nel 1429 venne istituita una commissione per gestire le lamentele delle vittime del Ciconia. Addirittura venne armata una nave per inseguire il pirata per tutto il Mediterraneo, *ibid.*, pp. 232, 233; Alfonso V stesso si offrì di collaborare alla caccia del Ciconia con una flotta di quattro galee capitanate da Francesc Des-Pla, M. COSTA, art. cit.

<sup>65</sup> Nei registri *Marcarum* è possibile rintracciare notizie riguardanti gli attacchi dei primi anni Trenta. Poco si sa dell'attività del Ciconia fra il 1431 e il 1435, anno in cui riemerse nei documenti grazie alla partecipazione ad alcuni attacchi contro i milanesi. Probabilmente durante gli anni di silenzio documentario si era rifugiato in Castiglia, che insieme alla Provenza era luogo di accoglienza per molti pirati, cf. *ibid.*

navale di Bernat de Vilamarì.<sup>66</sup> Furono infine i turchi a eliminarli dalla scena del Mediterraneo orientale.

Nell'analizzare le vicende di Tommaso Grimaldi e di Paolo Ciconia emerge, come nota anche Enrico Basso, che sebbene le due vicende si risolvessero entrambe in una sostanziale impunità, nel caso di Paolo Ciconia la volontà punitiva fu notevole anche in termini di investimenti economici. Nel caso di Tommaso Grimaldi l'unica risposta che Genova decise di fornire ai catalani fece leva invece sulla negazione della cittadinanza, con palese azione di temporeggiamento, e solo dopo il 1427.<sup>67</sup> A quel punto, il Grimaldi era già stato espulso per dei furti ai danni di veneziani, mentre vigeva fra Corona e Genova solamente un accordo provvisorio di non belligeranza. Al contrario, al momento degli attacchi del Ciconia, si rischiava di veder fallire la pace vera e propria siglata nel maggio 1428,<sup>68</sup> perciò si rivelava molto più puntuale una scelta intransigente. Sottolinea inoltre Enrico Basso come sulla nave del Ciconia viaggiasse anche Isernio Campofregoso potenziale aspirante al dogato e perciò alquanto pericoloso agli occhi di Filippo Maria Visconti.

Nonostante tutto, nella pace del 1428 non venne inclusa la sospensione delle rappresaglie, clausola normalmente inserita in tali accordi. E non sorprende che di lì a poco i rapporti fra Aragona e Genova degenerassero definitivamente anche in relazione al riavvicinamento del Magnanimo a Filippo Maria. Il Milanese nel 1435, dopo la morte di Giovanna, si era infatti schierato apertamente dalla parte di Renato d'Angiò, ma dopo l'episodio di Ponza e la cattura del Magnanimo, si decise per l'ennesimo rovesciamento di alleanze. Reazione immediata dei genovesi fu l'indignazione e la rivolta. E sebbene i *Marcarum* non riportino dopo il 1432 carte riguardanti i liguri, nei *Secretorum* si possono individuare notizie molto significative. Non solo tutta una serie di lettere vennero spedite a Genova per aver conto di atti di pirateria avvenuti ai danni dei catalani, ma molta corrispondenza ebbe come destinatario il corpo degli ufficiali regi stessi. Si trattò di carte nelle quali esplicitamente si davano istruzioni riguar-

<sup>66</sup> E. BASSO, «Ferro, fame ac peste oppressa»: *l'ammiraglio Bernat de Vilamarì e il blocco navale di Genova (1456-58)*, «Anu. Estud. mediev.», XXIV (1994), pp. 539-55.

<sup>67</sup> ACA, RC, reg. 2924, c. 177r-v.

<sup>68</sup> M. COSTA, *La pau del 1428 i els mercaders genovesos de la Corona d'Aragò*, «Anu. Estud. mediev.», X (1980), pp. 555-76.

danti la gestione dei bottini ricavati dalle prede genovesi.<sup>69</sup> Perciò si può riscontrare da una parte l'utilizzo di un linguaggio ufficiale alquanto vittimista, tipico delle requisitorie di giustizia, attraverso il quale ci si lamentava della incontrollabile voracità e della scarsa affidabilità dei genovesi, dall'altra, strategie di logoramento speculari a quelle usate dal nemico. D'altronde Genova, visto il ritorno del Campofregoso come doge, continuò a rappresentare un ostacolo formidabile alle ambizioni napoletane di Alfonso. Forse non fu una coincidenza il fatto che solo successivamente alla caduta del Campofregoso e alla salita al dogato di Raffaele Adorno, il Magnanimo riuscì finalmente a entrare vittorioso a Napoli.<sup>70</sup>

Se come si è visto le relazioni coi liguri, e tutto sommato anche coi francesi, erano state fin dal Trecento piuttosto turbolente, anche se non sempre con la stessa intensità, ciò che cambia vistosamente a partire dal 1416 è l'atteggiamento della Corona nei confronti dei mercanti fiorentini.<sup>71</sup> Vi erano due filosofie all'interno della confederazione aragonese a tale riguardo: la linea tollerante e di apertura sostenuta da maiorchini e valenzani (e fino ad allora anche dai sovrani), e quella più intransigente e protezionistica degli uomini d'affari di Barcellona.<sup>72</sup> Già con la prima delle due campagne d'Italia, il Magnanimo aveva iniziato a discostarsi dalla condotta tenuta dai suoi predecessori. D'altronde Firenze, nemica dei milanesi, non poteva che appoggiare insieme con i veneti, anche se velatamente, l'irrequieta repubblica, e non poteva perciò che attirare su di sé le antipatie del sovrano catalano-aragonese, fomentato a sua volta dalla forte ostilità degli ambienti cittadini barcellonesi. Così, se alla fine del Trecento, Giovanni I e il suo consiglio avevano visionato un solo caso per Firenze, che non aveva provocato alcuna conseguenza, fra il

<sup>69</sup> Molto interessante da questo punto di vista il reg. 2692, all'interno del quale non solo si trovano le carte relative agli atti di pirateria o di corsa, ma anche quelle riguardanti i litigi con Genova per il pagamento delle spese relative alla pace del 1426. Nel luglio 1434 e 1435 Alfonso scrive ai propri ufficiali installati a Portovenere affinché, in attesa di rifornimenti, si procurino il necessario attraverso la cattura di navi genovesi. Dà disposizioni riguardanti anche l'impiego di tali bottini, ACA, RC, reg. 2693, cc. 132v, 133r, 176v, 177r.

<sup>70</sup> E. BASSO, *Genova*, cit., pp. 243-61.

<sup>71</sup> Cf. L. TANZINI, *Rappresaglie*, cit.

<sup>72</sup> Cf. M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani*, cit., pp. 261-72; M.E. SOLDANI, *Uomini d'affari*, cit. pp. 291-302.

1416 e il 1432 alla corte di Barcellona vennero discussi sei casi, alcuni dei quali risalenti alla lotta con Pisa subito successiva ai Vespri.<sup>73</sup> Marche queste ultime che in oltre cento anni avevano cambiato proprietari e accumulato tanti interessi da divenire in sostanza non rimborsabili. Tale spregiudicatezza nelle decisioni del consiglio regio va messa in relazione alla situazione politica interna della capitale, nonché ai mutati potenziali finanziari dei banchieri: probabilmente i catalani si sentivano politicamente ed economicamente più forti rispetto al passato e rispetto ai fiorentini.<sup>74</sup> Tale clima di ostilità crescente si paleserà solo con la guerra del 1447, preceduta dall'espulsione dei toscani dal territorio della Corona.<sup>75</sup> Tuttavia, già ora, ancor prima della conquista di Napoli, i rapporti appaiono come sull'orlo di un baratro: non a caso, del 12 luglio 1433, come già accennato, è la lettera eloquente indirizzata al baiulo generale del regno di Valenza, a quello di Catalogna, al re di Navarra (governatore all'epoca per il sovrano d'Aragona) e alla regina Maria, colla quale si imponeva il sequestro di tutti i beni dei mercanti e dei domiciliati nelle città del regno di nazionalità fiorentina.<sup>76</sup> Il cambiamento

<sup>73</sup> Firenze veniva ritenuta responsabile delle rappresaglie a carico di cittadini pisani ora che Pisa era stata conquistata. Inoltre, nel gennaio del 1432 venne inviata una requisitoria che reclamava il risarcimento dei danni causati da una mancanza del sistema giudiziario fiorentino, che a detta dei querelanti non si era prodigato abbastanza nel punire il pirata Paolo Cicogna catturato a Firenze. Non va dimenticato, inoltre, che il Cicogna si era reso responsabile di tutta una serie di danni alle imbarcazioni e ai mercanti catalani, tuttavia si trattava in ogni caso di un cittadino genovese. Tale accanimento non può essere casuale cf. ACA, RC, reg. 2925, c. 11r-v. Per il dibattito intorno alla conquista di Pisa si veda *Firenze e Pisa dopo il 1406. La creazione di un nuovo spazio regionale (atti del convegno di studi. Firenze 27-28 set. 2008)*, a c. di S. TOGNETTI, Firenze 2010. Sulle rappresaglie tra Firenze e il Magnanimo si veda L. TANZINI, *Rappresaglie*, cit.

<sup>74</sup> Alfonso fu molto più prudente rispetto ai suoi predecessori nel finanziarsi con denaro toscano, cf. M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani*, cit., p. 313.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 323-327; M.E. SOLDANI, *Alfonso il Magnanimo e l'Italia: pacificatore o crudel tiranno? Dinamiche politico-economiche e organizzazione del consenso nella prima fase di guerra con Firenze (1447-1448)*, «Arch. stor. ital.», CLXV (2007), pp. 266-324; ID., *Uomini d'affari*, cit., pp. 292-313.

<sup>76</sup> ACA, RC, reg. 2693, cc. 110v, 111r. Del Treppo segnala una ormai aperta ostilità dopo il 1443, e già questa carta non pare troppo amichevole nei confronti dei mercanti fiorentini, ID., *I mercanti*, cit., pp. 320. Soldani evidenzia come

di atteggiamento è netto rispetto al 1421, quando Alfonso, ancora benevolo, aveva dato agli abitanti della città del Giglio piena libertà di commercio in Sicilia.<sup>77</sup>

Fra il 1423 e il 1430 i registri *Marcarum* non conservano neanche una carta relativa alle rappresaglie contro Firenze. In quel periodo in effetti Alfonso si trovava a dover sbrogliare le questioni con la Castiglia e le proprie corti. Solo con il 1431 riprese l'invio di requisitorie, il rinnovo di vecchie rappresaglie e la concessione di nuove licenze di sequestro. Non bisogna sottovalutare inoltre che Fiorentini e Genovesi erano stati i primi a soffrire della grossa carestia di frumento che aveva afflitto l'Italia fra il 1431 e il 1433: alcune di queste carte andrebbero probabilmente messe in relazione con il tentativo da parte della Corona di farsi azzerare i debiti. Alfonso aveva infatti approfittato della situazione, organizzando in prima persona l'esportazione del grano dell'Italia meridionale in condizione esplicite di monopolio.<sup>78</sup> In patria la comunità dei mercanti e degli uomini d'affari della capitale catalana era cresciuta all'ombra della concorrenza spietata dei mercanti internazionali fiorentini, ma fino al fatidico 1406, data della definitiva conquista di Pisa, catalani e genovesi erano riusciti a essere presenti a Porto Pisano come vettori per il trasporto della lana iberica e inglese, nonché delle materie prime essenziali per la produzione dei tanto apprezzati pannilana fiorentini. Contesto dal quale ora, con la conquista di Pisa, rischiavano di venire espulsi per l'autonomia marittima che la città del giglio avrebbe di lì a poco tentato di costruire. Ciò che appare significativo è che nonostante l'attività marittima dei fiorentini non decollò fino al 1421, anno in cui con la sottrazione di Livorno a Genova la Repubblica decise di mettere in piedi un sistema di galee di Stato simile a quello veneziano,<sup>79</sup> i catalani, spaventati dalle potenzialità commerciali che la conquista di Pisa avrebbe potuto rappresentare per Firenze e dalla posizione di

proprio in quell'anno, il 1433, a Firenze ci si lamentasse per le vessazioni, a loro parere ingiustificate, subite dai mercanti fiorentini cf. ID., *Uomini d'affari*, cit., p. 297. Circolava dal 1437 anche il trattato sulla moneta di Arnau de Capdevila, consigliere del re, che a sua volta alimentava l'odio verso i fiorentini.

<sup>77</sup> M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani*, cit., p. 318.

<sup>78</sup> A. RYDER, *op. cit.*, pp. 245, 246.

<sup>79</sup> Cf. S. TOGNETTI, *Firenze, Pisa e il mare (metà XIV-fine XV sec.)*, in ID., *Firenze e Pisa*, cit., pp. 151-75.

quest'ultima rispetto alla questione napoletana,<sup>80</sup> pur di porre un limite all'attività dei toscani, ricorsero a ogni mezzo. Per questo vennero rinnovate marche vecchie di cent'anni concesse contro i pisani, o vennero attribuite ai fiorentini responsabilità genovesi. Insomma, Alfonso V si trovava a oscillare fra due poli forti allo stesso modo: da una parte i fiorentini a Barcellona avevano una lunga storia, e molte delle loro famiglie avevano intrapreso percorsi di radicamento,<sup>81</sup> erano beneficiari di salvacondotti speciali e si guadagnavano tali trattamenti di favore con servizi di tipo finanziario all'interno della comunità cittadina e in favore della corte stessa; dall'altra vi erano le pressioni anti-fiorentine della sempre più forte *élite* economica barcellonese. Occorre inoltre aggiungere che i fiorentini si erano inseriti, anche se non ufficialmente, all'interno delle contese fra Alfonso e Genova: fu dell'estate 1426 la vittoria delle forze navali liguri filomilanesi (a quel punto appoggiate da Alfonso) sui ribelli finanziati dai toscani.<sup>82</sup>

Gli interessi erano enormi e non tutti spingevano dal medesimo lato: la corona era potente, ma lo erano anche uomini d'affari come Joan de Torralba che muovevano somme di denaro ingenti e condizionavano l'appoggio politico necessario al re per guadagnarsi l'approvazione dei propri progetti di conquista da parte delle corti. A questo punto ci sarebbe da chiedersi quanto i registri *Marcarum*, in particolare per le parti compilate per ordine dei luogotenenti, rappresentino le reali ambizioni del sovrano, e quanto invece le dinamiche interne e i cambiamenti di equilibrio sul territorio e in particolare all'interno delle città marittime della Corona. D'altronde era il consiglio del luogotenente del sovrano a prendere in carico le suppliche dei danneggiati mentre il sovrano non veniva sempre informato, come dimostra il fatto che solo dopo la lamentela dei fiorentini per la marca in favore di Joan de Tor-

<sup>80</sup> Si noti a proposito la reciprocità da parte dei pisani che in una carta del 1406 scrivono ai magistrati della città di Barcellona chiedendo che il sovrano non appoggi i fiorentini nell'azione di conquista della città, doc. ed. in A. CAPMANY, *Memories*, cit., vol. II, pp. 412, 413.

<sup>81</sup> M.E. SOLDANI, *Uomini d'affari*, cit. Diverso il caso degli italiani a Valencia: D. IGUAL LUIS, *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio económico del Mediterráneo occidental*, Valencia 1998, pp. 215-30.

<sup>82</sup> E. BASSO, *Genova*, cit., p. 249.

ralba il Magnanimo si mosse per aver chiarimenti.

L'altra grande privilegiata al tempo di Giovanni I era stata la Repubblica di Venezia. Solo un caso venne discusso all'interno del suo consiglio – tra l'altro relativo a un accordo per evitare la rappresaglia – mentre il padre Pietro IV aveva visto passare dal consiglio ben nove casi, quattro dei quali avevano dato origine a rappresaglie. Il Cacciatore evidentemente aveva avuto varie ragioni per scansare ogni occasione di scontro coi veneziani, non da ultimo la comune inimicizia nei confronti di Genova. Allo stesso modo, anche il Magnanimo fin dal principio portò avanti una politica di aperta amicizia coi cittadini della città di San Marco: nel 1416 lasciò cadere tutti i provvedimenti a loro ostili che erano stati presi dal padre, nel 1421 con un documento ufficiale accolse sotto la sua personale protezione tutti i mercanti di nazionalità veneziana che si trovavano sul territorio a lui sottoposto o che sarebbero arrivati e, ancora, nel 1425, si schierò apertamente dalla loro parte nel momento in cui si trovarono a protestare contro la gabella di 3 denari per lira chiamata *dret dels italians*.<sup>83</sup> Tale attitudine veniva contraccambiata dai veneti. Durante lo scontro cogli Angiò per Napoli, Venezia si trovò a combattere contro la sua nuova nemica sulla terraferma, ovvero Milano, per la quale era stata relegata in secondo piano persino la rivalità con Genova. Venne da sé lo schierarsi dalla stessa parte di Firenze e del papa. La Serenissima non prese tuttavia posizione nella questione dello scontro fra Alfonso e i pretendenti al trono di Giovanna II, per lo meno non lo fece direttamente; anche perché era difficile sbilanciarsi di fronte all'ambiguità della politica internazionale di Filippo Maria Visconti su un versante e del Magnanimo sull'altro.<sup>84</sup> Venezia d'altra parte aveva interesse nel mantenere le posizioni di privilegio nei porti pugliesi<sup>85</sup> e, nonostante una certa rivalità di tipo esclusivamente commerciale coi catalani, neanche sotto Alfonso la rappresaglia venne utilizzata come mezzo per far pressione in qualche

<sup>83</sup> M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani*, cit., pp. 317, 318.

<sup>84</sup> Si veda F. LANE, *Storia di Venezia*, cit., pp. 265-75; G. SOLDI RONDININI, *Filippo Maria Visconti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLVII, Roma 1997, pp. 772-82. Le relazioni fra i signori del centro Nord Italia in questa prima metà di secolo sono intricatissime, si assiste a continui voltafaccia e cambi di fronte. Cf. *Storia di Milano*, vol. VI, *Il ducato visconteo e la repubblica ambrosiana* (1392-1450), Milano 1955, pp. 223-47.

<sup>85</sup> M. JACOVIELLO, *Venezia e Napoli nel Quattrocento*, Napoli 1992.

modo sulla città. Anzi, in alcune occasioni, come quella della quale si è parlato poco più in alto riguardante la galea del Busquets, i catalani si proposero di buon grado come soccorritori dei veneti. Solo tre casi vennero trattati in quegli anni (uno nel febbraio 1423 e due nel gennaio e nel marzo 1432),<sup>86</sup> entrambi in periodi cruciali per la politica di espansione della Corona. Nessuno di questi diede origine a rappresaglie o a ordini di sequestro generalizzato. Il prezzo da pagare in termini economici sarebbe stato forse per entrambe le contendenti troppo alto, mentre Alfonso aveva interesse a non scatenare la flotta della città lagunare contro la propria, visto che già aveva sufficiente lavoro con Genova.

L'attenzione riservata ai buoni rapporti coi veneti è aspetto evidetissimo anche nella forma dei documenti. Un caso potrebbe essere velocemente descritto per dare l'idea del clima. Nel marzo 1432 si presentò al consiglio regio Stefano Torres, ex patrono della nave chiamata Sant'Antonio, supplicando di avere giustizia per una serie notevole di danni subita dai veneziani nel Levante nel 1429. Dichiarava infatti il Torres che mentre si trovava nei mari vicino a Rodi aveva inizialmente soccorso delle griparie venete, piccole imbarcazioni agili e veloci, rifornendole di vettovaglie, in particolare pane e vino, dopodiché senza nessuna ragione, forse solo perché nello stesso luogo si trovavano a passare alcune navi saracene provenienti da Alessandria, mentre si dirigeva a Candia era stato attaccato dalla nave del veneziano Stefano de Mari.<sup>87</sup> Dopodiché, confidando nel fatto che la testimonianza dei patroni delle griparie lo avrebbe tolto dall'impiccio, si era fatto scortare dal veneziano, che lo teneva prigioniero insieme a tutto l'equipaggio, verso il porto di Modo,<sup>88</sup> dove appunto i detti patroni erano ancorati. Purtroppo, deludendo le aspettative del catalano, i patroni delle griparie, dichiarando il falso, contribuirono al sequestro della nave con tutte le merci a bordo e alla prigionia a Venezia in «quadam mala et tenebrosa captione vocata

<sup>86</sup> ACA, RC, reg. 2924, c. 122r-v; *ibid.*, reg. 2925, cc. 13v, 14r, 19v.

<sup>87</sup> I de Mari furono notoriamente una celebre famiglia di origine genovese i cui componenti continuarono ad avere rilevanza politica a Genova, in Corsica e a Napoli anche in età moderna. Il doc. qui preso in esame dichiara tuttavia esplicitamente Stefano de Mari proprietario di nave veneziano. Cf. *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXXVIII, Roma 1990, s.v.

<sup>88</sup> Non è stato possibile identificare il porto, probabilmente si tratta di una località dell'isola di Rodi.

‘La Forte’ cum pane et aqua» per circa 22 mesi. La nave e la merce ivi caricata valevano in totale 55.000 fiorini d’oro d’Aragona. Come sempre, il caso, come si dice nella carta, venne attentamente valutato dalla corte che decise per un risarcimento di 33.000 lire di Barcellona, escluso l’interesse, che d’abitudine doveva essere calcolato alla ragione di 2 soldi ogni lira per ogni anno trascorso, più 600 lire per le spese che il danneggiato aveva dovuto sostenere per mandare avanti la causa. Neanche le richieste ai fiorentini ammontavano a tali cifre. La questione era di una tale delicatezza che, come segnalato a margine del documento, si decise a corte che la lettera avrebbe dovuto essere duplicata e spedita con la sottoscrizione autografa del sovrano.<sup>89</sup> A questo documento non ne seguirono altri, il caso probabilmente percorse canali diplomatici più diretti e di sicuro non venne seguito da alcuna rappresaglia: a quel tempo Alfonso era ancora non troppo velatamente nemico di Milano, nonostante le paci e le tregue firmate, e dal 1431 era iniziato ufficialmente lo scontro armato fra Venezia e la città lombarda, che tra l’altro ancora controllava Genova.<sup>90</sup> Sarebbe interessante sapere come venne risolto il caso diplomatico e quali furono le fasi del negoziato, se si arrivò a un compromesso, se Venezia decise di risarcire il danneggiato, oppure se si raggiunsero degli accordi di tipo diverso. Sta di fatto che attraverso l’esclusiva consultazione dei registri *Marcarum* è impossibile ricostruirne le evoluzioni. Ciò che importa sottolineare è che tali ataviche rivalità, quali quella fra la Corona d’Aragona e Genova o quella Venezia – Genova – Milano, poiché avevano alla base motivazioni risalenti alla realtà geopolitica del tempo e alla distribuzione degli interessi commerciali, creavano fra le realtà coinvolte uno stato continuato di odio latente, sempre pronto a manifestarsi laddove vi fosse l’occasione propizia. Ecco perché le rappresaglie sono un importante mezzo, ovviamente non l’unico, per misurare l’intensità effettiva dei conflitti. Non va dimenticato, infatti,

<sup>89</sup> ACA, RC, reg. 2925 cc. 13v, 14r.

<sup>90</sup> Per avere dei riferimenti rispetto al ruolo di Venezia come forza politica ed economica nel tardo Medioevo si vedano le numerose pubblicazioni sul tema di Frederic Lane, celebre studioso che ha dedicato gran parte della vita allo studio della Serenissima. In più si veda *Storia di Venezia*, vol. IV, Roma 1997, in particolare per la prima metà del Quattrocento, pp. 181-240. Più recente: C.J. DE LARIVIÈRE, *Naviguer, commercer, gouverner. Économie maritime et pouvoir à Venise (Xe-XVIe siècles)*, Leiden, Boston 2008.

che per gli uomini di diritto del Trecento la carta di marca equivaleva a una dichiarazione di guerra. Un unico elemento mi pare necessario segnalare ancora riguardo agli atti di pirateria a opera di veneziani testimoniati dai *Marcarum*. Tutti avvennero lungo le rotte del Levante, sia durante gli anni di regno di Alfonso, sia al tempo dei predecessori. Erano lì evidentemente le occasioni di scontro più probabili; il Tirreno e il Mediterraneo occidentale erano più che altro monopolio della pirateria genovese, biscaglina, provenzale e castigliana.

Senza dubbio i due grandi protagonisti degli anni Venti e Trenta in Italia e nel Mediterraneo occidentale furono da una parte Alfonso e dall'altra Filippo Maria Visconti. Alla politica di quest'ultimo mi pare di poter legare la presenza, fra i privilegiati destinatari di rappresaglie, il ducato di Savoia. Giovanni I non aveva avuto alcun motivo per rivolgersi al conte di Savoia, né ne aveva avuto Pietro IV.<sup>91</sup> D'un tratto i registri *Marcarum* di Alfonso iniziano a raccogliere carte indirizzate ad Amedeo VIII, che tra l'altro fu antipapa col nome di Felice V dal 1440 al 1449.<sup>92</sup> Se è certamente vero che la presenza di mercanti tedeschi e savoiardi sul territorio della Corona era andata aumentando nel XV secolo,<sup>93</sup> non si dovrebbe trascurare una riflessione di tipo politico. Fra la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento erano cambiate due cose sostanzialmente: da una parte la feroce guerra interna fra armagnacchi e borgognoni, che si era sovrapposta alla Guerra dei cent'anni fra la Francia e l'Inghilterra, dall'altra appunto l'ascesa di Amedeo VIII, che sfruttando questa situazione aveva cercato di espandersi ai danni di Carlo VI e Carlo VII, mentre nel frattempo si impadroniva del Piemonte e otteneva il titolo di duca dall'imperatore Sigismondo nel 1416.<sup>94</sup> Il ruolo di Amedeo nella Guerra dei cent'anni era stata quella del felice mediatore, da qui la possibilità di mettersi in evidenza sul versante italiano. Se nel 1426 si era unito alla lega di Firenze e Venezia, nel 1427-28 già si era deciso per un'alleanza matrimoniale con Filippo Maria. In effetti la Savoia

<sup>91</sup> Cf. M.R. MARTÍN, *op. cit.*

<sup>92</sup> Cf. *Dizionario biografico degli italiani*, vol II, Roma 1960, s.v.

<sup>93</sup> Si veda infatti la *provisión real* di Alfonso V del 7 gennaio 1420 con la quale si decise di regolamentare le imposte e le modalità del traffico gestito da tedeschi e savoiardi: A. CAPMANY, *op. cit.*, pp. 422-25.

<sup>94</sup> Per i particolari relativi alla Guerra dei cent'anni: F. CONTAMINE, *La guerre des cent ans*, Paris 1968 (trad. it.: *La guerra dei Cent'anni*, Bologna 2007).

aveva interesse come molti altri a non veder primeggiare né Venezia, né tanto meno Milano.

In questo clima la cancelleria di Alfonso il Magnanimo, vista l'incertezza dei confini, indirizzò nel dicembre 1430 due requisitorie, una al duca di Savoia e l'altra a quello d'Orange, tanto per non sbagliare. Ma procedette con le rappresaglie solo contro i savoiard, precisamente a causa dei danni provocati al vassallo Pere Mercer, catalano della villa di Trepmp (ora in provincia di Lleida e situata nella zona prepirenaica), mentre trasportava attraverso il Delfinato zafferano in direzione d'Escorbes.<sup>95</sup> E si insistette non poco nell'imporre l'esecuzione dei sequestri. In effetti, spesso anche durante il regno di Giovanni I, il sovrano aveva la necessità di ribadire e insistere nel confermare le carte di esecuzione delle rappresaglie, perché gli ufficiali delle zone montane, nonostante le pene pecuniarie, non sempre eseguivano gli ordini ricevuti per lettera.<sup>96</sup> In alcuni casi come questo, Alfonso li richiamava affinché mettessero in pratica i sequestri, in altri al contrario doveva prodigarsi per evitare incidenti di natura diplomatica, perché i suoi ufficiali erano scarsamente ricettivi quando si trattava di sospenderli.

Rimane da fare un cenno su ciò che è stato possibile verificare intorno alle marche concesse contro il regno di Napoli, nell'ambito delle strategie portate avanti da Alfonso per la conquista della città partenopea. Chiaramente la rappresaglia ha senso nel momento in cui non vi è una situazione di guerra aperta e dichiarata fra due Stati, è perciò impensabile che esistano rappresaglie concesse contro i vari pretendenti al trono in lotta con Alfonso, per lo meno negli anni delle campagne italiane. Di sicuro non potrà esserci alcuna rappresaglia contro i sudditi di Renato d'Angiò, anche perché intrattenersi diplomaticamente con un sovrano implicava un previo riconoscimento. Tuttavia, prima della morte della regina Giovanna II, vennero rinnovate due vecchie marche concesse da Pietro IV (durante il suo regno, possibilità e forza della flotta napoletana erano molto più significative)<sup>97</sup> e ne vennero concesse quattro nuove. L'anno peggiore fu il 1416. Appena salito sul trono, Alfonso rinnovò con queste rappresaglie l'ostilità che la casa d'Aragona nutriva ormai

<sup>95</sup> ACA, RC, reg. 2924, cc. 185v-87v.

<sup>96</sup> *Ibid.*, reg. 2925, cc. 8r-v, 9v, 15r-v.

<sup>97</sup> Cf. M.R. MARTÍN, *op. cit.*

dal tempo dei Vespri nei confronti degli Angiò. Il secondo peggiore fu il 1424. L'anno precedente vi era stata la terribile azione di saccheggio del porto di Marsiglia (di pertinenza angioina): la marina provenzale era una grande rivale da sempre nel Golfo del Leone e non a caso tutte le azioni di danneggiamento che diedero vita alle marche vennero organizzate dai marsigliesi.<sup>98</sup> Un altro aspetto che infine pare utile segnalare in riferimento alle carte relative ai rapporti con gli Angiò, è che solo una fra le carte rintracciate può essere definita una requisitoria di giustizia e quindi risulta interessante per lo studio delle relazioni diplomatiche fra le due casate; fu inviata agli ufficiali in Provenza di Luigi III, definito re di Napoli e Gerusalemme. La carta è dell'agosto 1416.<sup>99</sup> A quel tempo Ladislao, re di Napoli, era morto da qualche anno, regina avrebbe dovuto essere Giovanna II, ma evidentemente non lo era per la cancelleria catalano-aragonese. D'altronde non lo era neppure per il papa e tanto meno per Firenze, che appoggiavano come erede legittimo Luigi. Per questo motivo quando Giovanna II aveva inviato la prima delegazione ad Alfonso che si trovava in Corsica, Luigi d'Angiò si era prodigato a sua volta alla ricerca di neutralità presso il giovane sovrano, ma il fatto che già Genova si fosse schierata in favore dei francesi, metteva Luigi e Alfonso su fronti opposti,<sup>100</sup> senza contare inoltre che catalano-aragonesi e angioini fin dalla fine del Duecento alternavano periodi di guerra effettiva a quelli di inimicizia non violenta.

Tutti gli altri documenti sono esclusivamente indirizzati agli ufficiali del Magnanimo, di conseguenza sono relativi all'esecuzione delle rappresaglie nuove e dei rinnovi di quelle vecchie. Se si vuole considerare la richiesta di risarcimento, o requisitoria di giustizia, come un atto non obbligatorio ma dovuto, secondo una legge internazionale non scritta,<sup>101</sup> intesa come tale anche dai commentatori come Bartolo da Sassoferrato, o come una 'gentilezza' fortemente consigliata, l'assenza

<sup>98</sup> Per una visione generale del ruolo politico ed economico della Provenza in Europa nel Quattrocento si veda E. BARATIER, *Histoire de la Provence*, Toulouse 1969, pp. 169-217. Su Marsiglia rimando, *sup.*, alla n. 31.

<sup>99</sup> ACA, reg. 2924 cc. 11r, 12v.

<sup>100</sup> Si veda l'introduzione in E. PONTIERI, *Alfonso il Magnanimo*, cit., p. 93.

<sup>101</sup> Si trattava di norme convenzionali nate dalla condivisione dello spazio commerciale, politico ed economico nell'Europa mediterranea occidentale. Si veda a proposito A. DEL VECCHIO, E. CASANOVA, *op. cit.*, pp. 1-51.

di comunicazione di questo tipo anche in occasione di nuovi casi, potrebbe essere il segnale di un'ostilità, e non più di tanto mascherata. Il 1416 è l'anno della salita al trono, Giovanna II non si trovava ancora con le spalle al muro e Alfonso non aveva di certo in programma di divenire re di Napoli. Il 1424 è subito successivo al primo ritorno in patria, dopo una campagna che sebbene avesse lasciato il segno e conquistato alcune basi, era stata in sostanza una sconfitta. Molto semplicemente a corte si decise di non negoziare, di non lasciar alcuno spazio alla diplomazia. Gli equilibri d'altronde si giocavano in altri campi: quello fiorentino-papale, quello genovese-milanese e quello veneziano. Erano altre le pedine che facevano la differenza nel formare e distruggere equilibri territoriali e diplomatici. La Francia in parte poteva appoggiare gli Angiò o meno, ma le preoccupazioni di Carlo VI e Carlo VII venivano da oltre Manica e dallo scontro interno fra Armagnacchi e Borgognoni; erano i condottieri e le flotte italiane, così come i signori dei quali si mettevano al servizio, che occorreva tenere d'occhio militarmente e diplomaticamente. L'atteggiamento di Filippo Maria Visconti fu emblematico nel dimostrare tutto ciò. La sua amicizia aveva per Alfonso due significati essenziali: gli permetteva di avere sulla penisola un potere solidale che facesse da secondo braccio terrestre della tenaglia anti-genovese; faceva la felicità degli uomini d'affari barcellonesi che finalmente avevano la possibilità di veder realizzati i sogni di espulsione dei fiorentini dalla Corona.

### *Conclusioni.*

In generale, si può continuare a sostenere, almeno per il periodo fino al 1437, che le rappresaglie siano state un modo per portare la guerra su altri piani in momenti di formale stato di pace e concordia, con lo scopo di realizzare progetti di natura militare e politica. La registrazione dei documenti in appositi registri era divenuta lo strumento attraverso il quale controllare in maniera immediata e piegare alle esigenze del momento questo istituto giuridico nato – va ricordato – per ripristinare la giustizia a livello internazionale in mancanza di tribunali e legislazione sovranazionale. Tuttavia, l'anno 1437 segna una cesura netta nella compilazione di questi stessi registri, confermando una tendenza già

probabilmente evidente nella trascuratezza della compilazione riscontrabile fin dagli anni Venti. Da quel momento essi divennero il mezzo esclusivo per il controllo dei negoziati col re di Francia, portati avanti con massima convinzione dalla regina e dai suoi ambasciatori per l'applicazione del *dret*.<sup>102</sup> Tale evidenza ha due conseguenze immediate: la prima è quella che porta lo studioso moderno a pensare all'esaurimento della prassi dell'utilizzo della rappresaglia a livello internazionale; il secondo è quello che porta lo stesso studioso a interrogarsi sulle ragioni profonde di questo stesso esaurimento. Alfonso V, come Pietro IV, fu un sovrano dal polso fermo nella gestione delle strutture del proprio regno, che si trattasse degli stamenti, coi quali doveva fare i conti per avere i finanziamenti indispensabili alle proprie imprese, o gli uffici attraverso i quali controllare il buon funzionamento dell'amministrazione del regno.<sup>103</sup> Entrambi i sovrani furono autori di un'opera di rivoluzione della struttura della cancelleria e delle pratiche di archiviazione dei documenti. Alfonso, nello specifico, mise fine a molte serie ritenute inutili. I registri *Marcarum* furono fra le vittime di tale decisione. Ma come mai egli decise di eliminare proprio questa serie? O come mai essa venne semplicemente abbandonata?

Probabilmente tali registri avevano esaurito il loro scopo. In circa un secolo molte cose erano cambiate nella pratica diplomatica fra i regni e le città dell'Europa occidentale. Ormai gran parte delle comunicazioni venivano affidate agli ambasciatori, continuamente in viaggio fra le varie corti dei signori europei con le dirette istruzioni dei propri sovrani. I memoriali redatti a questo scopo iniziarono infatti a occupare le pagine dei nostri registri, quasi come se avessero preso il posto della comunicazione diretta fra le autorità attraverso le lettere.

Dalla documentazione esaminata, emerge un processo per il quale la pratica di concedere le rappresaglie andò esaurendosi perché estremamente dannosa per il commercio internazionale, e in questo senso, divenuta inutile ai fini del risarcimento dei privati, venne sostituita dai sistemi di rimborso basati su particolari gabelle applicate sulla merce in circola-

<sup>102</sup> M. DIAGO HERNANDO, *Conflictividad*, cit.

<sup>103</sup> D. IGUAL LUIS, G. ESPINACH NAVARRO, *La tesorería general y los banqueros de Alfonso V el Magnánimo*, Valencia 2002, pp. 13-33.

zione fra i paesi coinvolti.<sup>104</sup> Questo è probabilmente vero per la Francia e la Castiglia, anche se non bisogna dimenticare i rinnovi e le marche che continuavano a essere concessi, e non bisogna dimenticare neanche che tali accordi potevano essere messi in discussione e le rappresaglie rese attive in ogni momento.<sup>105</sup> Ma un ragionamento di questo tipo non può valere per il resto dei regni e delle città coi quali i catalani intrattenevano rapporti diplomatici. Lasciando da parte le relazioni coi regni mori, coi quali gli equilibri funzionavano in maniera differente, in nessun caso (escluso quello francese e quello castigliano) si assiste alla negoziazione di *dret* utili al risarcimento dei mercanti derubati. Le carte relative a molti episodi di pirateria finirono nei *Secretorum* e probabilmente in altre serie. Si smise di dedicare dei registri alle rappresaglie, ma ciò non significa che non venissero concesse. Quello che probabilmente successe invece a metà Quattrocento fu il definitivo abbandono del significato iniziale, di tipo privatistico, che aveva accompagnato l'affermazione del controllo dell'autorità sulla concessione delle rappresaglie. Significato che prendeva forma verbale attraverso l'esposizione della volontà del magistrato di ristabilire lo stato di giustizia retto dai soggetti coinvolti. Cambiamento accompagnato, perlomeno nella Corona d'Aragona, dalla progressiva e generalizzata stabilizzazione del sistema impositivo locale di natura indiretta dal Trecento in poi.<sup>106</sup> Il regno di Alfonso V rappresenta proprio la parte finale di tale parabola che si conclude con lo svuotamento del significato originale dell'istituto della rappresaglia. Iniziò tutto negli anni Settanta del Trecento, quando Pietro IV diede vita ai *Marcarum*, strumenti essenziali per il controllo di un fenomeno divenuto pericolosissimo in piena espansione commerciale e militare, e si concluse con Alfonso V e il successore Giovanni II. A questo punto, proprio perché l'aspetto privatistico della rappresaglia aveva perso importanza, e rimaneva di essa esclusivamente il significato pubblico e militare, perché trasformato dalla pratica in sistema di negoziazione politica internazionale, le carte relative

<sup>104</sup> Cf. ciò che afferma L. TANZINI, *Rappresaglie*, cit., p. 220. Sul sistema fiscale delle città della Corona d'aragona e per la bibliografia sul tema si veda M. SANCHEZ MARTINEZ, *La monarquía y las ciudades desde el observatorio de la fiscalidad*, in *La Corona de Aragón en el centro de su historia 1208-1458. La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, Zaragoza 2010, pp. 45-66.

<sup>105</sup> M. DIAGO HERNANDO, *La quema*, cit.; ID., *Conflictividad*, cit.

<sup>106</sup> Si veda M. SANCHEZ MARTINEZ, *La monarquía*, cit., pp. 60-66.

alla gestione della marca non ebbero più la necessità di essere registrate autonomamente per poter essere rintracciate velocemente, potevano benissimo essere sistemate insieme con il resto della documentazione di natura diplomatica. Non è un caso che le marche relative agli stati musulmani fossero state fin dai primi momenti del regno di Alfonso<sup>107</sup> gestite attraverso i registri *Secretorum* e non per mezzo dei *Marcarum*. Come è stato sottolineato da vari studiosi, la natura delle relazioni diplomatiche coi paesi del Levante e del Nord Africa era in gran parte differente.<sup>108</sup> Attraverso l'ausilio essenziale dei mercanti in qualità di ambasciatori, si negoziava la tipologia della presenza cristiana, la libertà di movimento e l'ammorbidente di eventuali misure di repressione, avendo sempre al centro gli interessi commerciali; non a caso i trattati di pace coi signori del Nord Africa contemplavano sempre delle clausole di tipo economico, mentre non era cosa obbligata in quelli siglati con le potenze cristiane. In questi contesti la rappresaglia ebbe fin da tempi precoci un significato più strettamente legato alla diplomazia internazionale e meno all'esigenza di ripristino di diritti di giustizia frustrati. Probabilmente anche perché le possibilità di accesso alle magistrature locali per i cristiani erano

<sup>107</sup> Le cancellerie di Pietro IV e di Giovanni I inviarono e copiarono nei *Marcarum* alcune carte indirizzate ai regni musulmani, mentre in quelli di Alfonso sono totalmente assenti. In cambio si hanno testimonianze di negoziazioni per attacchi pirateschi nei *Secretorum*. Come esempio cf. ACA, RC, reg. 3222, cc. 28v-31r; reg. 3163, cc. 70v, 71r, 115v, 116r. Da notare che tali registri appartengono alla serie della luogotenenza della regina Maria. Evidentemente gli affari col Mediterraneo orientale islamico erano lasciati alla gestione dei luogotenenti nei periodi di assenza del Magnanimo dal territorio iberico. Per una visione dello stato dei rapporti fra la Corona d'Aragona e il regno di Granada si veda R. SALICRU I LLUCH, *El sultanat de Granada i la Corona de Aragó, 1410-1458*, Barcelona 1998. Per una rassegna bibliografica sul medesimo tema si veda ID., *Documents por la història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim*, Barcelona 1999, pp. 5-15.

<sup>108</sup> Cf. D. COULON, *Négociier avec les sultans de Méditerranée orientale à la fin du moyen âge. Un domaine privilégié pour les hommes d'affaires?*, in *Negociar en la edad media. Negociar au moyen age*, Barcelona 2005, pp. 503-26; R. SALICRU I LLUCH, *Mas allà de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la baja Edad Media*, *ibid.*, pp. 409-39; S. PEQUIGNOT, *Les Marchands*, cit.

nei paesi islamici differenti.<sup>109</sup> È altrettanto vero inoltre che i vuoti dei *Marcarum* ricalcano grosso modo i 'soggiorni' italiani del Magnanimo; ciò evidentemente perché le rappresaglie erano un elemento cruciale per il lavoro di negoziazione (e in questi anni ancor di più lo erano quelle relative all'Italia) e uno strumento di pressione internazionale tale da non poter essere relegato alla gestione autonoma dei suoi luogotenenti, per quanto effettivamente alcune questioni sfuggissero di mano al sovrano. Incrociando le due fonti, ovvero i *Marcarum* e i *Secretorum*, emerge una sorta di triangolazione epistolare fra i luogotenenti, il sovrano e gli stati colpevoli di atti di pirateria, all'interno della quale forse è probabilmente necessario inserire un quarto attore, ovvero le città, in particolare Barcellona, che, almeno stando alla documentazione raccolta dal Capmany, gradualmente iniziò a gestire direttamente le crisi create dagli atti di pirateria riguardanti i propri cittadini e mercanti.

In definitiva si può concludere che, stando agli studi effettuati finora, la pratica diplomatica si sia arricchita nel corso della seconda metà del Trecento e nel Quattrocento della carta di rappresaglia come strumento di negoziazione; che in alcuni casi, come quello dei rapporti con la Francia, si sia optato per un definitivo abbandono della pratica dei sequestri, in cambio di un sistema di gabelle stabile; e infine che perlomeno fino ai disordini della guerra civile catalana, la città di Barcellona e i poteri cittadini in generale siano andati sottraendo alla Corona spazi di controllo dell'attività economica dei propri abitanti. Tutto ciò in un periodo che vide emergere la Corona d'Aragona come forza militare di prim'ordine, guidata da sovrani forti, che tuttavia dovettero fare i conti con la continua necessità di negoziazione con poteri altrettanto solidi all'interno del proprio territorio.

<sup>109</sup> Si veda ad esempio ACA, RC, reg. 2693, cc. 20r, 21r, 21v-22v, 25v-28r. Si veda anche la tesi di De Mas Latrie secondo la quale la rappresaglia nel XVI secolo cedette progressivamente spazio alla corsa in quanto attività 'privata', ma dal significato politico più forte, cf. R. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, pp. 55, 56.



FEDERICO ZULIANI

PRIME INDAGINI SU PIER  
PAOLO VERGERIO POETA VOLGARE  
TRA MODELLI LETTERARI,  
POLEMICA ANTIROMANA E CHIESE RETICHE\*

Pier Paolo Vergerio il Giovane nacque nel 1498 a Capodistria e morì nel 1565 a Tubinga. Sino al 1549, anno della sua fuga *religionis causa*, egli fu prima nunzio papale presso la corte cesarea e quindi vescovo della sua città natale. A partire dal febbraio del 1550 servì da ministro riformato a Vicosoprano e, dall'autunno del 1553, fu segretario e familiare del duca Cristoforo di Württemberg. In anni che videro una stretta inquisitoriale, il passaggio di un vescovo cattolico al campo protestante fece molto scalpore e ancora oggi, in parte anche grazie a un fortunato romanzo di Fulvio Tomizza, *Il male viene dal Nord* (1984), Pier Paolo Vergerio rimane tra gli esponenti più noti della cosiddetta 'Riforma italiana'. Al tempo egli ne fu invece il suo più celebre propugnatore a mezzo stampa.<sup>1</sup>

Oggi Vergerio è letto soprattutto per la sua attività di propagandista protestante piuttosto che per le sue qualità letterarie. Il che è un peccato, se non altro perché gli era propria una prosa vigorosa che

\* Sono molto grato a Marco Grimaldi, a Giulia Perucchi e a Maria Teresa Rachetta per essermi stati interlocutori pazienti, competenti e generosi mentre provavo a districarmi in campi a me poco noti. A Giulia Perucchi sono inoltre debitore per avermi aiutato nella consultazione del materiale fiorentino.

<sup>1</sup> Sino a oggi la vicenda umana di Vergerio è stata studiata in modo organico solo da C.H. SIXT, *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangelium's. Eine Reformationsgeschichtliche Monografie*, Braunschweig 1855, che però spesso lascia trasparire intenti apologetici. Recentemente un utile sunto, anche per quanto riguarda lo *status quaestionis* degli studi vergeriani, è stato proposto da S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio*, in *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, a c. di M. BIAGIONI, M. DUNI e L. FELICI, Torino 2011, pp. 145-52. Per l'attività di propagandista si vedano invece il classico F.H. HUBERT, *Vergerios publizistische Thätigkeit. Nebst einer bibliographischen Übersicht*, Göttingen 1893 da leggersi con lo studio di R.A. PIERCE, *Pier Paolo Vergerio. The Propagandist*, Roma 2003.

contribuì a renderlo un autore seguito e letto con avidità dai contemporanei (anche quando non necessariamente amato)<sup>2</sup> e che meriterebbe probabilmente ben altra attenzione.<sup>3</sup> D'altro canto, almeno in una prima fase della sua vita, Vergerio ebbe anche ambizioni poetiche conclamate. La sua opera in versi non si limitò neppure agli anni giovanili, ma proseguì nel tempo. Si tratta quest'ultimo di un tratto della vicenda umana di Vergerio che, se non ignorato dalla critica, è stato però oggetto di attenzioni limitate. Oltre a evidenziare gli interessi letterari di Vergerio e della sua formazione, tale indagine offre l'occasione per mettere meglio a fuoco diversi altri aspetti dell'attività di Vergerio dopo la fuga del 1549 e per gettare un po' di luce sulle comunità riformate italofone della Rezia, e specialmente della Valtellina, negli anni Cinquanta e Sessanta del Cinquecento.

Vergerio dopo aver studiato legge a Padova si guadagnò da vivere come giudice e avvocato sino al 1532 quando intraprese la carriera ecclesiastica.<sup>4</sup> L'attività letteraria a inizio Cinquecento si configurava, per usare le parole di Anne Jacobson Schutte, come «la miglior occupazione degli uomini di legge», e l'istriano non volle sottrarsi a questo *otium* socialmente apprezzato e che avrebbe potuto aiutarlo a raggiungere quella notorietà da lui già agognata sin dagli anni giovanili.<sup>5</sup> Di questa prima fase della vita di Vergerio sopravvivono i frammenti di una commedia in volgare (datata attorno al 1520 e nota come *Comedia vergeria*),<sup>6</sup> tre

<sup>2</sup> Per i lettori di Vergerio cf. *ibid.*, pp. 91-128.

<sup>3</sup> Con l'eccezione dei lavori di Silvano Cavazza e di Ugo Rozzo (citati in seguito) quasi non si hanno edizioni moderne dei suoi scritti; tra le eccezioni si può menzionare il *Delle statue & imagini* (1553) edito in *Scritti d'arte del Cinquecento*, a c. di P. BAROCCHI, 3 voll. Milano, Napoli 1971-77, II, pp. 1201-10.

<sup>4</sup> Per questi anni: A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia* (1498-1549), Roma 1988 [1<sup>a</sup> ed. inglese, Genève 1977], pp. 23-67. Per il periodo a Padova si veda anche F. ZULIANI, *Una testimonianza coeva su Pier Paolo Vergerio il Giovane studente a Padova*, «Atti M. Soc. istriana Archeol. Stor. p.», CXIV, n.s. LXII (2014), pp. 33-42.

<sup>5</sup> A. JACOBSON SCHUTTE, *op. cit.*, p. 38.

<sup>6</sup> Il testo si è conservato frammentario presso la Biblioteca capitular y Colombina di Sevilgia, ms. 5.3.25 ed è ora edito in P.P. VERGERIO, *Comedia Vergeria. Frammento inedito*, a c. di P. VECCHI GALLI, Bologna 1980.

elogi,<sup>7</sup> e un dialogo latino, il *De republica veneta liber primus*. Quest'ultimo testo vide la luce nel 1526 e ha per protagonisti, oltre a un giovane Pier Paolo, Pietro Bembo e il maestro di greco Niccolò Leonico.<sup>8</sup> Alcune testimonianze coeve attestano però un'attività presumibilmente più vasta, e da alcuni pure apprezzata. Nell'ottobre del 1523, un collega di studi, tale Marigny, gli si rivolgeva per lettera chiamandolo «[i]l più eccellente poeta laureato».<sup>9</sup> Giovanni Della Casa, nel suo *Discorsus latinus contra Paulum Vergerium episcopum Iustinopolitanum*,<sup>10</sup> gli rinfacciò invece di aver accantonato la corona d'alloro per la professione legale.<sup>11</sup> Fu lo stesso Vergerio, del resto, a volersi presentare anzitutto come un poeta volgare quando nel *De republica Veneta*, al momento di venire sorpreso dai suoi due più anziani e famosi interlocutori, decise di ritrarsi intento a declamare endecasillabi in lode del doge Andrea Gritti.<sup>12</sup>

Questa attività non venne meno neppure in seguito, sebbene Vergerio dovette aver oramai abbandonato la speranza di imporre il proprio nome all'attenzione dei contemporanei grazie ai successi poetici. Si deve ad Andrea Del Col l'aver ritrovato negli incartamenti di un processo veneziano due sonetti della penna di Vergerio (S<sub>1</sub> e S<sub>2</sub>),

<sup>7</sup> A. JACOBSON SCHUTTE, *op. cit.*, pp. 44-49.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 40-44. Per Leonico si veda almeno D. DE BELLIS, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, «Quad. Storia Univ. Padova», XIII (1980), pp. 37-75.

<sup>9</sup> Biblioteca nazionale marciana, *Ital. cl. V*, cod. 63 (5760), c. 24 cit. in A. JACOBSON SCHUTTE, *op. cit.*, p. 38. Il documento attestante il conferimento della corona poetica a Vergerio non è stato rinvenuto nelle ricerche archivistiche compiute dalla studiosa americana, che tuttavia sostiene possa essere sopravvissuto (*ibid.*, p. 60 n. 52). Per un documento analogo coevo si veda E. MARTELLOZZO FORIN, *L'incoronazione poetica di Girolamo Atestino (2 giugno 1516)*, «Quad. Stor. Univ. Padova», II (1969), pp. 43-52.

<sup>10</sup> C.A. SALIG, *Vollständige Historie der Augspurgischen Confeßion und derselben Apologie, aus bewährten Scribenten, und gedruckten zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen*, 4 Bde, Halle, Renger, 1730-44, II, pp. 1184-1200.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 1192, 1193.

<sup>12</sup> «Tam Leonicus (...) Nam isti quidem Hendecasyllabi tuis vel amoribus, vel levibus iocis magis conveniunt», P.P. VERGERIO, *De republica Veneta liber primus*, Toscolano, Paganini, 1526, cc. [AIV]r-[AIV]v.

sicuramente precedenti alla fuga e databili con ogni verosimiglianza *post* 1545.<sup>13</sup> Si tratta, tra i suoi componimenti letterari, di quelli che risultano più prossimi alla successiva attività polemico-letteraria in prosa (pur con esiti meno felici). Vi si ritrovano infatti un motteggio di scherno verso gli avversari (gli «Inimici di Christo», S<sub>1</sub>, v. 12); l'elogio dei conoscenti (anzitutto quell'Ippolito Chizzola con cui, dopo l'esilio di Vergerio, i rapporti si guastarono)<sup>14</sup> e il tema dell'urgenza della costante predicazione del Vangelo («lo veggio, padre, che di giorno in giorno / predicando il vangelo a tutti noi», S<sub>2</sub>, vv. 1, 2). Da questo punto di vista i due sonetti rappresentano un'attestazione molto significativa per ricostruire la genesi di alcuni *topoi* retorici che caratterizzeranno la produzione di Vergerio successiva al 1549.

Sebbene *en passant*, sono poi da ricordare anche le frequentazioni che Vergerio ebbe in questi anni con il circolo dotto e versato alle

<sup>13</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Tre Savi sopra l'Eresia (Sant'Uffizio)*, b. 10, fasc. *Fra' Gio. Batta Vinchi da Palermo. De Honestis Zuane di Udine. Iseppo detto laminetto*. Cf. al riguardo A. DEL COL, *Due sonetti inediti di Pier Paolo Vergerio il giovane*, «Ce fastu?», LIV (1978), pp. 70-85. Del 1535 è invece un altro testo poetico, ma in latino, dedicato a Friederich Nausea, il vescovo di Vienna contro cui, più avanti nel secolo, Vergerio polemizzò a distanza e di cui era stato molto amico quando studiavano entrambi a Padova. Si è conservato in *Epistolarum miscellanearum ad Fridericum Nauseam libri X.*, Basilea, Oporin, 1550, pp. 23, 24. Il testo, sotto la titolatura *Petrus Paulus Vergerius Doctissimo viro Friderico Nausa*, recita: «Ut isti pereant viri maligni, / Qui me tam male, tam ferunt inique / Scripsisse in te, hominem bene eruditum. / Ego ne id facerem? Tibi ve possem, / Tibi, Nausea, sic molestus esse? / Quam solent mihi nauseam movere / Hi viri illepidi atque pestilentes / Qui ferunt ea quæ fuere nunquam, / Ut me Nausea non amet ille, / Ille Nausea, quem fovet Marinus, / Ille ille optimus omnium Marinus, / Præceptor meus et pater Marinus. / Si, qui isti fuerint, rescire possum, / Sat est: tu modo Nausea erudite, / Crede non fatuis et infacetis, / Sed mihi magis, ac magis Marino. / Quippete ex animo tam amamus unum, / Quam tu et ingenio vales, et arte». Per Vergerio e Nausea si veda F. ZULIANI, *Una testimonianza coeva*, cit., da integrarsi, per quanto concerne gli anni di Nausea a Padova con S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino 1987, pp. 35-38.

<sup>14</sup> Per Ippolito Chizzola si rimanda a V. MARCHETTI, *Chizzola, Ippolito*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XX, Roma 1981, pp. 68-72 e al recente studio di G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Bologna 2012, che però non tratta dei due sonetti in questione.

lettere della *Ecclesia Viterbensis* (si pensi, su tutti, a Marcantonio Flaminio e a Vittoria Colonna), così come con gli ambienti dei *poligrafisti*,<sup>15</sup> per esempio il Doni – un rapporto del resto in gran parte ancora da investigare – che pubblicò nelle sue *Orationi diverse et nuove* del 1547 l'esortazione al doge Francesco Donà composta da Vergerio nel 1545.<sup>16</sup> Si tenga presente infine che proprio nello stesso periodo diverse lettere di e a Vergerio trovarono posto nelle celebri antologie manuziane del 1542, 1544 e 1548.<sup>17</sup>

La produzione poetica di Vergerio continuò anche una volta giunto oltre confine. Nel 1550 vide la luce a Basilea, presso «Giovanni Parco» (come si firmava lo stampatore Jakob Kündig nelle pubblicazioni destinate all'Italia), il *Brevissimo discorso in stanze, sopra i dieci Comandamenti di Dio, & l'oratione insegnataci da Giesu Christo, & il Simbolo detto de gli Apostoli con una semplice intelligentia*. Il testo (di cui si dà l'edizione in appendice) è anonimo ma l'attribuzione a Vergerio è accettata senza esitazioni da tutti coloro che hanno studiato la produzione a stampa dell'istriano durante l'esilio.<sup>18</sup> Come informa del resto già

<sup>15</sup> Si impiega la terminologia pur consapevole dei suoi limiti. Cf. su questo punto, e non solo, lo studio oramai classico di C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma 1988.

<sup>16</sup> *Oratione di Monsignor Vergerio, Vescovo di Capodistria al Principe di Vinegia*, in *Orationi diverse et nuove di eccellentissimi auttori*, Firenze, Doni, 1547, cc. 7r-12v. Per questo testo si veda: A. STELLA, *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della Chiesa* (1545), «Atti Ist. veneto Sci. Lett. Ar.», CXXVIII (1969-70), pp. 1-39 e U. ROZZO, *La lettera al doge Francesco Donà del 1545 e il problema politico della Riforma in Italia*, «Acta Histriae», VIII (1999), pp. 29-48. Per i rapporti tra mondo della stampa ed eresia si vedano almeno C. DE FREDE, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli 1985 e più recentemente L. BRAIDA, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e «buon volgere»*, Roma, Bari 2009.

<sup>17</sup> Al riguardo si veda U. ROZZO, *Introduzione*, in P.P. VERGERIO, *Il catalogo de' libri* (1549), a c. di U. ROZZO, Trieste 2010, pp. 66, 67.

<sup>18</sup> Cf. F.H. HUBERT, *op. cit.*, p. 280 n° 53; R.A. PIERCE, *op. cit.*, p. 230 e S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553)*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a c. di A. PASTORE, Milano 1991, p. 60 n. 64.

il titolo lo scritto si articola in tre componimenti in ottava rima tra loro autonomi e incentrati rispettivamente su una spiegazione del Decalogo (=D<sub>1</sub>), del Padre Nostro (=PN) e del Credo Apostolico (=CA).

Fra le ragioni di maggiore interesse di questi poemetti didascalici vi è il fatto che se ne ebbe anche una seconda edizione. Nel 1559, vide la luce a Poschiavo la *Brev[issima], et simplicissima esposizione delli dieci Comandamenti di Dio. Della oratione insegnataci da Giesu Christo e del Simbolo detto de gli Apostoli*.<sup>19</sup> Non si tratta però di una semplice reimpressione del primo testo, ma una nuova versione ove Vergerio apportò anche sostanziali rimaneggiamenti all'originale (a mo' di esempio e per facilitare un primo confronto si pubblica in appendice il solo testo dedicato al Decalogo, =D<sub>2</sub>). Su questi aspetti ci soffermeremo nella seconda parte di questo studio.

Mancando della formazione di un filologo, non è intenzione di chi scrive arrischiarsi in una indagine prettamente filologica dei testi in questione; alcuni aspetti salienti risultano del resto evidenti anche a una prima e superficiale lettura. Colpisce anzitutto, a discapito della destinazione popolare del volumetto, l'impiego da parte di Vergerio di echi e rimandi dotti, per lo più riconducibili all'influenza di Petrarca – e, presumibilmente più spesso, del petrarchismo – ma non solo.

Vergerio impiegò per esempio il termine «aurora», caro a Petrarca, per trattare della resurrezione («risuscitò nella felice aurora», CA, v. 67). Si possono poi scorgere echi e rimandi come nel caso dei versi «Io sarò Padre a te benigno e pio» (D<sub>1</sub>, v. 19, cf. «madre benigna e pia», RVF, CXXVIII, *Italia mia*, v. 1); «l'aria, il foco, l'acqua empì, il piano, e l monte» (PN, v. 12, cf. «l'aria e l'acqua e la terra è d'amor piena», CCCX, v. 7); «O di vittorioso e triunfante» (CA, v. 89, cf. «Arbor vittoriosa, triunfale», CCCLXIII, v. 1) e «con ragionar maligno, aspro e mordace» (D<sub>1</sub>, v. 84 che sembra riecheggiare una formula, «aspro e ...» spesso usata da Petrarca: vedi «che 'l cor s'umiliasse aspro e feroce», XXIII, v. 66; «dal pigro gielo e dal tempo aspro e rio», XXXIV, v. 5; «e benche 'l primo colpo aspro e mortale», CCXLI, v. 5; «un leggiadro disegno, aspro e severo», CCLXIV, v. 97; «quant'è il danno aspro e grave», CCLXVIII, v.

<sup>19</sup> Il testo è stato oggetto di un interesse molto limitato da parte degli studiosi. Tra le poche eccezioni, *ibid.*

13; e «sperai riposo al suo giogo aspro e fero», CCCLX, v. 38). Mentre il rimando diviene un calco vero e proprio nel caso di «La gola, e l sonno, e l'ozio» (DI, v. 69, cf. «La gola e 'l sonno e l'oziose piume», VII, v. 1).

Andato alla scuola del Bembo (e ritrattosi, nel già menzionato dialogo giovanile, sorpreso dall'umanista veneziano mentre era intento a declamare endecasillabi) l'influenza del modello petrarchesco su Vergerio non può stupire. Tale influenza, già presente nella *Comedia vergeria*, ritorna anche nei due sonetti scoperti da Del Col. Entrambi seguono infatti lo schema ABBA ABBA CDE CDE (il più frequente nel *Canzoniere*; 116 attestazioni, pari a 36,6% delle occorrenze) e anche qui si possono scorgere echi (come «Mirate come a noi...», S2, v. 9, cf. «Signor, mirate come 'l tempo vola», RVF, CXXVIII, v. 97) e calchi («seguiamo in fatti, in opre et in parole», S2, v. 11, cf. «Questa in pensieri, in opre ed in parole», CXIX, v. 5). Del resto, il *Brevissimo discorso* tradisce anche altre influenze. Il verso «Ricordera' ti di santificare» (DI, v. 41) sembra infatti rimandare a Dante (*Inferno*, XXVIII, v. 106), autore frequentato da Vergerio e ampiamente presente nella *Comedia vergeria*.<sup>20</sup>

Fuggito dalla Penisola Vergerio continuò a procurarsi e a studiare testi di classici italiani, antichi come contemporanei, spesso nelle ultime edizioni pubblicate. Lo fece, si ritiene, per due ragioni principali. *In primis*, egli voleva esercitare il proprio stile volgare. Vergerio aveva pubblicato pochissimo prima della fuga e una volta nei Grigioni si venne a trovare, e a predicare, in zone dove vivevano tanto autoctoni parlanti un dialetto lombardo distante da quello dell'ex vescovo, quanto esuli provenienti dalle più diverse parti d'Italia. Come è stato notato da Sandro Bianconi, la problematica linguistica, o se si vuole una vera e propria questione della lingua, dovette essere al centro delle riflessioni dei ministri italiani in area retica.<sup>21</sup> Una simile attenzione linguistica,

<sup>20</sup> Per Dante nella *Comedia Vergeria* si veda anche la recensione di P. FRASSICA all'edizione curata da Paola Vecchi Galli, «Romance Philol.», XL (1986), pp. 126-28, in particolare p. 128.

<sup>21</sup> S. BIANCONI, *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal Medioevo al 2000*, Bellinzona 2001, pp. 100-05. Per un inquadramento più generale si veda anche S. PEYRONEL RAMBALDI, *Esuli italiani «religionis causa» e questione della lingua*, in *Idee in cerca di parole. Parole in cerca di idee*,

inoltre, doveva riguardare anche la produzione a stampa di Vergerio, almeno nel momento in cui egli decise di non rivolgersi esclusivamente ai suoi vecchi fedeli rimasti a vivere nei territori istriano-veneti.<sup>22</sup> D'altra parte, Vergerio era alla infaticabile ricerca di testi da impiegare in chiave polemica e controvertistica. Un caso esemplare di questo doppio interesse è rappresentato dalle *Lettere* del Bembo lette, o più probabilmente rilette, da Vergerio negli anni del suo ministero a Vicosoprano.<sup>23</sup> Un altro autore che l'ex vescovo riprese in mano fu proprio Petrarca.

Alessandro La Monica ha recentemente riportato all'attenzione degli studiosi una sezione della produzione polemica di Vergerio incentrata sull'edizione di scritti petrarcheschi critici nei confronti di Roma e delle istituzioni cattoliche.<sup>24</sup> Si tratta di tre testi 'monografici': le *Stanze del Berna con tre sonetti del Petrarca dove si parla dell'Evangelio, & della Corte Romana*, (s.l., ma Tubinga, Morhart 1554);<sup>25</sup> le *Epistolæ XVI. Quibus planem testatum reliquit, quid de Pontificatu, de Rom[ana] Curia senserit. Excerptæ ex eis libris, qui in manibus hominum versantur* (Strasburgo, Milieu, 1555) e gli *Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di M. Francesco Petrarca, che fu Canonico di Padoa, archidiacono di Parma, e laureato in Campidoglio. Con tre suoi sonetti, e con XVIII Stanze del Berna, che fu segretario di Papa Clem. VII. Ove vedessi che opinione hebber ambi due della Rom[ana] chiesa* (s.l., ma Tubinga, Morhart, 1557), ai quali si deve poi aggiungere una breve appendice

Milano 2014, pp. 67-99.

<sup>22</sup> Una parte non insignificante della sua prima produzione aveva costoro per destinatari. Si veda per esempio F. ZULIANI, *Una lettera di Pier Paolo Vergerio inviata dai Grigioni nei primi mesi dell'esilio*, «Quad. giuliani Stor.», XXXV (2014), pp. 39-60.

<sup>23</sup> F. ZULIANI, *Pier Paolo Vergerio e Pietro Bembo in Val Bregaglia. Della circolazione, della ricezione e di qualche problema*, «Quad. grigionitaliani», LXXII, 4 (2013), pp. 76-91.

<sup>24</sup> A. LA MONICA, *Indici e controindici: la polemica di Pier Paolo Vergerio contro la censura ecclesiastica*, «Quad. Italianistica», XXIX, 2 (2008), pp. 17-28.

<sup>25</sup> Si è considerata a lungo la possibilità che Vergerio, sotto il nome del Berni, abbia edito testi suoi (cf. A. DEL COL, art. cit., p. 71 e F.H. HUBERT, *op. cit.*, pp. 291 e 307). Chi scrive propende per negare tale eventualità. La vicenda è del resto ancora incerta e meriterebbe ricerche ulteriori. Cf. D. ROMEI, *L'Orlando moralizzato del Berni*, in *Da Leone X a Clemente VII: scrittori toscani nella Roma dei papati medicei* (1513-1534), Manziana 2007, pp. 173, 174.

al *De idolo lauretano* (s.l., ma Tubinga, Morhart, 1554).<sup>26</sup> I primi tre di questi scritti editano sedici lettere dal *Liber sine nomine* (o ne traducono ampi stralci) e/o i tre celeberrimi sonetti avignonesi. L'appendice al *De idolo Lauretano*, il primo testo a vedere la luce, presenta invece una selezione da cinque lettere e un sonetto in traduzione latina. La Monica ha ricondotto questa nuova attenzione di Vergerio per Petrarca alla lettura dell'indice veneziano del 1549 (lettura che si concretizzò in un cosiddetto 'controindice' pubblicato lo stesso anno) dove, in contrasto a Dante e a Boccaccio, Petrarca non aveva ricevuto censure.<sup>27</sup> Lo studioso ha poi allargato il proprio esame a quanto affermato in un secondo 'controindice', quello in risposta all'*Index Romanus* del 1559. Al *dossier* indicato è però possibile aggiungere almeno altri due testi particolarmente utili per ricostruire la vicenda nel suo complesso.

Alla consultazione dell'indice veneziano Vergerio reagì con stupore nei confronti dell'esclusione di Petrarca da parte dei censori. Menzionò «due epistole di M. Francesco Petrarca» e spiegò che

esso dice, che quella è la vera Babilonia, della qual scrisse San Giovanni nella Apocalipsi, madre delle fornicationi, e di tutte le abhominations (...) et in summa il buon Petrarca parla delle cose di Roma così scopertamente, che se egli fosse a tempi nostri non sarebbe lasciato stare in riposo in Padovana a cantar versi nella sua villa di Arquà, ma, o andrebbe in prigione a far compagnia a Pietro Cittadella, et a fra Baldo d'Albona, e finire la sua Vita in quella miseria (...) o li bisognerebbe fuggire d'Italia, et far compagnia al Negro, a Messer Celio, al Mainardo, a Messer Giulio, al Stancarò, all'Occhino, al Martire, al Vergerio, et viver in esilio per la dottrina Cristiana.<sup>28</sup>

È però replicando all'indice milanese dell'Arcimboldi (un testo non considerato nell'analisi di La Monica) che Vergerio offre le migliori informazioni per comprendere le ragioni di questo suo nuovo interesse.

<sup>26</sup> *De idolo Lauretano*, s.l. [ma Tubinga, Morhart], 1554, cc. [76]-[85].

<sup>27</sup> Per il problema degli Indici e dei 'Controindici', si veda la bibliografia citata da A. LA MONICA, art. cit., in particolare U. ROZZO, *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Udine 2005, pass.

<sup>28</sup> P.P. VERGERIO *Il catalogo de' libri* (1549), cit., pp. 215-17.

Scrive l'ex-vescovo:

Alche vi do due risposte, la prima é posto che egli non havesse contra del papato detto se non quello che é nei tre o' quattro Sonetti, pare a voi che sia poco? egli dice (per lasciar di recitar qui tutte l'altre vergogne che usi ha fatte) che siete Schuola d'errori, & tempio d'heresia & che si puo dir peggio? che n'ha detto piu o Lutero o Calvino, o qual altro si voglia de nostri piu vehementi scrittori? (...) Ma udite l'altra risposta, che dite voi Mons. Arcivescovo? che il Petrarca da questo luogo in fuori non ha mai parlato di Roma, & del Papato se non honoratamente, & che egli fu tutto vostro? Ma che vi parrebbe se io vi dimostrassi che egli in altri luoghi parlando del Papato n'ha detto quello, che ne diciamo noi i quali havete condannato per Luterani, & per heretici? So che stimate che io vi prometta una cosa grande, & la quale prima non habbiate intesa, perche si sa bene quali siano gli studij vostri, & forse sperate che io non sia per poter attendere ad una cosi gagliarda promessa di dimostrare che un Petrarca non habbia detto manco di noi contra il Papato. Ma per chiarirvi tosto, dico che vi facciate portare le opere latine di quel valente huomo & trovar le epistole chiamate senza titolo, & leggate la xij, & la xx, & quivi vedrete come egli v'ha con i proprij vostri colori depinti, overe se non havete cosi alle mani quelle latine, le quali però sono state questo anno dal Liirj ristampate in Basilea in una bellissima forma, havete a sapere che havendo io questi dì fatto stampare due miei libri di xij fogli l'uno intorno al vostro idolo Lorettano, perche io ho veduto Papa Giulio iij, haverlo voluto approvare (per sua gratia) infine dell'uno, & dell'altro ho fatto porre ambe due quelle epistole, & di piu una essortatoria ad un Niccoló di Lorenzo, & al popolo Romano ove il galante huomo del Petrarca dice all'apertissima il Papa non esser patrone di Roma, ne havervi ragione alcuna, ma un tiranno, & essorta, che egli s'abbia a discacciare alla mallora con le arme in mano, vedete dunque se il Petrarca ha detto contra di voi anco di piu di Dante, & che alcuno di noi.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> *Catalogo del Arcimboldo Arcivescovo di Melano, ove egli condanna, & diffama per heretici la magior parte de figliuoli de Dio, & membri di Christo, i quali ne loro scritti cercano la riformatione della chiesa Cristiana. Con una risposta fattagli in nome d'una parte di quei valenti huomini*, s.l. [ma Tubinga, Morhart], 1554, cc. [D6]r-[D7]r.

Rispetto al testo precedente, Vergerio non sembra aver mutato il proprio parere sul Petrarca e sulla sua opera precorritrice della Riforma, condividendo un'interpretazione che fu propria anche di un grande altro riformatore d'area istriano-dalmana, oltre che amico di Vergerio, Mattia Flacio Illirico,<sup>30</sup> il quale meno di due anni dopo darà alle stampe il suo celeberrimo *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram ætatem reclamarunt Papæ* (1556). Qui Flacio inserì nel proprio elenco tanto Dante quanto Petrarca.<sup>31</sup> Rispetto al testo precedente, dove si fa menzione di due sole lettere, nello scritto del 1554 Vergerio mostra di aver ripreso in mano il Petrarca latino, letto nell'edizione basilese di quell'anno, uscita «apud Henricum Petri». Proprio la lettura di questa edizione, pare lecito suggerire, lo aveva presumibilmente spinto ad aggiungere in calce al *De idolo Lauretano* la piccola selezione di lettere. Questo scritto, come dichiarato nella epistola *Illustrissimo et vero Christiano Principi et Domino D. Othoni Henrico Palatino Rhæni, Inferioris et superioris Bavarie Duci, domino meo Clementissimo*, si configura del resto come una prima risposta al «Mediolani Catalogum».<sup>32</sup> Si tratta di un'opera uscita verosimilmente abbastanza di fretta, sebbene Vergerio la volle tradotta in

<sup>30</sup> Una introduzione ai rapporti tra i due si trova in S. CAVAZZA, *Libri luterani verso il Friuli: Vergerio, Trubar, Flacio*, in *Venezia e il Friuli: la fede e la repressione del dissenso. Omaggio ad Andrea Del Col*, Montebelluna Valcellina, Osoppo 2013, pp. 31-55. Un elogio di Flacio da parte di Vergerio si ritrova nelle *Annotationes in catalogum hæreticorum, Venetiis impressum a Gabriele Iulio de Ferrariis. De commissione tribunalis sanctissimæ Inquisitionis Venetiarum. Authore Athanasio*, s.l. [ma Tubinga, Morhart], 1556, c. B1v. Una lunga lettera sempre indirizzata a Vergerio si trovano invece posta a introduzione in M.F. ILLIRICO, *De voce et re fidei, contra Pharisæicum hypocritarum fermentum*, Basilea, Oporin, 1555, cc. a2r-[a7]v. Qui, Flacio chiama Vergerio «reverend[us] Pater», ne menziona il fratello, e parla dell'Istria come «patri[a] nostr[a]», *ibid.*, cc.[a6]r, a2r e [a6]v.

<sup>31</sup> M. FLACIO ILLIRICO, *Catalogus testium Veritatis, qui ante nostram ætatem reclamarunt Papæ. Opus varia rerum, hoc præsertim tempore scitu dignissimarum, cognitione refertum, ac lectu cum primis utile atque necessarium*, Basilea, Oporin, 1556, pp. 868 e 871, 872. Si veda per questo testo, oltre che per ulteriori riferimenti bibliografici, I. BACKUS, *Quels témoins de quelle vérité? Le Catalogus testium veritatis de Matthias Flacius Illyricus revu par Goulart*, in *Simon Goulart un pasteur aux intérêts vastes comme le monde*, par O. POT, Genève 2013, pp. 125-39.

<sup>32</sup> *De idolo Lauretano*, cit., c. [1].

latino dal nipote Lodovico,<sup>33</sup> tanto che non si menzione nel frontespizio della presenza delle *Epistolae*. I testi, aggiunti in pagine non numerate e introdotte da poche righe, rimandano a una promessa fatta poco sopra di darli presto alle stampe.<sup>34</sup> Furono presumibilmente messi insieme mentre Lodovico era oramai al termine della traduzione e il volume poteva essere considerato chiuso, se non per brevi inserti, e per l'aggiunta appunto delle appendici. Oltre alle *Epistolae* Vergerio si dimostra anche consapevole dell'esistenza e del contenuto dei sonetti avignonesi, sebbene dimostri qualche incertezza sul loro numero esatto («tre o' quattro Sonetti»). La prima ripresa in mano di questi testi era però precedente, ed è probabilmente da ricollegarsi agli stimoli suscitati dall'indice veneziano. Nella *Accusatione contra i papisti. Che hanno imbrattata, e falsificata la Sacrosanta Scrittura e Maestà della Bibbia* uscita a Poschiavo nel 1552 Vergerio cita infatti i versi di Petrarca «Scola d'errori, et templo di heresia / Gia Roma, hor Babilonia falsa, et ria» (RVF CXXXVIII, vv. 2, 3).<sup>35</sup> Che Vergerio ne aveva però una conoscenza limitata e plausibilmente ristretta al sonetto CLXVI parrebbe provato proprio dall'appendice al *De idolo Lauretano*. Qui si presenta infatti anche una traduzione latina del componimento, ma di questo soltanto,<sup>36</sup> e nel trattato ci si riferisce del resto, genera-

<sup>33</sup> Lodovico è una figura fondamentale per studiare gli anni tedeschi di Vergerio. Manca tuttavia uno studio recente al riguardo (da completarsi con quanto riportato nella lettera di Pier Paolo Vergerio a Elisabetta I d'Inghilterra, Heidelberg, 29 ott. 1559, in British Library, Add. MS 29587). Si veda almeno E. SCHWARZENBERG, *La lettera di Ludovico Vergerio e la cartina dell'Istria nella Cosmografia di Sebastiano Münster*, «Atti M. Soc. istriana Archeol. Stor. p.», LXXV, n.s. XXIII (1975), pp. 79-109. In generale per Vergerio e i parenti istriani: A. DEL COL, *I contatti di Pier Paolo Vergerio con i parenti e gli amici italiani dopo l'esilio*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemistia attraverso l'Europa del Cinquecento*, a c. di U. ROZZO, Udine 2000, pp. 53-82.

<sup>34</sup> «Promisi in hoc libro me ad scripturum hic in calce aliquot loca, ex Epistolis Petrarchæ, quibus ille aperuit quid de Papatu, & de Rom[ana] curia sentiret, Itaque habes ea hic descripta», *De idolo Lauretano*, cit., c. [76]. Cf. *ibid.*, p. 56.

<sup>35</sup> *Accusatione contra i papisti. Che hanno imbrattata, & falsificata la Sacrosanta Scrittura & Maestà della Bibbia*, Poschiavo, [Landolfi], 1552, p. XVI

<sup>36</sup> *De idolo Lauretano*, cit., c. [85]. La Monica ha attribuita la traduzione a Vergerio (A. LA MONICA, art. cit., p. 23). Se così fosse sarebbe probabilmente l'unica attestazione di versi latini di Vergerio dopo quelli dedicati al Nausea citati alla n. 13. Del resto, il fatto che il volume uscì tradotto a cura di Lodovico Verge-

mente, a «carminibus illis Italicis».<sup>37</sup>

Quando nel febbraio 1549 Vergerio venne denunciato dai magistrati di Capodistria alle autorità veneziane, costoro narrarono che «in una sua predica non solo ci ha dissuasi dal leggere il Vangelo, ma ha dimostrato tanta paura della parola di Dio da consigliare alle nostre donne più tosto la lettura delle Cento Novelle [il *Decameron*], dell'Ariosto e del Petrarca; questi libri ha soggiunto, potranno farvi dis[h]oneste, ma il Vangelo vi farà eretiche».<sup>38</sup> La notizia è probabilmente almeno in parte tendenziosa, sebbene a questa data Vergerio non fosse ancora fuggito nei Grigioni e ci si poteva anche aspettare che il processo padovano a suo carico potesse continuare;<sup>39</sup> chi scriveva contro di lui non doveva insomma farlo con quella libertà polemica che si avrà poi nei confronti di Vergerio quando oramai lo si riteneva un eretico fuggiasco e irrecuperabile. Per quanto concerne Petrarca la testimonianza sembrerebbe invece indicare che, negli anni immediatamente precedenti alla fuga, pur impiegando forme di matrice petrarchesche nella propria produzione poetica, Vergerio parrebbe aver considerato Petrarca anzitutto come poeta amoroso. In altre parole, il significato polemico dell'opera di costui non gli era ancora pienamente chiaro. La rilettura, e la messa a fuoco delle componenti antiromane dell'intero *corpus* petrarchesco, tanto in prosa quanto in versi, sarebbe pertanto da individuarsi in una fase successiva.

Continuando dopo il 1554 la lettura delle *Epistolae* Vergerio dovet-

rio suggerisce prudenza. Tuttavia è da farsi notare come la traduzione del sonetto posta in appendice non collima con quella del secondo e del terzo verso così come data nel testo (e di sicura mano del nipote); ciò lascerebbe intendere una attribuzione a Pier Paolo. Cf. «Schola errorum, templum hæreseon, quondam Roma, nunc Babylon falsa & mala», *ibid.*, p. 56 e «Errorum ludus, sectarum mobile templum. / Roma quidem fueras, nunc es Babylonia fallax», *ibid.*, c. [85].

<sup>37</sup> «Dices opinor, hoc semel ludens carminibus illis Italicis, forsan subita aliqua iracundia impulsus scripsit, sed non ita in tam multis Latinis, quæ prosa oratione ab eo sunt editi», *ibid.*, p. 56.

<sup>38</sup> Cit. in U. Rozzo, *Introduzione*, art. cit., pp. 108, 109.

<sup>39</sup> Per il processo e le sue dinamiche si vedano L.A. FERRAI, *Il processo di Pier Paolo Vergerio*, «Arch. stor. ital.», XV (1885), pp. 201-20, 333-44; XVI (1885), pp. 25-46 e 153-69; A. SANTOSUOSSO, *The Moderate Inquisitor: Giovanni della Casa's Venetian Nunciature, 1544-1549*, «Studi veneziani», n.s., II (1978), pp. 164-71; e ID., *Religion more veneto and the Trial of Pier Paolo Vergerio*, in *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, ed. by J.C. McLELLAND, Waterloo 1980, pp. 43-51.

te convincersi che gli scritti utili per affermare che «Petrarca non habbia detto manco di noi contra il Papato» erano più dei cinque da lui già proposti, così come che, di sonetti, ve ne erano almeno altri due. Da qui venne presumibilmente la decisione di rieditare al più presto i sonetti nelle *Stanze del Berna con tre sonetti del Petrarca*; quindi, l'anno dopo, il testo originale latino delle lettere, le *Epistolæ XVI*; e infine, nel 1557, una traduzione italiana 'definitiva' che presentava tanto le lettere quanto i sonetti, gli *Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di M. Francesco Petrarca*. Se nelle *Stanze del Berna con tre sonetti del Petrarca* l'immagine del Petrarca 'testimone di verità' venne leggermente sfumata, al fine di elogiare i protestanti italiani contemporanei,<sup>40</sup> quando nel 1559, attaccando il nuovo indice romano, Vergerio tornerà a occuparsi del Petrarca, egli ne ribadirà il ruolo di riformato *ante litteram*: «io vi replico che il Petrarca ha scritto tutto cio e molt'altre belle cose simili in maniera, che senza cagione gl'Inquisitori di que' tempi, tra' quali fu un Solipodio Dominicano, lo travagliarono». <sup>41</sup> I giorni in cui alludeva alla possibilità che la lettura di Petrarca rendesse «dis[h]onest[i]» i buoni cristiani erano oramai lontani.

<sup>40</sup> «Et se il Petrarca, che tanto in pochi versi ne disse, fosse oggi al mondo, & vedesse quei tanti, & tanti accrescimenti si de culti, & dottrine falsissime come de vitij, & scelerità horibilissime, che a noi tocca vedere; quanto dobbiamo credere, che egli vorebbe piu alzar la voce, & piu a lungo adoprarne quel felicissimo suo stile, & quasi andar per tutto l'universo contra quei Diavoli esclamando? Ver è che per gratia di Dio, il quale in ogni età sa ritrovar si di quei soldati, che a lui paiono necessarij, non mancano oggi di quei che scrivano, & esclamino, & se non lo sanno fare con tal vagezza di parole toscane, & con tanta retorica quanto un Petrarca, vi so ben dire, che parecchi d'essi lo fanno con molto maggior lume delle cose di Dio, & con molto piu spirito; che colui non hebbe (quella fu una scintilletta, et hora ve n'è un buon fuoco acceso) & conseguentemente con molto maggior frutto», *Stanze del Berna con tre sonetti del Petrarca dove si parla dell'Evangelio, & della Corte Romana*, s.l. [ma Tubinga, Morhart], 1554, c. A[7]r.

<sup>41</sup> *Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di M. Francesco Petrarca, che fu Canonico di Padoa, archidiacono di Parma, e laureato in Campidoglio. Con tre sonetti, e con XVIII Stanze del Berna, che fu secretario di Papa Clem. VII. Ove vedessi che opinione hebber ambi due della Rom[ana] chiesa*, s.l. [ma Tubinga, Morhart], 1557, c. 34r. Vedi al riguardo, anche per le fonti di Vergerio, A. LA MONICA, art. cit., p. 23.

La lunga polemica di Vergerio sulla mancata censura di Petrarca non passò del resto inascoltata. Anzi, è proprio a questa che è stata ascritta dalla critica l'espurgazione dei tre sonetti avignonesi imposta dalle autorità censorie cattoliche a tutte le successive edizioni italiane.<sup>42</sup>

Prima di concludere, vale la pena soffermarsi sul contenuto dei due libretti da cui è partita l'analisi, in particolare per quanto sembrano dirci della situazione religiosa delle chiese retiche, delle idee religiose di Vergerio, così come dell'esistenza di alcuni gruppi di fedeli che continuarono e seguirono il magistero dell'ex vescovo anche dopo l'andata di questi in Germania.

La prossimità del *Brevissimo discorso in stanze* ai catechismi che videro la luce tra il 1549 e il 1550 (uno dei quali fu pure stampato presso Jakob Kündig a Basilea) data la natura dei due generi di scritti, è pacifico.<sup>43</sup> L'intento educativo di Vergerio risulta però specialmente evidente per la decisione di impiegare testi in versi, con la probabile finalità che i poemetti fossero mandati a memoria dai fedeli. A dispetto della più parte dei catechismi – pensati, come mostrano già i titoli, o per l'impiego *in loco* o per la circolazione in Italia – si tratta di un lavoro a doppio destinatario; esso era rivolto tanto ai fratelli italiani rimasti «in Babilonia» quanto ai riformati italofofoni, nativi come forestieri, che vivevano nei Grigioni e nei territori loro soggetti della Valtellina e della Valchiavenna (a Bormio, anch'essa terra soggetta, il protestantesimo non riuscì

<sup>42</sup> Si veda, anche per ulteriori riferimenti bibliografici, *ibid.*, p. 22. Fondamentale rimane G. FRAGNITO, *In villa e in museo. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia 1988, pp. 47-51.

<sup>43</sup> Si vedano S. CAVAZZA, «Quello che Giesù Christo ha ordinato nel suo Evangelio»: i catechismi di Pier Paolo Vergerio, «Metodi Ricerche», n.s., XVIII (1998), pp. 3-22; ID., *Catechismi e propaganda religiosa: il modello di Johannes Brenz*, «B. Soc. Studi valdesi», CXCIV (2004), pp. 219-42 e ID., *Pier Paolo Vergerio. Catechismi e scritti spirituali*, in «La gloria del Signore». *La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a c. di G. HOFER, Mariano del Friuli 2006, pp. 187-222; F. ZULIANI, *Un catechismo perduto e ritrovato di Pier Paolo Vergerio «per uso della chiesa di Vicosoprano & de gl'altri luochi di valle Bregaglia»* (1550), «Bibl. Human. Renaiss.», LXXV (2013), pp. 463-97; e ID., *I contrasti tra Vergerio e Mainardo circa un catechismo riformato per la Valtellina* (1553), «R. Stor. Chiesa Italia», LXXV (2015), in corso di stampa.

mai ad attecchire).<sup>44</sup>

Specialmente significativa sembra così, nella spiegazione del versetto del Credo *Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam*, la scelta di non chiamare mai la Chiesa «Cattolica» («quivi è una Chiesa del tuo popol santo», CA, v. 99). Nei catechismi Vergerio si era espresso altrimenti, non censurando questa parte del Credo.<sup>45</sup> Ma i catechismi non erano opere pensate per una fruizione autonoma da parte del lettore, quanto piuttosto per essere recitati di fronte a un ministro, o a un catecheta, il quale poteva, se non addirittura doveva, integrare, correggere e soprattutto spiegare. Il *Brevissimo discorso*, al contrario, era pensato per una lettura solitaria e presumibilmente proprio per questa ragione Vergerio preferì alterare il testo del Credo al fine di non suscitare dubbi e incertezze che non avrebbe poi potuto spiegare a voce.

Come detto Vergerio scriveva però anche con un occhio alla situazione locale delle chiese retiche. Recentemente – studiando le varianti apportate da Vergerio al suo primo catechismo, la *Istruzione Christiana* (1549), quando questo venne ristampato al fine di essere impiegato in Val Bregaglia (1550) – si è sostenuto che nei rimaneggiamenti della seconda impressione traspaia con grande chiarezza la delusione di Vergerio: egli, che in un primo tempo aveva presumibilmente creduto di esser giunto nella Gerusalemme in terra, si era ritrovato ministro di una comunità dove vizi e grettezze non erano spariti con l'adesione alla nuova Fede, ma anzi vi erano così presenti da spingere l'ex vescovo a insistere a più riprese su questi concetti.<sup>46</sup> Preoccupazioni simili si riscontrano anche nel *Brevissimo discorso* (un testo sostanzialmente coevo al catechismo per la Bregaglia). Qui, l'intento moralizzatore, si ritrova per esempio negli inviti inseriti nel Decalogo addirittura a non fare gesti osceni («né di sdegno farai segno alcun strano», DI, v. 60), ma poi si

<sup>44</sup> Per l'emigrazione italiana in Rezia: D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939, *pass.*; A. ROTONDÒ, *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, «R. stor. ital.», LXXXVIII (1976), pp. 756-91, ora in *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze 2008, II, pp. 403-42 e C. BONORAND, *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht*, Coira 2000.

<sup>45</sup> Cf. F. ZULIANI, *Un catechismo perduto e ritrovato*, cit., p. 484 e S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio. Catechismi e scritti spirituali*, cit., p. 211.

<sup>46</sup> F. ZULIANI, *Un catechismo perduto e ritrovato*, cit., pp. 463-81.

allarga alla gola e alla pigrizia («La gola, e 'l sonno, e 'l ozio dei schiffare, / con una vita moderata e pia», D<sub>1</sub>, vv. 69, 70). Ben due volte poi, Vergerio sembrerebbe alludere alla bramosia sessuale (se in questo senso si può intendere *concupiscenza*), trattandone tanto nella spiegazione del Decalogo («Sol carità sia in te, non vi sia alcuna / mala concupiscenza, non pur una», D<sub>1</sub>, vv. 95, 96) quanto in quella del Padre Nostro, dove al *fiat voluntas tua* Vergerio chiosa «Con lo spirito tuo l'inique squadre / delle concupiscenze nostre atterra» (PN, vv. 35, 36). Sempre volto alla polemica locale, dove la presenza di tiepidi, e addirittura di nicodemiti, è ora confermata anche da documenti coevi,<sup>47</sup> parrebbe da ascriversi il richiamo al fatto che Cristo, e non il papa, fosse da ritenere il vero capo della Chiesa («Questo [Cristo] è quel gran Pontefice ...», CA, v. 57, «ch'ha il tuo Figliuol per capo universale», CA, v. 100).

I componimenti offrono però alcuni tasselli anche per aiutare la ricostruzione delle convinzioni teologiche di Vergerio nel primo anno dalla sua fuga dall'Italia. Il ruolo cardine del Vangelo lo porta per esempio ad aggiungere un riferimento, assente nel testo originale, ancora una volta nel Credo: «la santa Chiesa, e propone il testo / dell'Evangelio, che s'abbi per fede» (CA, vv. 131, 132). Consapevole della centralità della Grazia, Vergerio mostra però il bisogno di precisare che tale primato non esenta il fedele dallo sforzo di compiere anche «buone opre» («con vera fede, e con buone opre accanto», PN, v. 22) e giunge addirittura a sostenere che sarà su queste che si verrà giudicati («al tribunal di Cristo, ivi saranno / secondo l'opre lor sentenziati, / a sempre esser quai salvi, e quai dannati», CA, vv. 118-20). Un Vergerio, sembrerebbe, in parte ancora imbevuto di pietà cattolica (significativo a questo riguardo il richiamo al concetto di penitenza; «Fa che in lei regni dottrina sinciera, / e regne insieme penitenza vera», PN, vv. 31, 32), probabilmente da leggersi in relazione anche con l'intento di costui di rafforzare disciplina e costumi delle chiese riformate retiche. Anche la dottrina mariana sembra caratterizzata da una mariologia 'alta' («di

<sup>47</sup> Si veda la testimonianza di Aurelio Cicuta, successore di Vergerio quale ministro a Vicosoprano: «In publico si predica alla usanza Lutherana, et non si dice messa, et questo sò introdotto dal Vergerio: ma in qualche casa privata si dice privatamente la messa», Archivio di Stato di Venezia, *Tre Savi sopra l'Eresia (Sant'Uffizio)*, b. 18, fasc. 5, costituito del 30 mag. 1564, cc. n.n. Per Cicuta si veda S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, specialmente pp. 240-69.

Maria sempre vergine ei qui nato», CA, v. 38) dove il richiamo al «sempre» non è niente affatto scontato, sebbene sia tipico di Vergerio che lo ribadirà anche nel catechismo per la Bregaglia del 1550.<sup>48</sup> Concezione quest'ultima non troppo distante da quelle dei Riformatori d'Oltralpe, ma che comunque colloca l'ex vescovo ben lontano dalle posizioni teologiche di altri gruppi italiani coevi, specialmente veneti, spesso molto più radicali.<sup>49</sup> Una lettura dei testi mostra poi in filigrana – ma la cosa non deve stupire, date le frequentazioni italiane del Vergerio pre-fuga – profondi legami, piuttosto che con la teologia sistematica elvetica e tedesca, con le convinzioni religiose espresse nel *Beneficio di Cristo*, di cui è celebre la definizione dell'ex vescovo, suo lettore appassionato, di «dolce libriccino».<sup>50</sup> Al là di alcune scelte lessicali collimanti (del resto troppo frequenti – per esempio l'immagine di Cristo come «avvocato» o il rimando alla morte «sul legno della croce» – per postulare una derivazione diretta e univoca), proprio dal *Beneficio* sembra derivare l'insistenza sul tema di Adamo<sup>51</sup> (PN, v. 4; CA, vv. 8, 48, 62 e 141). Praticamente certa – o al massimo derivante dal medesimo humus devozionale e teologico – è invece la menzione della «bontà imensa», di Dio (CA, v. 32), tema centrale al *Beneficio*<sup>52</sup> e che ebbe grandissima fortuna in Italia, negli ambienti che si auspicavano al più presto una riforma della Chiesa,<sup>53</sup> a partire dalla pubblicazione del *De immensa Dei misericordia* di Erasmo (1524), un'opera quest'ultima che godette vasto pubblico e più di un volgarizzamento.<sup>54</sup> Invece, il rimando alla pacifica accettazio-

<sup>48</sup> F. ZULIANI, *Un catechismo perduto e ritrovato*, cit., p. 471.

<sup>49</sup> Imprescindibili a questo riguardo i due studi di A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967 e ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969.

<sup>50</sup> P.P. VERGERIO *Il catalogo de' libri* (1549), cit., p. 261. Al riguardo si veda anche BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a c. di S. CAPONETTO, Firenze, Chicago 1972, pp. 443-45.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 16, 26, 33 e 36.

<sup>52</sup> BENEDETTO DA MANTOVA, *op. cit.*, pp. 22-29.

<sup>53</sup> Si veda, a mo' d'esempio, il carteggio tra Contarini e Crispoldi: P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia 2009, pp. 148, 149.

<sup>54</sup> S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, pp. 143-67 e EAD., *La circolazione clandestina*

ne delle «croci» imposte da Dio («Fa che tutte le croci, ch' a te piace / metterci di per di sopra le spalle, / senza alcun sdegno le portiamo in pace», PN, vv. 65-67), prossima in toni al *Beneficio*,<sup>55</sup> potrebbe riecheggiare anche della tragica vicenda di Francesco Spiera, un episodio che aveva profondamente colpito il Vergerio, il quale era stato testimone oculare della disperazione del medico padovano.<sup>56</sup>

Come detto però il testo ebbe anche una nuova edizione col titolo di *Brevissima et simplicissima esposizione delli dieci Comandamenti* del 1559. Se, da una parte, esso pare significativo per attestare che Vergerio non smise di comporre, o almeno di limare, versi anche dopo il 1550,<sup>57</sup> la principale ragione di interesse risulta un'altra. Le ristampe e le riedizioni di propri scritti occupano una parte decisamente minoritaria della produzione dell'istriano, il quale si specializzò in, per così dire, *instant book* volti alla polemica di più stretta attualità. Pare lecito dedurre pertanto che i tre componimenti usciti una prima volta nel 1550

*di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, «A. Scuola norm. sup. Pisa», s. III, 9 (1979), pp. 573-601. Si veda poi anche S. CAPONETTO, *Erasmo e la genesi dell'espressione Beneficio di Cristo*, «A. Scuola norm. sup. Pisa», s. II, 37 (1968), pp. 271-74.

<sup>55</sup> Cf. «veggano, dico, gli uomini del mondo con quanta tranquillità d'animo i veri cristiani sopportano la perdita della roba, la morte de' figliuoli, le ignominie, le infirmità del corpo e le persecuzioni dei falsi cristiani; veggano come essi soli adorano Dio in spirito e verità, accettando dalle mani di lui tutto quello che gli avviene, e tenendo per buono, per giusto e per santo tutto quello ch'egli fa, e in ogni cosa prospera e avversa lodandolo e ringraziandolo come ottimo e benignissimo padre», BENEDETTO DA MANTOVA, *op. cit.*, p. 57.

<sup>56</sup> S. CAVAZZA, *Una vicenda europea. Vergerio e il caso Spiera*. 1548-49, in *Per Adriano Prosperi. La fede degli italiani*, a c. di G. DALL'OLIO, A. MALENA e P. SCARAMELLA, Pisa 2011, pp. 41-51. Per il 'caso Spiera' si vedano poi E. COMBA, *Francesco Spiera. Episodio della riforma religiosa in Italia. Con aggiunta di documenti originali tratti dall'Archivio veneto del S. Ufficio*, Roma, Firenze 1872; A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, pp. 102-30 e D. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1465) e il «Caso Spiera»* (1548), «Studi Teol.», X (1998), pp. 3-83.

<sup>57</sup> Si tratta di un lavoro svolto per ragioni per lo più stilistiche, ma occasionalmente anche al fine di ottenere una maggior chiarezza; significativo a questo riguardo pare il passaggio dal dotto «Fuor del tuo matrimonio non usare / atto venereo di sorte che sia», D1, vv. 65, 66, al più esplicito «Fuor del tuo matrimonio non usare / atto carnale di sorte che sia», D2, vv. 65, 66.

non avevano perso, a distanza di sei anni, la propria utilità. Il testo ha però un'atra peculiarità; esso è l'unico volume edito da Vergerio presso Dolphin Landolfi di Poschiavo dopo che l'ex vescovo aveva oramai lasciato la Rezia nella seconda metà del 1553.<sup>58</sup>

Nel 1559 Vergerio era oramai solito impiegare tipografi centro-europei i quali, fra l'altro, avevano saputo assicurarli un'ottima diffusione anche in Italia.<sup>59</sup> La scelta di stampare presso Landolfi è difficile da spiegarsi se non ammettendo la volontà dell'ex vescovo di assicurare al testo una diffusione anzitutto *in loco*. L'opuscolo sembra insomma confermare che, anche dopo il 1553, non vennero meno i legami tra Vergerio e alcune comunità riformate specialmente della Valtellina. Si trattava di gruppi che, sotto la guida dell'istriano e prima che questi decidesse di trasferirsi in Germania, erano entrati in contrasto con quello maggioritario nelle chiese della zona (di matrice zwingliana e di ascendenza coiro-zurighese, e solo poi anche calvinista, tenacemente difeso dalla più parte dei ministri, *in primis* da Agostino Mainardo)<sup>60</sup> adottando un impianto teologico-pastorale prossimo al luteranesimo. Per dimostrare la sopravvivenza di questi legami disponiamo specialmente di documenti indiretti, come per esempio la decisione di Vergerio, nel 1562, durante un viaggio a Coira per conto di Cristoforo di Württemberg, di spingersi sino in Valtellina,<sup>61</sup> o il fatto che Giovanni Florio, il figlio di Michelangelo (un ministro della Bregaglia di cui era capoluogo la Vicosoprano di Vergerio), poté iscriversi nel 1563 all'Università di Tubinga grazie a un sussidio del duca Cristoforo.<sup>62</sup> *La Brevissima, e*

<sup>58</sup> S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 60 n. 64. Per Landolfi: C. BONORAND, *Dolphin Landolfi von Poschiavo. Der erste Bündner Buchdrucker der Reformationszeit*, in *Festgabe Leonhard von Mural: zum siebzigsten Geburtstag 17. Mai 1970 überreicht von Freunden und Schülern*, hrsg. von M. HAAS, Zürich 1970, pp. 228-44.

<sup>59</sup> Cf. S. CAVAZZA, *Libri luterani verso il Friuli*, cit.

<sup>60</sup> Si sono studiate queste vicende nel dettaglio in F. ZULIANI, *I contrasti tra Vergerio e Mainardo*, cit., cui si rimanda anche per la bibliografia specifica.

<sup>61</sup> A questo riguardo si vedano F. MEYER, *La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo*, trad. a c. di B. SCHWARZ, Roma 2005, p. 464 e C. CAMENISCH, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio*, Coira 1901, pp. 73, 74.

<sup>62</sup> L. FIRPO, *Giorgio Agricola e Michelangelo Florio*, in *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996, p. 259. Di questi gruppi dovevano far parte anche Dol-

*semplificissima espositione*, fa così il paio con un altro opuscolo, stampato nel 1561,<sup>63</sup> ma è prezioso per suggerire che il legame, non si era mai veramente spezzato neppure negli anni precedenti. Proprio il carattere ‘mediano’ dello scritto su temi quali la pietà mariana, o il ruolo delle opere in contrasto alla predestinazione della *Confessio Raetica*,<sup>64</sup> potrebbero aver suggerito di rieditare il testo e parrebbe confermare che ciò fu fatto proprio a favore dei ‘vergeriani’ locali. Il fatto poi che potesse essere fruito senza l’intermediazione di un catechista doveva infine risultare particolarmente adatto per conventicole che avevano perduto il loro principale punto di riferimento e dovevano risultare minoritarie all’interno delle chiese ‘ufficiali’.

phin Landolfi e la sua famiglia. Non solo infatti egli stampò infatti il testo di un personaggio oramai invisibile alle autorità retiche ma la menzionata copia fiorentina reca una significativa dedica autografa di Cornelio Landolfi, di questi figlio, e suo continuatore («Cor. Land. al suo Gasparo Landolfo»). In seguito, la copia entrò in possesso del celebre storico grigione Rosius à Porta (1734-1806) di cui pure si ha una nota di possesso manoscritta. L’opuscolo è legato con cinque altri trattatelli vergeriani datati tra il 1554 e il 1557 (quando cioè l’istriano non risiedeva più in Rezia). Qualora i testi fossero stati messi assieme al tempo, e non in una fase successiva, si avrebbe un’interessantissima testimonianza di come, dopo il trasferimento di Vergerio in Germania, questi continuasse a inviare ai suoi sostenitori nei Grigioni i suoi testi stampati in Germania.

<sup>63</sup> *A’ miei carissimi in Cristo e onorati fratelli della Valtellina, Chiavenna e Piur*, s.l., s.d. [ma Tubinga, Morhart, 1561?].

<sup>64</sup> Si tratta della confessione di fede che, dal 1553, divenne vincolante per i fedeli riformati italo-foni viventi nei territori soggetti delle Tre Leghe. Al riguardo si vedano E. CAMENISCH, *Die Confessio Raetica. Ein Beitrag zur bündnerischen Reformationsgeschichte*, «Jahresbericht hist.-antiquar. Gesell. Graubünden», XLIII (1913), pp. 223-60 e J.-A. BERNHARD, *Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf Entstehung, Abfassung und Rezeption der Confessio Raetica*, «Zwingliana», XL (2013), pp. 37-71.

## APPENDICE\*

## I

*Brevissimo discorso in stanze, sopra i dieci comandamenti di Dio, e l'orazione insegnataci da Giesù Cristo, e il Simbolo detto degli Apostoli con una semplice intelligentia (1550)*

*Delli dieci comandamenti di Dio*

Questi son que' celesti e que' divini  
 dieci precetti della Legge santa:  
 con voci orrende, e segni pelegriani,  
 da Dio dati a Israel sua eletta pianta: 4  
 per scoprir gl'empi affetti, e li meschini  
 vizî, che 'l vecchio Adam in tutti pianta:  
 e per guidarci al fine a Giesù Cristo,  
 donde di sanità vien nuovo acquisto. 8

Io son (dice Dio) quello onnipotente  
 signor dell'universo, e quel tuo Dio:  
 il qual col braccio mio forte e possente

\* Nella trascrizione si è rispettata la punteggiatura originale (salvo sporadiche integrazioni necessarie al senso), sono stati invece adeguati all'uso moderno gli accenti, la grafia delle forme aggregate, l'uso delle maiuscole, la distinzione tra *v* e *u*. Inoltre, si è eliminato l'uso della *h* etimologica e paraetimologica, si è resa la congiunzione coordinativa *semprae* con *e*. Infine si è ammodernata la grafia *ti* in *z* o *zi*.

condotto fuori t'ho d'Egitto rio: 12  
 il qual da servitù più ch'inclemente  
 t'ho liberato, e fatto popol mio:  
 il qual cavato t'ho della prigione,  
 fuor delle mani del gran faraone. 16  
 Io son la vera essenza: io son tuo Dio:  
 altri dei non arai presente me.  
 Io sarò Padre a te benigno e pio:  
 a me tu figlio, e sposo in santa fè. 20  
 Ogni tuo affetto, e ogni tuo desio  
 in me porrai, abandonando te.  
 Di me ti dei prometter ogni bene:  
 e in me collocar ogni tua spene. 24

Non ti farai scoltura, né sembianza  
 di cosa che sia in cielo, in terra, in mare:  
 né quelle adorerai, lasciale senza  
 colto, né le voler ponto onorare. 28  
 L'imensa mia grandezza in tutto avanza  
 ogni forma, che si può imaginare.  
 Essendo io spirto non dei figurarmi:  
 ma solo in spirto, e in verità adorarmi. 32

Il nome del tuo Dio, del tuo Signore  
 non lo pigliar in vano, o ingiustamente.  
 Anzi li renderai grazie e onore  
 con la lingua, con l'opre, e con la mente. 36  
 Tu giurerai con un santo timore  
 per quel, quando è bisogno solamente.  
 Tu invocherai quel sol con fè sinciera:  
 perché in ciò è posta la salute intiera. 40

Ricordera'ti di santificare  
 il sabbato, che è il giorno del Signore.  
 Cessa dall'opre esterne, e fa cessare  
 il tuo giumento e il tuo servitore. 44  
 Cessa dall'opre sol per ascoltare,  
 e ruminar la Legge mia nel cuore.

Al fine ogni opra tua poni daccanto:  
e lascia oprar in te lo Spirto santo. 48

Onora padre e madre, acciò che nella  
terra, che Dio è per darti, in longo vivi.  
Rendi allor quella ubidienza, e quella  
grazia, ch'alli lor merti in parte arrivi. 52  
Fa che nelle lor bisogne non sian della  
tua servitute e del tuo aiuto privi.  
E ciò fa ancora con ogn'altro stato,  
a cui il suo nome ha Dio comunicato. 56

Tu non ucciderai persona alcuna,  
né con la volontà, né con la mano.  
Non portar odio, non ira veruna,  
né di sdegno farai segno alcun strano. 60  
Ama e aiuta il prossimo in ogn'una  
sua onesta causa, in ogni ufficio umano,  
gli è pur tua carne, e imagine mia:  
questo ti muova a usargli cortesia. 64

Fuor del tuo matrimonio non usare  
atto venereo di sorte che sia.  
Fuggi qualunque occasion, che appare  
all'immonda lussuria aprir la via. 68  
La gola, e 'l sonno, e l'ozio dei schiffare,  
con una vita moderata e pia.  
Abbi una pura castità nel cuore  
e una casta purità di fuore. 72

Non dei rubare in alcuna maniera  
né beni esterni, né interni d'alcuno,  
né per losinghe, né per forza fiera,  
né mostrandogli il bianco per il bruno. 76  
L'ufficio e l'opra tua fala sinciera,  
né denegar la sua mercé a veruno:  
soccorri al bisognoso di buon cuore  
in tutti i suoi bisogni, a tutte l'ore. 80

- Contra il prossimo tuo tu non farai  
né falso testimonio, né mendace.  
Il buon suo nome non macolerai  
con ragionar maligno, aspro e mordace. 84  
L'orecchi tue non accomoderai  
al van parlar, del detrattor fallace.  
Con buona lingua, e buona intenzione  
servi alla fama, al ben delle persone. 88
- Non desiar né la robba d'altrui  
né la donna, né 'l servo, asino, o bue,  
né altra cosa da Dio donata a llui.  
Vivi contento delle cose tue. 92  
Servino le tue voglie, e pensier tui  
al tuo fratello, e alle cose sue.  
Sol carità sia in te, non vi sia alcuna  
mala concupiscenza, non pur una. 96
- Onnipotente Padre ottimo Iddio,  
il qual voi che viviam perfettamente,  
secondo quel onesto, santo, e pio  
modo, che dà la Legge tua presente: 100  
donaci per tua grazia un buon desio,  
quanto possiam, di viver santamente.  
Scrivici la tua Legge nel cuor nostro  
col dito tuo, non con umano inchiostro. 104
- Donaci Giesù Cristo unica via,  
di sodisfar a' tuoi divin precetti.  
Fa ch'egli sol nostra giustizia sia,  
per cui son giusti li tuoi soli eletti. 108  
Fa ch'il suo morir qui per noi ci dia  
una vita imortal, fra tuoi diletti.  
Dacci lo spirto santo, che di amore  
del prossimo, e di te, c'infiammi il cuore. 112

*Della orazione insegnataci da Giesù Cristo*

Ottimo Padre onnipotente Iddio  
 che per Cristo Giesù tuo caro Figlio  
 ci hai liberati dall'ingrato e rio  
 peccato d'Adam primo, e dall'artiglio 4  
 di Satanasso: e con un santo e pio  
 eterno e imutabile consiglio  
 ci' hai fatti tuoi figliuoli, e così vuoi,  
 che ti chiamiamo Padre ancora noi. 8

Per questo tuo Figliuol nostro signore,  
 priegoti Padre d'ogni grazia fonte:  
 il qual sendo nel cielo, entro e di fuore 12  
 l'aria, il foco, l'aqua empi, il piano, el monte:  
 Che facci, ch'il tuo nome, e il tuo onore  
 santificato sia, che siano pronte  
 tutte le lingue a celebrarlo bene:  
 Perché a te solo ogni gloria conviene. 16

Fa' che pel mondo s'oda in voce e<sup>2</sup> in carte  
 la buona nuova del Vangelo santo:  
 acciò che chi è dappresso, e chi è in disparte 20  
 da te raccolto sotto questo manto,  
 santifichi il tuo nome in ogni parte,  
 con vera fede, e con buone opre accanto.  
 Fa' che sia spinto ogni colto fallace,  
 che sotto il nome tuo fatto, ti spiace. 24

Venga il tuo regno Padre onnipotente,  
 regno di grazia e regno di salute.  
 La Chiesa tua raccolta d'ogni gente,  
 Falla celeste con la tua virtute. 28  
 Scaccia da lei Satan, che iniquamente

<sup>1</sup> Em. 'chi'.

<sup>2</sup> Em. 'é'.

cerca ingannarla con sue frodi astute.  
 Fa' che in lei regni dottrina sinciera,  
 e regne insieme penitenza vera. 32

La tua volontà sola ottimo Padre  
 come nel ciel, così sia fatta in terra.  
 Con lo spirito tuo l'inique squadre  
 delle concupiscenze nostre atterra. 36  
 Fa' che spregian noi stessi, e nostre ladre  
 voglie, ch'han teco una continuoa guerra.  
 Fa' ch'ubidiamo a te, fa ch'alle norme  
 Del tuo volere, il nostro sia conforme. 40

Dacci oggi il pane nostro d'ogni giorno  
 Padre celeste, largo, e liberale.  
 Dacci<sup>3</sup> ciò ch'è bisogno d'ogn'intorno,  
 per sostentar questa vita mortale. 44  
 Dacci lo spirito tuo, ch'aprendo il corno  
 della gran copia soprannaturale  
 l'alma nodrisca, di quel pelegrino  
 cibo, che solo fa l'uomo divino. 48

Padre benigno, e di pietade amico,  
 rimetici li debiti e l'offese,  
 che l'ingrate reliquie del nemico  
 peccato, ancora in noi tengono accese. 52  
 Fa che noi parimente senza intrico,  
 di cuor disposti alle medesme imprese,  
 a debitori nostri rimettiamo:  
 e per tuo amore ogni persona amiamo. 56

Al fin Padre celeste, poi ch'il mondo,  
 e la carne, e Satan, ogn'or ci tenta  
 per ricondurci nel peccato immondo,  
 e far ch'in noi sia la tua grazia spenta. 60

<sup>3</sup> Em. 'Daccci'.

Non c'indure ti priego nel profondo  
 della tentazione fraudolenta:  
 né permetter in modo alcun, che siamo  
 tentati, più che sopportar possiamo. 64

Fa' che tutte le croci, ch'a te piace  
 metterci di per di sopra le spalle,  
 senza alcun sdegno le portiamo in pace:  
 fa' che ci siano a penitenza un calle. 68  
 Fa' che quivi a seguir sia ogn'uno audace  
 le vestigia di Cristo: fa' che tralle  
 miserie nostre, siamo liberati  
 da tutti i mali, e da tutti i peccati. 72

*Del simbolo detto degli Apostoli*

Già che ti sei degnato o magno Iddio  
 Per Giesù Cristo tuo Figliuol diletto,  
 illuminar del tuo benigno e pio  
 splendor celeste, il nostro oscuro petto: 4  
 e t'è piaciuto fuor d'ogni desio  
 nostro, talmente aprirci l'intelletto  
 che conosciamo te, te solo abbiamo  
 per Padre, sciolti dall'error d'Adamo. 8

Ti priego per quel tuo Figliuolo istesso  
 germine santo di santa radice,  
 che sì come di te tu m'hai concesso  
 creder col cuor ciò ch'il tuo libro dice, 12  
 così mi doni confessar espresso  
 con la lingua il medesimo. O felice  
 chi riceve da te questi due pegni,  
 di giustizia e salute veri segni. 16

Adunque io dico qui primieramente,

che per te credo, e che confesso accanto,  
te essere un Dio solo onnipotente,  
Padre, Figliuolo, collo Spirto santo, 20  
una infinita essenza, che esistente  
per sè, dà l'esser a ogni cosa tanto  
visibil, quanto invisibile, e regge  
con providenza il tutto, e giusta Legge. 24

Te esser dico un ben sommo e perfetto  
da cui solo deriva ogn'altro bene:  
una potenza, che sol col suo detto  
di nulla ha fatto il mondo e lo mantiene: 28  
una sapienza, che con vivo effetto  
governa il tutto, il tutto ordina bene:  
un vero Iddio, di cui per l'opre appare  
la bontà imensa, e gloria singolare. 32

Di poi credo e confesso ancor più avanti  
che tu pel grande amor, che c'hai portato,  
a tempi definiti e giorni instanti,  
di ciel in terra il tuo figlio hai mandato: 36  
acciò per tua virtù da membri santi  
di Maria sempre vergine ei qui nato  
fosse Dio vero e uomo vero insieme,  
senza peccato benedetto seme. 40

Ben fu conveniente e fu ben giusto,  
che quel benigno e mansueto agnello,  
il qual dovea levar dal mondo ingiusto  
l'imonde macchie, e il peccato fello, 44  
fosse ei senza peccato, né alcun gusto  
potesse qui vivendo aver di quello:  
e fosse a te nel tutto ubidiente  
per cancellar l'Adam disubidiente. 48

Credo e confesso ancor ch'esso tuo Figlio  
morto è per me sul legno della croce,  
per sodisfare al tuo eterno consiglio,

- che punir volse il mio peccato atroce, 52  
 acciò che liberato dal periglio  
 dell'aspra morte, e di Satan feroce  
 io viva in lui, a me redenzione  
 fatto, e giustizia, e santificazione. 56
- Questo è quel gran Pontefice ch'entrato  
 col proprio sangue all'arca del Signore  
 una volta per sempre ha qui placato  
 di Dio contra di noi l'ira, el furore. 60  
 Questo è quel sacrificio ch'ha purgato  
 In sempiterno l'adamesco errore.  
 Questo è colui, di cui l'ufficio santo  
 Moisè con l'ombre sue, poste ha daccanto. 64
- Oltra di ciò credo e confesso ancora,  
 che doppo giorni tre della sua morte  
 risuscitò nella felice aurora  
 d'un giorno eterno, e d'una immortal sorte: 68  
 per darci speme ch'alla debita ora,  
 ogn'un che crede in lui, sarà consorte  
 di tal natura, e di nuovo rinato  
 all'imagin di Cristo, fia beato. 72
- Or qui risuscitato in nuova vita  
 il tuo Figliuol, tua imagine e sembianza,  
 oltramondano Iddio virtù infinita  
 pigliò in cielo e in terra ogni possanza, 76  
 acciò nulla fedel alma rapita  
 siagli di mano, e la terrena stanza  
 volse quaranta giorni anco abitare  
 per dar di vera vita pruove chiare. 80
- Doppo il qual tempo da terra levato  
 presente i suoi, salite in cielo e siede  
 alla tua destra, e postoci avvocato,  
 pe' nostri errori a te sempre intercede. 84  
 E pochi giorni poi, che ei fu in tal stato,

mandò quel Spirto, che da lui prociede  
 e da te Padre, e discepoli suoi,  
 per consecrargli alli servizi tuoi. 88

O dì vittorioso e triunfante,  
 che condusse prigion la prigionia:  
 quando in alto salendo il gran gigante  
 aperse il cielo, corsa l'umana via. 92

Ove posto il suo scettro, e la prestante  
 sua sede stassi, e starà fin che sia  
 gionto l'ultimo giorno, ch'ei ritorni  
 a giudicar del mondo i gran contorni. 96

Credo e confesso ancor che fin a tanto  
 che venghi tal giudicio generale:  
 quivi è una Chiesa del tuo popol santo  
 ch'ha il tuo figliuol per capo universale: 100  
 nella qual congregata da ogni canto  
 del mondo, ogni peccato e ogni male,  
 a chi si pente con fede è rimesso,  
 pel santo Spirto e pel ministro appresso. 104

Questa è quella colomba et quella sposa,  
 Che data al tuo Figliuol vergine onesta.  
 Con esso lui ha comune ogni cosa,  
 E nello spirto di quel stassi questa:<sup>4</sup> 108  
 né volendo costei senza spin rosa,  
 abbraccia l'umilità, segue la presta  
 ubidienza e amor del suo sposo,  
 allei d'ogni virtù specchio amoroso. 112

Di più credo e confesso, che nel fine  
 del mondo, i morti risusciteranno:  
 e li lor corpi ornati di più fine  
 qualità, che di pria ripiglieranno. 116

<sup>4</sup> Em. 'anesta'.

E venendo ciascun dal suo confine  
 al tribunal di Cristo, ivi saranno  
 secondo l'opre lor sentenziati,  
 a sempre esser quai salvi, e quai dannati. 120

O giorno spaventoso, o giorno orrendo  
 pien di miseria, e di tormento eterno.  
 Quando per l'aspra voce del tremendo  
 giudice andranno i reprobî all'inferno. 124  
 O giorno poi s'all'altra parte attendo  
 pien di felice gaudio e sempiterno.  
 Quando al perpetuo regno sian chiamati  
 gli eletti figli, e d'ogni ben dotati. 128

Al fin credo e confesso, oltra di questo  
 che è detto qui, ciò che confessa e crede  
 la santa Chiesa, e che propone il testo  
 dell'Evangelio, che s'abbi per fede: 132  
 e te ringrazio, come è ben'onesto,  
 Padre celeste, che insieme coerede  
 fratello, e membro al tuo Figliuol medesimo  
 per tal fede m'hai fatto, e pel battesimo. 136

E priegoti di più Padre santissimo  
 pien d'amorevolissima pietade,  
 ch'opri in noi, che tal fè facci prontissimo  
 ciascuno a esercitar la caritade: 140  
 mortifichi l'Adam nostro adamissimo,  
 alla conscienza dia tranquillitade.  
 Ci purifichi il cuor: produchi in tutti  
 di vera penitenza, degni frutti. 144

## II

*Una brevissima e semplicissima esposizione delli dieci comandamenti di Dio,  
della orazione insegnataci da Giesù Cristo e del Simbolo detto degli Apostoli  
(1559)*

*Delli diece comandamenti di Dio*

Quivi raccontiamo quei severi e giusti  
dieci precetti della Legge santa,  
che diede il re del ciel con segni augusti  
al popol d'Israel sua eletta pianta: 4  
per scoprir l'opre inique, e affetti ingiusti  
del vizio, ch'in ogni uno Adamo pianta:  
e per guidare al fine a Giesù Cristo,  
dove ogni virtù vien nuovo acquisto. 8

Io son (dice 'l Signor) onnipotente,  
e il creatore de l'universo, e Dio:  
il qual col braccio mio forte e possente  
condotto fuori t'ho d'Egitto rio: 12  
il qual da servitù più che inclemente  
t'ho liberato, e fatto popol mio:  
il qual campato t'ho da la prigione,  
da l'empie man del crudo faraone. 16

Io son la vera essenza: io son tuo Dio.  
Altri dei non arai dinanzi a me.  
Io sarò Padre a te benigno e pio:  
a me tu caro figlio in santa fè. 20  
Ogni tuo affetto, e ogni tuo desio  
in me porrai abbandonando te.  
Di me ti dei prometter ogni bene.  
E in me collocar ogni tua spene. 24

Non ti farai scoltura né sembianza  
 di cosa che sia in cielo, in terra, in mare.  
 Né quelle adorerai: lasciale senza  
 culto, né le voler punto onorare. 28  
 L'immensa mia grandezza in tutto avanza  
 ogni forma che si può immaginare.  
 Essendo io spirto non dei figurarmi:  
 ma solo in spirto, e in verità adorarmi. 32

Il nome del tuo Dio del tuo Signore  
 Non proferir in vano, o ingiustamente.  
 Anzi li renderai grazie e onore  
 con la lingua, con l'opre, e con la mente. 36  
 Tu giurerai con santo e pio timore  
 per me, quando è bisogno solamente.  
 Tu invocherai me sol con fè sincera:  
 sendo in ciò posta tua salute intera. 40

Ricordara'tti di santificare  
 il sabbato ch'è il giorno del Signore.  
 Cessa da l'opre esterne, e fa cessare  
 il tuo giuramento e il tuo servitore, 44  
 cessa da l'opre sol per ascoltare,  
 e contemplar la Legge mia nel cuore.  
 In fin ogn'opra tua ripon da canto,  
 e lascia oprar in te lo Spirto santo. 48

Onora padre e madre, acciò che nella  
 terra c'ho a darti longamente vivi.  
 Rendi a lor quella ubbidienza, e quella  
 grazia, ch'alli lor merti in parte arrivi. 52  
 Fa che nei lor bisogni non sian della  
 tua obbedienza, e del tuo aiuto privi.  
 E ciò fa ancora con ogni altro stato,  
 a cui il suo nome ha Dio comunicato. 56

Tu non ucciderai persona alcuna,  
 né col pravo voler, né con la mano.

Non portar odio, non ira veruna:  
né di sdegno farai segno alcun strano. 60  
Ama e aiuta il prossimo in ciascuna  
sua onesta causa, in ogni ufficio umano.  
Anch'egli è pur tua carne, e imagine mia:  
questo ti spinga a usargli cortesia. 64

Fuor del tuo matrimonio non usare  
atto carnale di sorte che sia.  
Fuggi qualunque occasion, che appare  
all'immonda lussuria aprir la via. 68  
La gola, e 'l sonno, e l'ozio dei schifare  
con una vita moderata e pia.  
Abbi una pura castità nel cuore:  
e una casta purità di fuore. 72

Non dei rubbare in alcuna maniera  
né beni esterni, né interni d'alcuno:  
né per lusinghe, né per forza fiera:  
né mostrandogli il bianco per il bruno. 76  
L'ufficio, e l'opra tua falla sincera.  
Né retener la sua mercé a veruno.  
Soccorri al bisognoso, e fal di cuore:  
perché ama Dio l'allegro facitore. 80

Contra il prossimo tuo non farai  
né falso testimonio, né mendace.  
Il buon suo nome non macolerai,  
con ragionar bugiardo, aspro e mordace. 84  
Gl'orecchi tuoi non accomoderai  
al van parlar del detrattor fallace.  
Con buona lingua, e buona intenzione  
servi alla fama, e a ben delle persone. 88

Non desiar né la robba d'altrui,  
né la donna, né 'l servo, asino o bue:  
né cosa altra da Dio donata allui.  
Vivi contento e le cose tue 92

servino le tue voglie, e i pensier tui  
al tuo fratello, e alle cose sue.  
Sol carità sia in te: non vi sia alcuna  
mala concupiscenza, non pur una. 96

Tu d'ogni ben viva fontana Iddio,  
il qual vuoi, che viviam perfettamente  
seconda quella onesta forma, e pio  
modo, che da Legge tua presente: 100  
donaci per tua grazia un buon desio,  
quanto possiam, di viver santamente.  
Scrivici la tua legge nel cuor nostro  
col dito tuo, non caduco inchiostro. 104

Donaci Giesù Cristo unica via  
di sodisfar a tuoi divin precetti.  
Fa' ch'egli sol nostra giustizia sia:  
per cui son giusti li tuoi soli eletti. 108  
Fa' ch'il suo morir qui per noi, ci dia  
una vita immortal fra tuoi diletta.  
dacci lo Spirto santo, che d'amore  
del prossimo e di te c'infihammi il cuore. 112

DAVIDE GROSSI

«ENTRO I CIECHI LABIRINTI»  
LA METAFISICA DEI 'SECONDI VERI'  
NEL *DE RATIONE* DI GIAMBATTISTA VICO

La separatezza tra vero e certo, tra ciò secondo cui si dispone la costituzione reale del mondo e la possibilità di portarla a presenza nella mente umana, mina la retta considerazione di entrambi secondo cui e il vero può distinguersi dal falso e il certo assicurarsi dal dubbio.

Scienza, infatti, è conoscenza della causa ovvero del modo in cui la cosa, sia essa storica o naturale, viene facendosi, ed è quindi il possesso di tali elementi che rende possibile una conoscenza piena e completa. Tale definizione genetica riferisce nella sua massima effettualità l'essenza della sapienza divina: solamente Dio possedendo la totalità degli elementi, in quanto onnipotenza, è nel contempo capacità di eterna generazione, al contrario, l'uomo si limita a una disposizione degli elementi causati, rimanendo a una comprensione sempre verisimile e contingente dell'oggetto, eccezion fatta per la materia matematica di cui possiede principi e assiomi con cui costruisce le figure geometriche e i teoremi aritmetici.

Questa distinzione tra vero e certo corrisponde a quella tra filosofia, che fa oggetto del proprio sapere le cause eterne originarie in Dio, e filologia, comprendente storia, grammatica, giurisprudenza, oratoria e tutto ciò la cui materia pare prodotta sì liberamente dall'uomo, ma priva di una ragione che la definisca a prescindere dalle condizioni temporali e spaziali in cui accade, si sviluppa e, da ultimo, viene meno. Alla luce di questo, esplicito è il problema di rintracciare un motivo di vero che percorrendo il corso storico non si esaurisca congiuntamente ai diversi istituti politici, leggi e costumi che nella storia si presentano. Solamente di un tale oggetto eterno è possibile per Vico avere scienza, secondo la definizione che sopra abbiamo riportato; il proposito dell'unificazione del sapere umano e divino, perciò, mira alla conoscenza di ciò che della materia filologica è il lato vero, attingibile dalla filosofia.

A questo punto, è possibile precisare i termini del rapporto tra certo e vero; non saranno allora più poli separati e indipendenti, tali che in mancanza dell'uno possa essere rintracciato ugualmente l'altro, ma il certo prenderà origine dal vero: *certum pars veri*, come Vico scrive nel *Diritto universale*. È possibile avere scienza del certo, pensiero comprensivo di ciò che è storico se si individua un legame necessario, che non può decadere tra la verità contemplata nella ragione eterna ed il mondo civile fatto in tempo. Dove rintracciare questo nesso? In questo modo le forme storiche sono l'espressione certa, in tempo dell'*ordo rerum* eterno. Per quanto dura e severa possa essere una formazione giuridica che instauri una forma dell'*auctoritas* monastica o civile ad immagine della perfetta congiunzione di *Nosse, Velle, Posse* nell'*Aseitas* divina, così essa non perderà la *ratio* della sua realtà: assicurare la salvezza della congiunzione sociale umana, il legame che ne permette la socialità.

Nella *Scienza nuova*, la storia ideale eterna è la forma dell'*ordo rerum* a cui le *res*, nel caso specifico, i fatti storici si devono conformare per essere vere. Le diverse forme di governo, le diverse legislazioni, i diversi costumi sono provati come veri se le loro materie si dispongono secondo una logica successione genealogica, dotata di necessità secondo il loro precedersi e succedersi, rispetto alla quale esse «dovettero, devono e dovranno» presentarsi sempre tali.

La questione che percorre l'intero pensiero vichiano non mette in dubbio la necessità di un ordine eterno per poter trattare storicamente dei fatti (*ex philosophia philologia*), bensì se vi sia forma del fare umano che completi e sia compimento del corso storico stesso. Il saggio cerca di individuare alcuni caratteri fondamentali assunti dal pensiero di Vico nel tentare una nuova scienza laddove incomincia la sua impresa; scienza dell'ente e della storia dotata di tutta la struttura concettuale necessaria a un sistema scientifico, ma messa spesso in crisi dallo stesso oggetto che si prefigge di conoscere. Punto di partenza e perno di questa indagine è l'ultima delle orazioni inaugurali. Qui, nel *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico sviluppa la critica di una ragione costretta, per propria natura, a sottrarsi alla multiformità delle occasioni e degli eventi in cui si formano materie che, altrettanto essenzialmente, paiono decise dalle circostanze in cui accadono; il ragionamento deduttivo non sembra in grado di estraniarsi in quel che è l'«infinitamente differente» delle passioni e della volontà senza venir meno, *negare* la

propria identità di forma sistematica e regolare del sapere; l'imbarazzo di non ritrovar-si in una materia che, invece, la *mens humana* dovrebbe riacquistare alla crescita *culturale* di sé e alla propria estensione ne dispone l'esclusione e l'abbandono. Nel conservare il fine pedagogico da cui prende avvio, il *De ratione* contiene la *vexata quaestio* dell'accrescimento (*formatio*) della sapienza, scontrandosi con il problema di dover «cogliere le 'circostanze' nella loro infinita varietà». <sup>1</sup> L'opposizione tra *ratio philosophandi* e *historia* 'regge' solidamente sull'indisponibilità delle passioni umane a essere contratte in forme della ragione e, tanto meno, questa può essere il luogo in cui rappresentare unitariamente la loro diversità dando voce a un loro discorso comune (ὁμολογέιν).

In questo modo, però, viene solo rilanciata la questione fondamentale di quale «esperienza» consapevole di sé possa disporsi alle passioni (πάθηματα) per trarne una lezione (μάθημα). Per cogliere la possibilità stessa che precede questa domanda, pare doversi riproporre l'interrogativo che nel *Menone* muove Socrate a indagare se sia possibile insegnamento della virtù, chiedendo in via preliminare se sussista l'oggetto stesso di un eventuale insegnamento. <sup>2</sup> Quale oggetto, dunque? Portare a Vico tali domande permette di rintracciare una risposta che mette in questione la separazione tra pratico e teoretico che a Gadamer sembra così nettamente tracciata nel concetto di *sensus communis* che compare nel *De ratione*. 'Scienza della storia' diviene, dunque, possibile se innanzitutto *le passioni*, l'oggetto, risultano razionali, *logiche* perché congiunte entro una trama riposta in legge, νόμος che ne restituisce la conservazione. Va detto questo guardando a cosa sia il 'tempo storico' vichiano; esso traduce le passioni innervandole di virtù. Il corpo da cui continua a sorgere la 'differenza', che reclama a sé una mai sopita separazione degli strumenti e dei fini politici e civili, è penetrato dalle linee degli ordini e delle 'leggi' che ne dicono il legame, il *cum* presente in ogni confliggere dei diversi. La comunità della πόλις serba il principio di πόλεμος – è questa l'intuizione vichiana. Se il differente si ritrova 'comune' nel sentire, nel volere allora lo si può contemplare in una *sto-*

<sup>1</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und methode*, Tübingen 1965; trad. it. di G. VATTIMO, *Verità e metodo*, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 44.

<sup>2</sup> PLATONE, *Menone* 86c-87b, in *Menone*, a c. di G. REALE, Milano 2000, pp. 140, 141.

*ria ideale eterna* che ne dica l'*unico* differenziarsi lungo i diversi tempi e storie del mondo. E, dunque, non più i *due* sentieri che conducono a mete diverse: filosofia e filologia, fondo e superficie; la coltivabilità di questa poggia sulla fiducia di avere salde fondamenta su cui poter acquisire la sedentarietà, così come, per usare 'parole' vichiane, l'autorità è tale se risulta *dalla* ragione. Necessario raggiungere in profondità il fondamento e perciò sprofondarvi, per poter da lì mostrare che è lo stesso *fondo* che emerge in *superficie* arrampicandosi dai suoi abissi marini fino a costituire il suolo visibile, su cui poter impiantare l'industria e l'operosità dei «padri eroici» della *Scienza nuova*.<sup>3</sup>

Acquisita la visuale del punto su cui si salda la sicurezza di quel che andrà fondato, anche la conservazione del movimento e del conflitto nell'ambito comune civile si riflette nel conservarsi di questo *cum*: l'*humanitas* vichiana non ha altro fine che la propria salvezza e il proprio mantenimento, 'oltre' ogni crisi; il che ha un rovescio: non c'è termine che sia forma *perfecta*, perché da un lato non viene mai meno la 'legge' che lega il *proprium* al comune, ma dall'altro questa congiunzione è un *momento* che all'uomo sfugge anche laddove con il *fare* filosofico rappresenti il necessario corso eterno che fan le nazioni. Eppure Vico intende arrestare questo momento giacché egli rivendica ciò che gli interpreti continuano a contestargli: la costruzione di un *unum omnium disciplinarum systema*, secondo quanto afferma nel *De ratione*. D'altronde «fin dal tempo della prima orazione» l'intento suo era stato quello di individuare il principio «che unisse tutto il sapere umano e divino».<sup>4</sup>

Da questo punto di vista comprendiamo come l'interesse che spinse Vico nel 1708 a dedicare la prolusione d'inizio anno al metodo degli studi non fosse certo limitata al suo ruolo di professore di retorica. Come ci ricorda Otto «Vico non considerò mai il suo lavoro di pro-

<sup>3</sup> Su questa metafora dell'*affondare al fondamento* si sofferma Hans Blumenberg in *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt am M. 1987; trad. it. a c. di B. ARGENTON, *L'ansia si specchia sul fondo* (1989), Bologna 2005, pp. 97-125.

<sup>4</sup> Un tema, quello dell'estensione della *Mathesis universalis* alla storia così come del significato della *Mathesis* in relazione al pensiero di Cartesio al quale sono dedicati i contributi di Vincenzo Vitiello, facciamo riferimento soprattutto al saggio introduttivo *Vico nel suo tempo* in G. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a c. di M. SANNA e V. VITIELLO, Milano 2012.

fessore di retorica come semplice insegnamento delle regole dell'arte del discorso». <sup>5</sup> L'organizzazione degli studi era tema che poteva investire la sua disciplina, ma ben più che l'occasione era l'esigenza filosofica che lo muoveva: definire un metodo degli studi adeguato al progetto di una metafisica della mente umana.

La funzione pedagogica del *De nostri temporis studiorum ratione* non esaurisce dunque il suo scopo, è anzi possibile rintracciare una consapevolezza problematica circa le pretese della *ratio* che si tratterà di vedere nel suo svolgimento, dato che sarà proprio quest'ultima a condurre Vico al *De Antiquissima* prima e al *Diritto Universale* poi. Se infatti nei contenuti, per la loro linea generale e nelle venature del discorso, non possiamo apprezzare un vero e proprio stacco rispetto alle orazioni precedenti, le domande e le soluzioni che si chiudono sembrano adombrare tratti che risulteranno fondanti per le successive opere. Tenteremo, perciò, di scorrere il *De ratione* e il successivo *De antiquissima* rintracciando qualche traccia che riteniamo contribuisca a sollevare il tema della certezza e della sua comprensione.

È carattere frequente del pensiero vichiano trarre vigore e produttività dove incontri nuclei problematici con cui confrontarsi. Accadrà nel ricercare un principio unico della sapienza divina e umana, fatica da cui risulterà il *Diritto universale* pubblicato tra il 1720 e '21, e accade per l'orazione del 1708. L'inizio non può lasciare dubbi se si considera che il riferimento all'ideale perfezionamento del sapere contenuto nel *De augmentis scientiarum* baconiano è il *modus* stesso di vederne l'immediata e inaggirabile crisi. D'altra parte l'intero svolgimento manterrà fissa l'attenzione alla crisi degli impianti sistematici incardinati sulla pretesa di penetrare il reale rivolgendosi su di esso la propria forma garantita di sapere.

La panoramica tessuta in riferimento alle diverse materie di studi in ogni singolo caso trae origine ed è l'approfondimento dell'affermazione iniziale, vero contropiano con l'arroganza e la forza delle pretese scientifiche: «E in verità ogni cosa che ci è dato sapere è alla guisa stessa dell'uomo, finita e imperfetta». <sup>6</sup> L'importanza della posizione andrà costruendo

<sup>5</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli 1992, p. 67.

<sup>6</sup> G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, a c. di F. NICOLI-

dosi nel testo mano a mano che si mostrerà sempre più fitto il legame illimitatamente finito e imperfetto tra sapere e cosa; questa reciprocità è il nucleo che Vico contrappone a una verità che con metodo crede di poter degradare fino all'ultimo spazio della vita, mantenendo la propria linearità schematica a prescindere dalle forme comuni degli interessi con cui si scontra e della verisimiglianza. Va così sciogliendosi il nucleo su cui si radica la mossa al cartesianesimo e al suo vero 'critico'.<sup>7</sup> Il primo vero muoveva il passo eliminando «ogni sospetto di falsità», ma la questione risiedeva nell'incapacità di questa posizione purificata di riempirsi di quell'ambito di rappresentazioni e indirizzi sentiti e immaginati, che così tanta parte tenevano per l'umanità. Non poteva essere questa una mera possibilità per il costituirsi della *veritas*; il suo accertamento doveva mostrarsi, invece, momento in cui ne andava della sua stessa solidità. Così, ciò che si costituiva depurato da ogni contatto con immagini suscitate dal corpo doveva pretendere di dedurre da sé non solo il vero quanto anche ciò che era materia legata alle circostanze. Il richiamo alla topica, includendo il dato pragmatico, deriverà da questa necessità di indagare e percorrere problematicamente i luoghi per l'accesso alla cosa quanto al suo apparire, al fatto e all'«evento», ossia con gli effetti che ne derivano e le cause che la originano. Bisogna però proseguire per avvertire che l'interesse per il particolare storico e il 'verisimile' non è esclusione del momento critico, del discernimento dell'apparenza, bensì necessario momento di critica dell'*immagine* per tracciare i percorsi del circostanziale in cui il vero-comune è contenuto. La differenza che intercorre tra un

NI, Milano, Napoli 1953, p. 171; d'ora in avanti abbreviato *De ratione*. Salvo ulteriori specificazioni, tutte le opere vichiane citate in seguito si riferiscono a questa edizione.

<sup>7</sup> Occorre osservare in via comunque riassuntiva che i rapporti tra Vico, Cartesio e il cartesianesimo aprono orizzonti di dibattito in questo contesto non inseguibili, potendosi distinguere una loro percezione legata a un generale clima napoletano dell'epoca in cui Cartesio, Malebranche e anche la *Logique* di Arnauld e Nicole, che spesso da Vico sono presi come riferimenti nell'opposizione ai 'critici', potevano perdere confini così netti, soffermandosi, invece, maggiormente sugli aspetti problematici che un più generale clima secentesco poteva diffondere. Una buona impostazione del problema, che sinteticamente mette in luce anche aspetti chiave delle influenze più evidenti tra Vico e il razionalismo, riteniamo siano le pagine dedicate a questo da E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma 2001, pp. 77 sgg.

soggetto e un oggetto finiti non può venir risolta da un metodo in cui si chiariscano formalmente i limiti della cosa; questi stessi non possono essere garantiti in modo definitivo:

per farli essere soltanto critici basta insegnare una cosa perché essi trovino che cosa essa contenga di vero e pur senza aver appreso la topica scorgano mediante la medesima norma del vero le altre cose verisimili, tra cui quella cosa pur sussiste. Senonchè come possono essere certi di averle vedute tutte?<sup>8</sup>

La forma lineare della mente cartesiana se da un parte procedeva a discriminazioni ferree riguardo alle materie suscettibili di certezza, dall'altra, conseguentemente, istituendo sulla ragione metodica l'ordine della natura ne guadagnava la dimostrazione. E, in effetti, l'ingresso della certezza topica doveva pur giustificare il suo attingimento da parte della ragione e doveva farlo per Vico nel luogo in cui questa esibiva la sua mancata autosufficienza. Il metodo geometrico cartesiano consentiva l'esaurimento della natura nella fisica<sup>9</sup> e la certa dimostrazione della materia nell'evidenza intuitiva.<sup>10</sup> Ebbene, proprio nel punto ove questa posizione scorgeva il fondamento dell'identità e della comprensione, Vico accusava la massima separazione del metodo rispetto alla materia. Già qui, la rottura della sintesi secentesca tra fisica e matematica si annuncia stabilirsi sulla differenza ontologica contenuta nella definizione di scienza quale *scire causas rerum*, che se da una parte tiene ferma la produzione geometrica della mente umana, dall'altra pone senza scampo la sua astrattezza rispetto alla materia. Le cose della fisica sfuggono alla dimostrazione che può dar comprensione delle cause con cui vanno componendosi e delle forme da cui si generano, anch'esse rimanendo

<sup>8</sup> *De ratione*, p. 178.

<sup>9</sup> «Questa fisica, che noi insegnamo col metodo geometrico, è la natura stessa, e in qualunque guisa tu ti volga alla contemplazione dell'universo, questa fisica ti troverai innanzi sempre», *ibid.*, p. 183.

<sup>10</sup> «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio reliquantur», CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, a c. di L. URBANI ULIVI, Milano 2000, p. 156.

a un aspetto, a una parvenza passibile di errore, verisimigliante, mostrando, però, in contro luce una volta schiarite dalla impostura della maschera meccanica a cui le aveva fissate Cartesio una materia certo irraggiungibile alla mente umana, ma che nel medesimo tempo le si presentava in maniera del tutto problematica.<sup>11</sup> Va perciò precisato che l'immissione del verosimile anche nella fisica prende di mira non tanto la scienza in sé nella sua separazione dalle discipline umanistiche, quanto invece una metafisica, da Vico racchiusa sotto la denominazione di 'analisi' e 'critica', che trasporta astratti schemi lungo ragionamenti deduttivi incapaci *in primis* di guardare alle proprie condizioni, tali da permetter di cogliere effettivamente la natura; questi sistemi adattano a sé la materia ancora prima che si dispongano a indagarla, ma è un adeguamento che non sta *in rebus*, così la perdita dell'effettiva novità del fenomeno ridotto a corollario di un edificio ideale, mutevole nella disposizione degli elementi, ma identico nella geometria interna, anziché guadagnare certezza, maschera soltanto l'incapacità preventiva del sapere umano. «Stiano bene attenti a non trattare ormai sicuri la natura,

<sup>11</sup> Facciamo qui riferimento alla lettura che di questo nodo fornisce Garin proponendo un problema che in fine è di ordine strettamente metafisico: «è riducibile la vita alla macchina o deve risolversi questa in un altro dinamismo? Più oltre, più in profondo: quella Natura il cui volto è la grande *mecanique* ha un senso, uno scopo, un'anima, un artefice e, insomma, qualcosa che la oltrepassi, e oltrepassi la macchina?», in *Da Campanella a Vico*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Vico e Campanella*, Roma 1969, p. 22; cf. anche del medesimo Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento, in *Vico oggi*, a c. di A. BATTISTINI, Roma 1979, pp. 69-94 in cui oltre a dare una equilibrata proporzione delle tracce rinascimentali in Vico, dopo i forti accenti in tal senso posti da Gentile nel suo classico *Studi vichiani*, II ed. riv. e ampl., Firenze 1927, Garin vede inserirsi la posizione vichiana a piena ragione nella critica pirronista alle scienze matematiche, rilevando in particolare l'influenza sul filosofo napoletano dell'articolo su Zenone di Elea del *Dictionnaire* di Bayle: «Se tanta parte della fisica-matematica secentesca si era fondata su una ontologia pitagorizzante (le lettere matematiche di galileiana memoria valide in quanto rispondenti a una struttura razionale-matematica del reale); se la geometrizzazione della materia-spazio aveva almeno apparentemente dato validità alla fisica cartesiana, il processo inverso, mentre ribadiva la idealità della matematica, aveva come conseguenza l'idealità della fisica, e, a un tempo, la mera 'idealità' della materia. L'intero mondo della scienza fisica, perfetto nella sua struttura matematica, non è reale; è solo un mondo possibile, ideale», *Vico e l'eredità*, cit., p. 73.

sicché mentre attendono ad aver cura dei tetti, trascurino con pericolo le fondamenta di quelle case»<sup>12</sup> – l'avvertimento lanciato ai critici va a cogliere la faglia che il richiamo alla probabilità intende comporre.

L'ambito che la mente deve guadagnare per evitare i pericolosi itinerari di un'astratta fisica inconsapevole anche dei propri cedimenti è quello di una certezza composta sinteticamente. Se infatti la mira vichiana è di disgiungere il legame tra fisica e forme metafisiche capaci di esaurire la materia in spazio, dall'altra non va tralasciata la consapevolezza della *problematicità* del verosimile a cui Vico si rivolge.<sup>13</sup> È un tratto che già compare a proposito della natura e trae origine da una posizione che non può limitarsi a quella delle cause incerte e probabili.

La moderazione dell'arroganza della critica non trova altra base che nello sguardo del filosofo cosciente che all'animo umano è negata la conoscenza delle vere cause. «Soltanto in Dio ottimo massimo sono vere le forme delle cose, perché su quelle è modellata la natura di queste. Attendiamo, dunque, alla fisica, ma da filosofi: il che vuol dire moderare il nostro animo».<sup>14</sup> Questo l'orizzonte di comprensibilità delle notazioni sulla fisica cartesiana, che se possono accogliere, per quanto blandamente, l'induttivismo<sup>15</sup> e lo sperimentalismo di cui è intessuto il dibattito rinnovatore della scienza secentesca, non mancano di consapevolezza critica dei limiti ontologici da cui è costretto; il veloce accenno alla distanza di ordini tra uomo e mente divina che si apre dallo sguardo del filosofo è la premessa per introdurre quella che è una 'misura' differente dell'ingegno, capace di produrre discorsi eloquenti e ornati, ma soprattutto

<sup>12</sup> *De ratione*, p. 183.

<sup>13</sup> Acute le osservazioni in merito di Semerari: «Nella distanza tra oggetto della scienza e scienza, nell'asimmetria tra concreto e astratto e nella tensione che ne deriva, nella lotta contro la cattiva concretizzazione si ritrova il principio della storicità o, almeno, uno dei suoi significati più pregnanti, quello per cui, a livello culturale, la storicità coincide con l'impulso teleologico del sapere verso un sempre più adeguato riempimento oggettivo di se stesso», da *L'anticartesianesimo di Vico*, in *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, p. 218.

<sup>14</sup> *De ratione*, p. 184.

<sup>15</sup> Per un inquadramento nelle influenze su probabilismo della scienza napoletano nel Seicento si veda di N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano 1961, pp. 44-65, 113-47. In merito cf. T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961.

peculiare del filosofo: l'ingegno acuto che scorge somiglianze ideali in elementi distanti e diversi, che, anziché procedere seguendo la linearità del metodo geometrico, è capacità di unire, secondo l'immagine vichiana, due linee in un angolo acuto. Certo, può apparire strano questo riferimento all'ingegno che associa la ragione del filosofo con la norma del parlare ornato ed eloquente, espressa in grado massimo nella metafora; tanto strano che è difficile non chiederne ragione.

Chiarire questo punto richiede di seguir l'ordine delle idee vichiane arrivando al *De antiquissima Italorum sapientia* di poco successiva. È noto il tratto tipico di quella da Croce definita la «prima gnoseologia vichiana»,<sup>16</sup> che contiene quanto detto sinora: «Dimostriamo le proposizioni geometriche perché le facciamo: se potessimo dimostrare quelle della fisica, le faremmo».<sup>17</sup> Bisogna risalire all'apertura del *Liber metaphisicus* dove si dà la definizione di scienza per trovare il sentiero di lettura:

Nella cognizione della genesi delle cose, cioè della guisa in cui esse vengono facendosi, consiste la scienza, per mezzo della quale la mente, nell'atto stesso in cui viene a conoscere codesta guisa, dispone ordinatamente gli elementi della cosa conosciuta e, insieme, la fa.<sup>18</sup>

Conoscere è *raccogliere* gli elementi della cosa, che significa non solo possedere gli elementi separati, ma contenerli e disporli ordinatamente: per raccogliere tanto è necessario possedere quanto determinare una misura secondo cui essi vanno disposti; cioè sistemare. Gli elementi estrinseci, i fenomeni, le disposizioni dell'ente non sono reali senza una loro intrinseca disposizione, che è il loro essere *dell'ente*; la relazione, l'ordine delle *res* è il vero divino, generato e sottratto al disporre finito dell'uomo e, certo, non si tratta, nel generare divino, di una relazione successiva ai relazionati, se questi sono *reali*, *res* e non indistinti *quid*, non *prima* di essere ordinati; *causa* è questo «ordinare la

<sup>16</sup> La considerazione della doppia fase della gnoseologia vichiana come noto caratterizza l'interpretazione crociana; cf. in particolare i capitoli I e II di B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911.

<sup>17</sup> *De ratione*, p. 184.

<sup>18</sup> *De antiquissima Italorum sapientia ex Latinae linguae originibus eruenda*, p. 249; d'ora in poi abbreviato *De ant.*

materia, ossia gli elementi inconditi di una cosa, per ricomporli ordinatamente a unità.<sup>19</sup> Qui risiede la differenza tra *intelligere* divino e *co-agitare* umano, tra il raccogliere tutti gli elementi e meditare quelli che pur con una certa forma vengono a mostrarsi *tamquam pictura*. Ciò rispetto a cui il pensare umano è limitato meditare è la *realtà* della cosa. Dio è onnisciente *perché* raccoglie gli elementi; l'uomo al contrario distingue, separa, *astrae* la mente dal corpo per averne cognizione, l'intelletto dalla volontà, la figura dal moto e non può che possederli come ciò che è separato l'uno dall'altro.

Impossibile, dunque, temperare la differenza tra mente divina ed umana laddove si abbia a che fare con *res*, siano esse naturali o storiche senz'alcuna differenza. Nella sua *imbecillitas*, però, l'uomo non può negar la propria *curiositas*, innanzitutto di in-finito: «Al contrario, la mente umana è limitata e formata: ragion per cui può ben pensare cose prive di confini e di forme, ma non già intenderle, o come diremmo in volgare 'può andarle raccogliendo, ma non raccorle tutte'». <sup>20</sup>A questo Vico fa risalire la finzione più produttiva, e non di meno la più astratta, ma come tale adeguata alla forma di scienza: «Tuttavia – l'uomo – può ben definire i nomi delle cose, e, a simiglianza di Dio, senza alcun sostrato e come dal nulla, creare quasi fossero cose il punto, la linea e la superficie». <sup>21</sup> Aritmetica e geometria posseggono il carattere di scienza perché operative, capaci, cioè, di trarre le cause o forme del loro proprio *factum* dall'interno della mente umana, di convertire la dimostrazione dell'oggetto nell'operazione con cui questo si fa presente in modo certo all'intelletto. La geometria può dare dimostrazione del teorema e l'aritmetica della serie numerica perché gli elementi che vi compaiono – punto, linea, superficie e, Vico l'aggiungerà dopo poco, unità – sono ordinati nella mente finita come accade per le *res* nella mente divina.

La mente umana contiene, e quindi può ordinare e comporre, elementi di verità: ordine e composizione da cui prende consistenza il vero dimostrato a quelle due discipline, che per tal modo, vengono a convertire

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 253.

codesta dimostrazione nell'atto dell'operare, cioè il vero col fatto.<sup>22</sup>

La certezza degli enti matematici risiede nella mente umana perché essa può esibire con quella la ragione del prodotto; è bene però non dimenticare cosa venga qui dimostrato: *nomina* privi di realtà, perché laddove si disegni il punto questo non è più il punto immaginato dai geometri e così quando si moltiplichino l'unità aritmetica. Bisognerà allora dire che nel provare a partire dalle forme matematiche l'uomo si mantiene a una produzione di superficie, limitata entro i confini della mente e, quindi, necessariamente congetturale. Qui si gioca la critica a Cartesio già enunciata nel *De ratione*; il problema che Vico poneva era non di metodo, come aveva inteso Cartesio adeguando la fisica alla 'estensione' percepita dalla mente umana, bensì di «inadeguatezza di modo: un'inadeguatezza per cui qualsiasi progresso del conoscere renderà più perfetta e stringente la conoscenza della superficie, ma lascerà fuori, tanto quanto prima, la *dimensione in più* che alla superficie non si riduce».<sup>23</sup>

Nessun restringimento possibile o ampliamento dei termini delle dimensioni che legano uomo e realtà mantenendoli altri. L'astrazione matematica è originata da una finitezza, da una *imbecillitas* che non le consente di operare con i termini di un vero a cui può corrispondere limitatamente alla forma; se poter 'operare', *negocium*, significa possedere la ragione dell'oggetto, le condizioni rispetto a cui è *cosa*, nessuna emendazione del proprio difetto sotto questo aspetto è consentita all'uomo.

Nondimeno, però, va interrogato il senso della similarità divina posta nel comporre e ordinare gli elementi della geometria; da una parte, se la finzione nasce dalla *curiositas* verso l'infinito vero, questa distrazione dalla miseria umana deve già contenere *ab origine* un qualche 'seme' di interesse, dall'altra con forma assai più consistente Vico ripone l'*imitatio divina* in un preciso carattere della scienza umana:

la geometria sintetica o per forme è certissima tanto nei suoi procedimenti quanto nei suoi risultati, come quella che elevandosi con i suoi postulati

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>23</sup> L'intelligente sottolineatura è di V. Mathieu contenuta in *Vico e Leibniz*, in *Omaggio a Vico*, cit., p. 274.

dalle quantità minime all'infinito mostra *la guisa in cui siano da coordinare gli elementi* dei quali si formano le verità ch'essa dimostra: che anzi in tanto la mostra in quanto si tratta di elementi che l'uomo contiene in sé medesimo.<sup>24</sup>

Già nel *De ratione* è rintracciabile la proposta di sostituire la geometria analitica cartesiana, fondata sulla simbolizzazione algebrica (*species*), con quella sintetica di provenienza euclidea, che individuando somiglianze e differenze tramite la rappresentazione intuitiva delle figure geometriche (*forma*) presuppone un utilizzo dell'immaginazione e della fantasia che stimola l'ingegno umano. L'avviso vichiano non si esauriva già allora nell'intento pedagogico, certo presente, legato all'occasione della prolusione, mirante a stimolare i fanciulli a sviluppare facoltà dell'intelletto altrimenti sopite; l'opposizione a Cartesio, invece, si svolge fundamentalmente in virtù della facoltà sintetica di composizione e ordinamento, carattere questo certamente topico; se l'ingegno era la capacità di vedere e connettere cose distanti e diverse, questa attività trova efficacia massima proprio nella geometria, dove gli elementi primi sono scorsi e composti al modo delle lettere alfabetiche. A sostegno della sintesi si legge: «Giacchè allora essa esibisce agl'ingegni educati una quantità ingente di forme, perché le scorrono con l'occhio con mirabile rapidità mentale come se fossero lettere alfabetiche, e, tra esse, connettano e compongano insieme quelle atte a risolvere i problemi proposti».<sup>25</sup> Il nesso tra sintesi e topica emerge evidentemente laddove si raffronti un passaggio del *De antiquissima*:

pertanto i predicamenti e la topica di Aristotele, qualora vi si voglia trovare *qualcosa di nuovo*, non servono a nulla (...). Al contrario, se di quei predicamenti e di quella topica ci si avvarrà esclusivamente come di indici e di alfabeti delle questioni relative all'argomento da trattare, allo scopo di conoscerlo a fondo e sotto tutti gli aspetti, nulla più degli anzidetti predicamenti e dell'anzidetta topica riuscirà ferace in fatto di invenzioni.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *De ant.*, p. 262 (corsivo nostro).

<sup>25</sup> *De ratione*, p. 186.

<sup>26</sup> *De ant.*, p. 299.

Nella geometria il momento del rinvenimento degli elementi (*stochèia*), corrispondente all'invenire topico, si fissa con la loro disposizione ordinata; questa è la caratteristica discriminante della sintesi rispetto al primo vero cartesiano, che essa sia proporzione tra *topoi* o *sedes argumentorum*, il trovarli e il comporli. Né sembra possibile per un criterio scientifico che voglia fare 'nuove' conoscenze sacrificare la topica all'ordine in cui i *loci* trovati vengono riportati, né prescindere da una disamina degli aspetti verosimili per comprenderli nella loro misura e forma. La sintesi che opera l'ingegno educato geometricamente è inventiva.<sup>27</sup>

Occorre ora riferirsi a un brano, crediamo, fondamentale del *Liber metaphisicus* in cui tornando in argomento Vico preme in particolare sulla connotazione di sintesi:

D'altra parte la geometria aguzza l'ingegno non in quanto metodo: bensì in quanto la si applichi attraverso discipline diverse, di altra natura, dai molteplici aspetti, disperate. Pertanto ho manifestato il desiderio che la si insegnasse non già analiticamente, bensì sinteticamente, in guisa di pervenire alla dimostrazione col congiungere: il che vuol dire non già trovare la verità, ma *crearla*.<sup>28</sup>

Ciò che sembra spiegare anche l'opposizione all'immediatezza dell'idea chiara e distinta cartesiana è la nozione di sintesi, che qui è estesa a materie differenti e lontane in forza della sua dimensione

<sup>27</sup> Indicativo a questo punto iniziale della trattazione seguire quel che Vasoli scrive considerando l'aspetto del metodo che sta all'origine della *Scienza nuova*, quale consapevole tentativo di fondare una scienza della storia fornita della medesima evidenza delle matematiche: «Ma il fatto più interessante è che nella scelta dei suoi modelli egli ha sempre presente le due vie ben distinte dell' 'ordo topicus' e dell' 'ordo geometricus', considerate con crescente consapevolezza come strumenti non alternativi, e anzi come procedimenti entrambi necessari, volti l'uno alla 'scoperta' e alla verifica del *certum* e l'altro invece alla rigorosa proposizione del *verum* da Vico sul 'metodo'», in *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Milano 1982, p. 98.

<sup>28</sup> *De ant.*, p. 303 (corsivo nostro).

compositiva.<sup>29</sup> Si è detto, acuto è l'ingegno del geometra se capace di

<sup>29</sup> È qui bene specificare che ciò che occupa la critica vichiana a Cartesio non è nel compito del metodo quale determinazione oggettiva del mondo, principio che contiene in sé i presupposti per cui il mondo è ordinato e misurato. Tale infatti è il fine cartesiano: rendere unico principio della ragione il procedere del sapere e il contenuto della materia indagata; il metodo matematico è la giustificazione di questa unità del pensiero e della sua realizzazione. Così Cassirer: «Proprio questa è l'idea fondamentale su cui si basa il «metodo»: la conoscenza è un'unità autosufficiente e in sé conchiusa, che porta in sé le premesse universali e sufficienti per quei compiti che a buon diritto essa può porsi», E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1911; trad. it. a c. di G. COLLI, *Storia della filosofia moderna*, Torino 1953, vol. I, p. 495. Il metodo cartesiano segue la direttrice di un intelletto dalla cui unità si deducono i contenuti delle scienze obiettive in modo da togliere via le determinazioni delle scienze presupposte al 'cogito', quale *fundamentum inconcussum* del metodo; tale 'compito', perciò, deriva dall'esigenza di una ragione fondata come materia e una materia che può ritrovare in sé la ragione, che si conosce razionale e ordinata. Come visto, però, la posizione vichiana prende avvio dalla constatazione della separazione di questi due elementi, sapere e vita, rilevandone l'astrattezza; non viene allora meno la domanda alla base di questo problema, bensì in questione è la soluzione cartesiana. Il punto, che avrà un completo svolgimento nella *Scienza Nuova*, può trovare qui una prima espressione nella critica al cogito: laddove lo scettico abbia la *certezza* del pensiero, tale *coscienza* non equivarrà alla scienza dell'ente, a una conoscenza delle cause del suo pensiero; sostenendo che il pensiero rimane incapace di cogliere qualcosa di cui non è causa, Vico riflette l'argomento sulla conoscenza che il pensiero può avere di sé: «Io penso, e sono mente e corpo; e se il pensiero fosse causa del mio essere, il pensiero sarebbe causa del corpo (...) causa del mio pensiero sono mente e corpo congiunti insieme: giacchè, se fossi solo corpo, non penserei; se sola mente, intenderei. E invero il potere il pensare non è causa, ma semplice *segno* dell'essere io mente», *De ant.*, p. 259 (corsivo nostro). La determinazione della ragione cartesiana, quale idea chiara e distinta, non essendo la forma del costituirsi della materia non è la determinazione, la cosa quale si fa realmente, cosicché tutto quel che è guadagnato nella certezza del pensiero rimane a questo livello immediato, senza che possa convertirsi con il *factum* nell'atto dell'operazione, partendo, cioè, dalla stessa determinazione della ragione. «Primo vero», dunque, rimane il solo *generare* divino che in quanto comprensione delle cause è massimo *intelligere*. Sembrano percorrere un simile itinerario le parole che Hegel dedica a Cartesio: «Per lui la prima cosa è la certezza: ma da essa non si deriva con necessità alcun contenuto, né un contenuto in genere, né, tanto meno, la sua oggettività in quanto distinta dalla soggettività

penetrare con rapidità in cose assai diverse, ma non meno deve dirsi tale quello che compie l'operazione in altre materie; ne risulta che l'ingegnosità è carattere solo paradigmaticamente geometrico, ma certo estendibile a una cerchia di discipline assai più allargata, a tutte quelle che necessitano di dimostrazione.

Pare a questo punto poter scorgersi un filo meglio delineato che intercorre tra sintesi, topica e ingegno quale facoltà di invenire e collocare con proporzione gli elementi, quale l'avevamo già individuato presentarsi nell'orazione del 1708. La possibilità di individuare la spe-

interna dell'io», G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1940; trad. it. a c. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1973, vol. III, p. 90. Nella coscienza pura si ritrova l'unità di universale ed essere, in ciò il pensiero è fondamento provenendo sempre da sé; il suo contenuto determinato – sia esso un volere, sentire, toccare – è sempre mediato dalla posizione dell'universale: ciò che è per-me si può mettere in dubbio, ma ponendolo in questione questo stesso messo in dubbio pone se stesso; ciò che pone si presuppone. Ora, però, come si è notato in Vico, l'abisso cartesiano tra pensiero certo per sé ed estensione non permette di cogliere la certezza di questa in modo altrettanto evidente. Di una medesima 'astrattezza' soffre anche per Hegel il fondamento della verità del mondo esterno; l'idea perfettissima di Dio rimane dimostrata per necessità a partire dalla sua idea di causa perfetta, come pensando a un triangolo si pensa necessariamente la somma dei suoi angoli interni pari a quella di due retti. «La prova di codesta unità – unità del pensato e della realtà esterna – consiste unicamente nell'affermare che troviamo in noi l'idea del perfettissimo: questa rappresentazione appare pertanto qui solo *come trovata*», *ibid.*, p. 91 (corsivo nostro). Vico aveva scritto: il pensiero è segno *trovato* dell'essere l'uomo 'partecipe' di mente, non *causa* di questa partecipazione; non sarebbe in tal caso solo più partecipazione, ma 'intendere' infinito al modo di Dio. La 'prova' dell'idea trovata è possibile solo per una ragione determinata in sé come questo stesso farsi della cosa da provare: *verum et factum convertuntur*, in Dio. Va infatti ora notata la coerenza di Vico nel celebrare la presenza umana al pensiero infinito, laddove torna a considerare il cogito cartesiano, in opposizione anche a Malebranche: «la mente umana trae da Dio la conoscenza non soltanto del corpo di cui è mente, ma altresì di sé medesima: tanto che non conoscerà nemmeno se stessa se non conoscerà se stessa in Dio. Col pensare, la mente presenta sé a se stessa: ma in me pensa Dio: dunque in Dio conoscerò la mia mente stessa», *De ant.*, p. 291. Ci pare essere questo l'esito svolto nel *De anti-quissima* della critica a Cartesio, che trova, però, essenziali punti di conferma già nel *De uno*.

cularità dell'attività della mente divina nella sintesi geometrica coglie un aspetto determinante al fine di sottrarre la topica vichiana a una considerazione di attività slegata non solo da un metodo, bensì, assai più profondamente, da un ordine rispetto a cui essa si adegua; questo passaggio è obbligato se ci si avvia a comprendere anche la facoltà sintetica dell'uomo alla luce della definizione genetica di scienza proposta quale considerazione della guisa o *forma* con cui la cosa va nascendo. D'altra parte, va imponendosi la messa in questione, a questo punto necessaria, del valore di quel 'creare' comparso nella trattazione vichiana della sintesi; né questo è tema eludibile se può sollevare a problema la stessa differenza tra *verum genitum* e *verum creatum* che limitava il pensiero umano a un meditare affatto estrinseco rispetto all'ordine e alla sostanza delle *res*, costringendolo a figurarsi i confini dei fenomeni, limiti questi affatto *irreali* e perituri né tantomeno oltrepassati dagli enti matematici.<sup>30</sup>

Bisogna perciò chiedersi: laddove si mantenga la distanza così formulata tra *intelligere* e *cogitare* quale sarà il portato della sintesi? Sarà essa attività dell'uomo come par esser stata descritta fino a ora oppure dovrà essere considerata quale *condizione* del pensiero umano affinché esso mantenga la possibilità di attingere a un ordine, norma reale che non è sua propria?<sup>31</sup> Avvalora queste domande quel che Vico può spie-

<sup>30</sup> In proposito basti questo passaggio, forse il più indicativo, del *De ant.*: «E poiché Dio solo è 'uno', perché egli solo è infinito (né l'infinito è suscettibile di moltiplicazioni), l'unità creata, appetto a lui, perisce: per questo stesso motivo, appetto a lui, perisce il corpo, giacché l'immenso non soffre dimensioni; col perire del corpo e poiché col corpo si riempie lo spazio, perisce anche il moto, ch'è circoscritto dallo spazio, perisce altresì questa nostra ragione umana, poiché dal momento che Dio contiene entro sé e tutte presenti le cose che intende *quelli che in noi sono raziocini in lui sono opere*; per ultimo perisce anche questa nostra volontà così cangevole laddove immutabile è la volontà di Dio, perché egli non si propone altro fine che se medesimo, ed è ottimo», *ibid.*, p. 252 (corsivo nostro).

<sup>31</sup> Su questa domanda converge l'interrogazione di Carillo, che nota giustamente il rapporto di vicinanza tra forma *formans* – forma *formata* caratterizzante la sintesi vichiana e la presenza del concetto di *ἐπισκοπεῖν* platonico (*Timeo*); cf. Vico. *Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli 2000, pp. 40-48, ma anche D.R. LACHTERMANN, Vico, *Doria e la geometria sintetica*, «B. Centro Studi vichiani», X (1980), pp. 10-35: «Una forma metafisica, per Vico, è una idea platonica, un per-

gare giocando con i significati di *ingenium*, che lontano dall'essere una capacità solo acquisita ed esercitata dal fanciullo definisce la natura propria dell'uomo; ciò che lo distingue dai bruti è precisamente «veder quale sia la simmetria delle cose, quale sia idonea, quale conveniente, quale onesta, quale turpe» (*De ant.*, p. 296) ovvero la scienza, la quale, infatti, derivando da *scitum*, consiste nel comprendere l'oggetto 'ben inteso, aggiustato'. Pare che Vico voglia dirci che scienza umana sia possedere la simmetria, la giusta proporzione dell'oggetto e non necessariamente avere generato l'oggetto medesimo, in modo tale che con *synthetica methodus* si potrà procedere efficacemente anche nelle dottrine i cui elementi non si originano dall'uomo stesso e rispetto a cui la mente finita non è operatrice. Il metodo topico, centrato sul rinvenimento, era sostenuto dall'identità da un lato tra collocazione, ordinamento e intelligenza delle cause, *comprehensio* dall'altro, peculiarità, questa, scorta a proposito della sintesi geometrica; ora, è lecito gettare una luce maggiore su quel *ben aggiustare*, proprio dello *scire* umano: la *pulchra proportio* che Vico individua quale criterio di misura posseduta (si ricordi l'identità di *ingenium* e *natura*) dall'ingegno per una retta disposizione delle materie indica, come è stato notato, un regolo 'architetonico' che coinvolge l'intero sistema delle conoscenze.<sup>32</sup>

fetto archetipo o prototipo sul quale si modellano e da cui promanano le forme fisiche. Ed è proprio qui che Vico ripete che la geometria sintetica viene insegnata 'per formas'. Data la derivazione della matematica dalla metafisica, questo suggerisce immediatamente un nesso tra *forme* come compaiono nella geometria sintetica e forme in senso metafisico. Le forme geometriche, siamo tentati di dire, sono *schematizzazioni* delle forme metafisiche corrispondenti; così il punto geometrico, che da un lato viene definito come non avente parti, ma dall'altro può venir indicato graficamente e diviene quindi la causa dell'estensione lineare, sarebbe uno *schema* figurativo o fantastico, nel senso kantiano, del punto metafisico che è esso stesso indivisibile, tuttavia è ugualmente la fonte della divisione e dell'estensione», *ibid.*, p. 17. L'occasione di questo lavoro non ci permette di sviluppare adeguatamente il tema a cui si è giunti svolgendo i pur importanti tratti che assume nel *Liber metaphisicus*, in particolare nel rapporto tra punto geometrico e punto metafisico; in merito ci possiamo avvalere di rimandi importanti, *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, a c. di G. MATTEUCCI, Macerata 2002, in particolare gli interventi di Lollini e Vitiello, quest'ultimo contenuto ora anche in *Id.*, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Roma 2008, pp. 37-54.

<sup>32</sup> Da notare ancora le parole dedicate in proposito da Carillo: «Non solo la matematica e la geometria ma tutti i saperi razionali, tutti i saperi che accampi-

Se da una parte in questa linea unitaria del sapere raggiunta nel *Liber metaphisicus* è possibile individuare l'intuizione più feconda per il successivo pensiero vichiano, destinato proprio ad affaticarsi intorno a queste cime, dall'altra è difficile sostenere che in tale modo possa risolversi l'opera. Certamente, assai rilevante è l'affermazione prima ricordata per cui la sintesi va allargata alla considerazione di materie lontane, ma come poter tacere un'ulteriore precisazione vichiana che lega la certezza delle scienze umane alla loro astrattezza rispetto alla materia? «D'altra parte poiché la scienza umana è frutto d'una astrazione, tanto meno le scienze saranno certe quanto più esse si immergeranno nella materia corporea». <sup>33</sup> Meno certa la meccanica rispetto alla geometria, meno la fisica rispetto alla meccanica, ultima della serie quella in cui si ha a che fare con la materia più indefinita e incerta, i moti dell'animo umano. Il baratro che si apre di fronte all'argomentare vichiano lascia pensare che al contrario di quanto detto in precedenza impossibile sia proprio la scienza dell'uomo, tanto più quanto egli si avvicini a ciò che più lo riguarda, la conoscenza di sé. Basta avanzare poche pagine per notare che la crisi qui accennata in seno alla scienza umana prenda una forma ancor più radicale: senza che uno sforzo disumano se ne liberi la mente è in totale balia delle passioni provenienti dal fondo infinito del 'capriccioso desiderare'. La diversità dei pensieri dipende dal diverso sentire dell'animo umano, continua Vico; il corpo preso per sé, come sistematicamente sarà nelle opere più tarde, già è principio di divisione, di impossibile comunicazione e condivisione di intenti e fini.

Sarei per ultimo quasi propenso ad affermare che cautela più sicura per meditare il vero riesca lo spogliarsi non tanto dei pregiudizi quanto delle passioni delle cose. <sup>34</sup>

no una pretesa di razionalità, procedono secondo il modello 'sintetico' della 'elementorum collectio' che presuppone l'identità di *colligere* e *intelligere*. In tanto si possono mettere in forma i *disiecta* e ridurli all'uno, in quanto si possiede la chiave per far combaciare i frantumi secondo una regola razionale, un principio d'ordine», in Vico. *Origine e genealogia dell'ordine*, cit., p. 54. In merito, cf. B. PINCHARD, *Schematismo, congruenza, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico*, «B. Centro Studi vichiani», XX (1990), pp. 141-56.

<sup>33</sup> *De ant.*, p. 254.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 289.

Tanto chiaro, quanto problematico Vico, innanzitutto per se stesso: se per ritornare a contemplare il vero è necessario staccarsi dagli umori, dall'affezione che agita, smuove e rompe la decisione che la mente illuminata dovrebbe imporre all'animo, come condursi entro i «ciechi labirinti» delle passioni dove occorre menare la mente al fine di intendere le apparenti forze della storia? E se, ancora, la certezza della scienza matematica rimane niente affatto capace di impelagarsi in questa materia, essa dovrà forse rimanere intangibile da quella misura proporzionata legata all'ingegno? Sono problematiche che invadono il campo di interesse del *De antiquissima* e che risultano determinanti se proprio a una estensione unitaria del campo della scienza Vico mirava in quest'opera. Ciò che parimenti in essa si rischia è l'abbandono di una materia costitutiva per l'uomo in forza della sua stessa *astrattezza*. Non è un tema abbandonato dovendo da questo nucleo sorgere la possibilità di una comprensione della storia, delle passioni che la muovono, degli interessi, delle immagini e fantasie che la percorrono. Anche se rimane posta la domanda di quale uomo si parli, se del 'divino' che si conosce *in mente Dei*<sup>35</sup> o di quel che inconsideratamente si agita.

Questi interrogativi permettono di fare un passo indietro al testo da cui abbiamo preso le mosse. La considerazione dei diversi metodi si sviluppava allora in una serrata critica verso le applicazioni del procedimento analitico, attaccandone la fondatezza della certezza raggiunta con la chiarezza del sorite e del sillogismo, figure tipiche del cartesianesimo noto a Vico; se questa la linea di percorrimto, a diventar problema era il metodo come riflessione sulla possibilità di estendere l'intelligenza della realtà tutta e acquisirne quella certezza che Cartesio rintracciava nel moto enumerativo delle *longae catenae* del pensiero, che se, da un lato, era in grado di discernere la chiara evidenza, dall'altro separava scienza e materia storica e, in generale, sapere trasmesso.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Laddove Vico ritorna a considerare il cogito cartesiano, in opposizione anche a Malebranche, scrive: «la mente umana trae da Dio la conoscenza non soltanto del corpo di cui è mente, ma altresì di sé medesima: tanto che non conoscerà nemmeno se stessa se non conoscerà se stessa in Dio. Col pensare, la mente presenta sé a se stessa: ma in me pensa Dio: dunque in Dio conoscerò la mia mente stessa», *ibid.*, p. 291.

<sup>36</sup> Nell'ormai classica analisi del passaggio *critico* tipico del 'moderno' concentratosi in Cartesio, Foucault scrive: «Il metodo e il suo 'progresso' con-

L'interesse topico per ricercare le disposizioni del verosimile se allude a una storia dei casi e dei fatti naturali, come si dirà nel *De antiquissima*, laddove rivolga lo sguardo alla considerazione dell'uomo si trova a dover seguire le incertissime tracce della vita civile, delle condizioni storiche dei costumi serbate nell'eloquenza. Tutto questo genere di materie diventa l'oggetto di una prudenza civile di fronte alla quale immediatamente Vico pone la presenza dirompente del corpo; innanzitutto questa la ragione all'origine della crisi di una misura rigida di valutazione, un regolo della mente che risulta affatto inefficace per una *sapientia* che propriamente nella mente consapevole non si costruisce.

La considerazione anche quanto alle scienze morali si muove seguendo la contingenza del verosimile, e, se possibile, portandola a una ancora maggiore rilevanza, approfondendone aspetti rilevanti per la definizione dell'ordine di problemi che si legheranno alla storia; lontana dalle intenzioni dell'Autore è l'idea che ciò comporti una separazione che preluda all'affossamento di un ambito di saperi distinti dal vero geometrico. Come da più parti notato, non vi è alcun fondamento per intendere questa come l'origine di una separazione tra considerazione della natura e dei saperi attinenti all'uomo; l'interesse per il verosimile che Vico sta guadagnando investe l'intera posizione della mente finita e, ancor di più, del sapere filosofico. D'altra parte, dove si andava in cerca di una misura per discernere le proprietà di virtù e vizi, per inquadrare le passioni che agitavano l'animo umano bisognava porre attenzione alle condizioni che la mente critica aveva scansato: le immagini corporee, sopra e fuori le quali aveva trovato l'idea chiara e distinta, sono termini inaggrabili nella valutazione degli stimoli e delle circostanze in cui va agitandosi l'uomo. Consolida questo passaggio nel *De ratione* il riferimento al saggio, quale figura capace di saggezza pratica: «Al contrario, il saggio – il quale pur attraverso le distorsioni e le incertezze della vita pratica, persiste nell'aderire al vero eterno – quando gli riesca impossibile prendere la via retta, aggira l'ostacolo e si attiene a delibe-

sistono appunto in questo: ricondurre ogni misura (ogni determinazione in termini di uguaglianza, e l'uguaglianza) a una serializzazione la quale, partendo dal semplice, fa apparire le differenze come gradi di complessità», *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; trad. it. a c. di E. PANAITESCU, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 2007, p. 69.

razioni, che, nel progresso del tempo, e per quanto ciò possa accadere in natura, riusciranno vantaggiose». <sup>37</sup> Difformità delle circostanze e loro continuo cambiamento rompono e disarticolano le pretese di *idealità* del dotto; il tempo diventa problema centrale per far discendere il vero eterno in una natura in cui «non esiste cosa che non sia mobile, che non sia cangevole». <sup>38</sup> ‘In-consideratamente’ *giudicano* e operano gli uomini secondo le occasioni che si dispongono loro di fronte e perciò non potrà che andare incontro ad astrattezza colui che vorrà comprendere questo divenire secondo linearità di schemi e riflessione. Tutto ciò contiene il riferimento all’eloquenza e alla sua capacità suscitativa degli animi; essenziale è comprendere quanto poco i riferimenti di Vico siano diretti a una sfera meramente psicologica, individuale, sviluppandosi, invece, come costitutivi la materia della sfera civile. Mano a mano che il contenuto si approfondisce, l’attenzione si raccoglie così intorno alla percezione del vero, dell’onesto e, di conseguenza, all’effetto che questa *immagine* possiede di indirizzare l’agire dell’uomo; in tal modo, però, avviene una più netta e irrecuperabile separazione tra quello stesso saggio, che mantiene capacità di imporsi alla volontà con giudizio placido e sereno, e la moltitudine degli uomini, che di lì a poco diventerà, con un’espressione fortemente politica, *volgo*: «Ma la moltitudine e il volgo! Non si lascian conquidere e trascinare se non quando si suscit in loro qualche bramosia». <sup>39</sup> Non sembra allora tenere più neanche la diade saggio-*humanitas*, se ancora qui il prodursi del fatto storico e della consapevolezza umana è legata a una primarietà della mente, del giudizio. Il saggio avrà capacità di discernere, ma l’*humanitas* investe una quantità di riferimenti e legami che in quello non si esauriscono e anzi possono qui apparire del tutto opposti. <sup>40</sup> Il volgo va allettato e mosso all’azione

<sup>37</sup> *De ratione*, p. 195.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>40</sup> Particolarmente acuta in questa direzione di lettura approfondita da Biaggio de Giovanni: «Voglio dire che l’insistito richiamo alla probabilità non tanto discende dal contrapporsi di un tentativo misologico a una cultura logico-analitica, svolto sul terreno di un *differente* mentalismo; ma è la conversione, verso la media *humanitas* presa nel pragmatismo e nelle tumultuose occasioni d’una mente legata alla natura del corpo e al suo ‘contagio’, di un discorso e in senso più ampio di una cultura, che germina anzitutto dall’esigenza di vincere, autocri-

o alla credenza tramite l'unico medio a cui si concede, l'esaltazione del corpo; impenetrabile alla spiegazione del vero, esso può percepirlo se rivestito da immagini che possa vedere, sentire. Non c'è alcun riferimento astratto nei termini che Vico usa, se l'oggetto che egli ha in mente è la risultante storica e politica dell'eloquenza, ma ciò, al contrario, permette di instaurare un parallelismo tra filosofia e facoltà dell'*immagine*, tra logica e retorica, tra saggio e volgo: le passioni nel primo sono moderate e convertite in virtù, dall'eloquenza sono suscitate e costruite in luogo della virtù; niente altro che apparenza è la certezza in cui conviene l'inconsiderata moltitudine,<sup>41</sup> ma non per questo inefficace è la finzione del discorso pieno e articolato; essa pondera e calibra ciò che gli uomini sentono del giusto e del vero, quanto poco questi pervengano alla decisione per una volontà diretta dalla condivisione di un comune ideale; le passioni e gli interessi divengono così la materia con cui la politica ha a che fare, su cui muove la propria considerazione una volta che ha intravisto nell'accertamento del senso comune la possibilità di penetrare l'esito di un «giudizio senza riflessione». Tanto l'*humanitas* cresce nella sfera civile, quanto essa attinge la sua forza dall'elemento corporeo; mai il senso comune si dispone come un centro neutro e neutrale rispetto a ciò che lo investe. Ben lontano da 'scadere' in un elogio del corpo, tradendo la linea oscura con cui lo avrebbe investito nel *De antiquissima*, Vico non ne sminuisce i confini, ma, e questo è un elemento certo del *De ratione*, ha l'intuizione di coglierlo riposto nell'umanità, quale misura da cui difficilmente si possa prescindere, pena il suo cedimento in violenta reazione. E anche appare troppo limitativo voler vedere in questa condizione pubblica del vero una mera funzionalità politica legata all'interesse di ragion di Stato; se non bastasse tener conto della giustificazione addotta in proposito dallo stesso Vico,<sup>42</sup> si deve forse considerare con maggiore peso l'elogio dell'eloquenza infiammata e trascinante dei giuristi e avvo-

ticamente, l'umanesimo retorico della *sapientia*», *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, cit., p. 174. Pagine, queste, che abbiamo tenuto in costante riferimento per questa parte.

<sup>41</sup> «A ragione, dunque i saggissimi romani, nel valutare le cose rientranti nella prudenza civile, avevan l'occhio fisso a ciò che esse apparissero: tanto che così i giudici come i senatori nell'esprimere il loro pensiero, s'avvalevano del verbo *videri*», *De ratione*, p. 195.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 198.

cati, che contribuisce negli organi legislativi a costruire l'impianto di ciascuno Stato. E tanto più rilevante questo riferimento se lo si considera alla luce di quelle strutture politico-sociali napoletane che non sono solo il contesto di sviluppo della riflessione culturale del lavoro 'più napoletano' di Vico, bensì parte dello stesso pubblico a cui è rivolta la stampa dell'orazione, l'unica delle sette promossa dall'Autore.

L'avvio del testo aveva sancito l'incertezza dell'umano arbitrio quale causa dello scarso interesse per le materie morali e storiche; la linea seguita sembra ora mostrare aver guadagnato un primo accesso al dato pragmatico, che innanzitutto trova motivo nella consapevolezza dell'oggetto a cui guardare. I lineamenti del discorso riguardo al corpo e alla materia da esso invasa paiono avere il senso di sterzare la topica verso la storia, di seguirne i nodi, le pulsioni accertate; ma soprattutto sembra mutare il rapporto tra vita e dottrina, sapere, teoria; la certezza dei costumi, fino a questo punto motivo di imbarazzo per una *mens* che ne rimaneva del tutto sopraffatta, disgregata, è innanzitutto la conquista della possibilità che si reinstauri il *rapporto* tra sapere e certezza.<sup>43</sup> Condizioni determinanti per un rapporto altrimenti appeso al filo rischioso del cedimento alla limitatezza della storia, all'esaurirsi nella *storicità* del suo oggetto in una maniera che mette in crisi la stessa certezza. Si seguono i fatti, ma il loro susseguirsi è contraddittorio a se stesso se non si ritrova la logica di quella corpulentissima materia; nei primi tratti del senso comune, destinato ad aver gran parte nella nuova scienza, Vico sembra scorgere l'effettualità del corso storico, la sua certezza umana che involve e richiede immagine e credenza, occasione e interesse. A questo punto della considerazione, però, il corso storico ancora non sembra in grado di delineare una fisionomia, un'identità; l'*humanitas*, che qui inizia a intravedersi, nonché essere ancor assai lontana da quel provenire *ab humanis mortuis*, è priva di tutta quella forza e comprensione che le permetterà di intraprendere sentieri affatto celati ad ogni possibile 'disegno umano'; in tanta parte, tale possibilità

<sup>43</sup> Importante la notazione di Semerari che individuando un comune asse problematico *oltre* anche le differenze Cartesio-Vico così sintetizza la posizione del napoletano: «si deve dire che essa appare animata da una preoccupazione dominante: *la ricerca delle condizioni teoretiche per le quali può essere restaurata nel sapere la certezza e il sapere può restaurare la certezza nella vita e nel costume*», in *L'anticartesiano di Vico*, cit., p. 226.

non esiste mancando a essa proprio quell'essere contemplata alla luce del fuoco ordinativo della mente legislatrice divina.<sup>44</sup>

Se il *De ratione* ha un pregio sovra tutti crediamo sia quello di porre il tema 'storia' una volta penetrata una materia costituitasi *contemporanea* e politica; e qui l'interrogativo, se germogliato, rimane sostanzialmente a un livello problematico, come d'altronde si riproporrà nel *De antiquissima*. Bisogna infatti attendere la lettera all'Estevan del 1729, seguente quindi al *Diritto universale* e alla *Scienza nuova prima*, perché in un contesto di discorso analogo a quello del *De ratione* il tema del *certum* sia ripreso con toni assai più definiti. Un testo certo minore e di carattere epistolare, ma dotato di una notevole concentrazione e sintesi dei temi che finora si sono cercati di estrapolare e che si svilupperanno maggiormente. Ritornano, in particolare, da un lato la definizione di intendimento sintetico che nel *De antiquissima* era stata quantomeno pensata, dall'altro, seppur inseparabile, la conquista di quella *critica* che nell'inconsideratissimo umano arbitrio intravede finalmente una misura, una guisa di nascita e di svolgimento, in ultimo un ordine. Dovrebbe essere questo intervento vichiano una testimonianza che il nesso verità-intendimento-critica rimane saldo anche laddove, nel *De ratione*, se ne potrebbe dubitare. Forse azzardato cercare una linea di continuità tramite un testo successivo rispetto a uno precedente? Rimane il fatto che percepibile è la coerenza del termine del percorso vichiano con gli accenni dei primi testi, se di termine si può mai parlare per tutta l'opera vichiana. D'altronde se di pensiero senza conclusione si tratta, che senso cercare una coerenza che sarà sempre disattesa?

Motivo d'intendere la cosa, spiega Vico, è di scorrerla totalmente con un rinvenimento topico che permetta di vederne il tutto e tutto insieme al fin di «considerarla per tutti i rapporti ch'ella può mai avere con altre cose dell'universo»; che non si tratti di mero discorrimento enume-

<sup>44</sup> Si ritrovò nel giudicare incompleto nel *De ratione* l'esito di riconciliare prudenza e scienza della vita, morale anche Corsano che, delineando i caratteri dell'opera, così si esprimeva: «gli *ex genere vera aeterna*, oggetto della *scientia*, cioè, dell'ascetica contemplazione platonico-spinoziana, vengon relegati a grande distanza dai *particularia*, mobilissimi ed incertissimi come tutta la natura, che è concepita baconianamente come un mareggiare e fluttuare e mutare senza tregua (...); sicchè i particolari non possono essere oggetto che della *sapientia*, l'accorta e sagace arte del vivere», *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari 1950, pp. 77, 78.

rativo, ma di «ritrovarvi all'istante *alcuna comunità di ragione*» è già da subito comprensibile se tanto poco umana è tale sintesi che «le nostre menti in questo corpo ci può render in un certo modo della spezie della qual sono le separate che con peso di parola si chiaman 'intelligenze'». <sup>45</sup> Raccogliere le forme in cui la cosa si presenta e non meno le sue relazioni con l'universo intero, esaurire i modi dell'oggetto ricercato sono operazioni che Vico non fatica a definire topiche, ma intendere non si può all'infuori di una ragione vera e comune che lega i modi della cosa trovati. Vero dice qui ciò che unisce gli uomini, ciò che dà dimensione di comunicabilità del vero stesso.

La critica speculare a dogmatici e scettici, su cui sistematicamente ritorna a partire dal *De antiquissima*, coglie proprio l'aspetto storico-politico dell'utilizzo esteso dell'intender bene, della sapienza prima descritta. Laddove, al contrario, essa, scettica, neghi la possibilità del comune vero andrà a negar la socievolezza stessa dell'uomo, dall'altra la critica di una ragione astratta persa e contratta in una logica da addottrinati andrà irrimediabilmente a svellere il legame tra vero e certezza della mente volgare. Qui dove le accademie rilasceranno il sentir comune, in cui perviene a certezza salda l'arbitrio debole dell'uomo civile impegnato a garantire innanzitutto per sé, subito un pericolo incorre: «e la sapienza riposta degli addottrinati, che dovrebbe reggere la volgare de' popoli, le dà le più forti spinte a precipitarsi ed a perdersi». <sup>46</sup> Perché questo filo tessuto tra *ratio* e società civile? Dove l'una può effettivamente reggere l'altra permettendo che si mantenga e all'inverso causi il disfacimento del comune senso di vero sotteso a una civile prudenza, quando la mente si faccia pigra e rinunciataria alle materie, alle *res* privilegiando l'isolamento di un metodo? <sup>47</sup>

La 'complicazione' della mente cartesiana attuata da Vico con l'*invenire* tipico capace di adattarsi alle materie seguendone il tracciato

<sup>45</sup> Lettera a Francesco Saverio Estevan, in G. Vico, *Carteggio, Opere* a. c. di F. NICOLINI, Milano, Napoli 1953, p. 134.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>47</sup> «E si son abbandonate principalmente per l'autorità di Renato delle Carte nel suo metodo, ed in grazia del suo metodo, perocchè voglia per tutto il suo metodo; ond'egli si è fatto un gran seguito per quella debolezza della nostra natura umana, che'n brevissimo tempo e con pochissima fatica vorrebbe saper di tutto», *ibid.*, p. 136.

è la garanzia affinché la sapienza non si astenga da un oggetto già in sé 'complicato', mediato, ma proprio per questo in qualche modo già definito, in cui la *ratio* ha possibilità di ritrovarsi. La sapienza riposta dovrebbe essere *presso* la volgare, sostenerla e trovare in essa la certezza esistente della teorica 'comunità' del vero. Non è una logica che prende avvio dalla cima di una vetta per posarsi su una materia bassa e spuria di uomini inetti; dovrebbe essere, invece, la celebrazione delle possibilità effettive che alla civiltà umana si presentano per mantenersi, conservarsi.

Ma quell'analisi veramente divina de' pensieri umani, la quale, sceverando tutti quelli che non hanno natural seguito tra di loro, per angusto sentiero scorgendoci di uno in uno, ci guida sottilmente fil filo entro i ciechi labirinti del cuor dell'uomo, che ne può dare, non già gli indovinelli degli algebristi, ma la certezza, quanto è lecito umanamente, del cuor dell'uomo.<sup>48</sup>

Rinvenire il certo nei pensieri umani permette alla sapienza di rintracciare l'ambito in cui essa ha valore, incidenza concreta nella vita perché disvelato è il 'natural seguito', la comune ragione in cui essa si accerta. Sarà analisi *divina* quella del pensiero, che dovrà vedere il certo in controtuce, vederlo illuminato di luce non propria.<sup>49</sup> Questa la via, il *methodus* per arrivare all'oggetto; esso sarà saputo se aggiustato con comune proporzione che ne darà l'ordine. Rintracciarla, contemplarla non è già più analisi dell'uomo, bensì metafisica della mente umana.

Torniamo allora al *De ratione* per notarne brevemente la conclusione, che esprime del pericolo sopra accennato: il ribaltamento civile di una *ratio* astratta dal suo spazio naturale.

L'orazione si avvia a chiudersi aprendo una finestra sulla storia romana della giurisprudenza; ad essere fatto oggetto del discorso è il suo *corso*.

L'indagine storica da Vico proposta tiene fisso lo sguardo sui nessi intercorsi tra *sapientia*, idea produttrice di cultura e vita civile

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Vico così scrive nel *De antiquissima*: «In effetti la luminosità del vero metafisico è in tutto e per tutto quella della luce, della quale noi non abbiamo conoscenza se non in relazione alle cose opache», *De ant.*, p. 268.

per indagarne i momenti di compenetrazione, crisi e distacco. Questi gli indici da seguire per misurare i tempi dei corpi e delle moltitudini. Contesa fu in Roma proprio la sapienza delle leggi fra patrizi e plebei. Iniziò una giurisprudenza serbata tra le maglie del potere patrizio, allorché il suo possesso si costituiva fonte stessa del dominio; le leggi erano immutabili, *vera aeterna* rispettati e imposti al modo di formole sacre. Sapienza dell'universale era la giurisprudenza se «iustum designava qualunque esplicita disposizione legislativa»<sup>50</sup> e all'unico principio erano riportati (sussunti) i fatti particolari: dove il movimento della vita rischiava di corrompere e distendere le leggi «considerate quasi un nume ignoto»<sup>51</sup> esso ne veniva escluso.

Laddove si muove a considerare il cambiamento che corrompe una tal fatta di diritto nella sua rigida formalità letterale in modo che si disponga all'equità, alle esigenze particolari e volubili dei privati cittadini, Vico fa del temperamento equitativo delle leggi una richiesta *propria* del volgo, una istanza in cui si concentra non tanto una coscienza limpida del proprio volere quanto una esigenza da contrapporre all'interesse patrizio.

Una volta la giurisprudenza era la scienza del giusto: oggi è l'ars della precettistica, dell'equità: il che vuol dire che prima essa era universale e rigida, oggi invece particolare e flessibile.<sup>52</sup>

Equità è riconoscimento del vantaggio privato, del bisogno particolare; verso tale guadagno di libertà naturale doppio è l'atteggiamento di Vico. Incontestabile è il bisogno umano di rendere a sé adeguate le leggi e rendere legittimo l'interesse dell'individuo; altrettanto chiaro però è il rischioso sporgersi di tale corso di *humanitas* a lambire i confini della disarticolazione della *societas*, aprendo la strada nel divaricamento dello spazio civile comune alla decisione arbitraria e forzata del singolo legislatore, nel caso romano il pretore. Questa, perciò, l'occasione che si presenta per rinnovare l'avviso a che il diritto privato si collochi sempre nella veduta *pubblica* di una ragion di Stato che si ispiri

<sup>50</sup> *De ratione*, p. 214.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 220.

non all'utile privato ma al bene comune per ottenere la salvaguardia dell'interesse degli individui. Riecheggia in queste pagine la conclusione del I libro de *La Repubblica* di Platone, con uguale tensione è qui reso il problema che il progetto della *Scienza nuova* tenterà di risolvere e invero approfondire: quale convenienza tra forza o occasione e verità o causa entro il corso delle umane cose? Compito di una metafisica dei secondi veri sarà dunque quello di *inventare* il medio oppure al sapere isolato<sup>53</sup> corrisponderà il ritorno della sopraffazione.

<sup>53</sup> A conclusione del *De ratione*, Vico dichiarerà che nella sua vita solo un pensiero poteva suscitare in lui grandissimo timore: «quello di poter esser solo a sapere» (*ibid.*, p. 241). Possibilità «pericolosissima» per Vico, se ad esser soli nel sapere sono «o Dio o uno stolto». E certo nessuno come Vico ebbe coscienza della propria finitezza. Per questo occorre che il sapere fosse nel mondo come molteplicità, che la verità penetrasse nel mondo recando il segno del *cum*, che la rende certa di sè come verosimile non già disgiunto ma reso virtuoso dal primo vero.



ALESSANDRA MITA FERRARO

CONTRO «L'ANNIBALE ITALICO»  
GLI EPIGRAMMI POLITICI DI GIAMBATTISTA GIOVIO

Il 18 maggio 1796 i francesi, guidati da Filippo Aubernon, commissario del Direttorio esecutivo, entrarono a Como, prendendo il possesso della città in nome della Repubblica. Gli avvenimenti del Triennio repubblicano (1796-99), su cui non mancano per Como interessanti testimonianze ancora inedite,<sup>1</sup> sono tutt'ora in gran parte inesplorati.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sono tre le cronache, che, nella loro immediatezza, hanno il merito di restituire il clima di paura e di disorientamento di una parte della società comense. La prima, più voluminosa, è G.C. GATTONI, *Giornale Gallo Cisalpino scandaloso che contiene i fatti accaduti entro le mura della mia Patria dal 1796 al 1801 con alcune note profetiche del 1789 in avanti*, conservato presso la Biblioteca comunale di Como (d'ora in poi BCCo), ms. 4.6.1, indici ms. 1.4.41. Spesso citata dalla bibliografia ottocentesca, oggetto di una sintesi romanizzata, *Scene repubblicane. Como 1796-99*, a c. di CENCIO POGGI (ARRIGOZZO), Como, Tipografia cooperativa comense, 1897, e di una iniziale analisi di chi scrive dove è riunita tutta la bibliografia (A. MITA FERRARO, *Politica e religione nel Triennio repubblicano (1796-1799). I sacerdoti insubri: Lattuada, Passerini e Gattoni*, Milano 2012, pp. 111-37), manca di uno studio compiuto. Le altre due fonti sono di G.B. GIOVIO, *Ritratti di cose Lombarde nel 1796 e 1797 e 1798* e ID. *Giornale politico ossia notizie compendiose*, divisa in due parti: notizie *Preambole* 1796-99 seguite dai *Fatti più rimarchevoli* dal 1800 all'incoronazione di Bonaparte a Milano del 26 maggio 1806 (conservati in BCCo, *Fondo Brera*, 19/I e precedono gli epigrammi politici qui per la prima volta editi). Da ricordare, infine, l'opera dello storico G. ROVELLI, *Storia de' principali avvenimenti dopo l'ingresso de' Francesi in Lombardia*, in *Storia di Como descritta dal marchese Giuseppe Rovelli patrizio comasco e divisa in tre parti*, Como, Ostinelli, 1796, t. III., rist. anast. Como 1992, III, III, pp. 1-110.

<sup>2</sup> Del periodo repubblicano trattano le classiche storie di Como, oltre a Rovelli, C. CANTÙ, *Storia della città e diocesi di Como esposta in dieci libri*, Firenze, Le Monnier, 1856, t. II, l. X, pp. 255-61; M. MONTI, *Storia di Como*, Como, Ostinelli, 1829, 2 voll. Su queste fonti si basa la ricostruzione di M. PIPPIONE, *Liberté, fraternité, égalité: Como francese*, in *Storia di Como. Dall'età di Volta all'età contemporanea (1750-1950)*, 5 voll., vol. V, I, Como 2002, pp. 3-11; e F. CANI e G. MONIZZA, *Como e la sua storia*, Como 1999<sup>2</sup>, pp. 163, 164. Si veda anche: *La*

Questo studio, che non considero conclusivo, se chiarisce la posizione di Giovio nei confronti di Napoleone, è altresì un contributo nell'indagine della presenza francese nella città del Lario durante la prima Cisalpina.<sup>3</sup> Gli epigrammi politici di Giovio, infatti, permettono di intravedere uno spaccato di provincia ravvivata e intimorita dalle novità d'Oltralpe.

Sul finire del Settecento in Giambattista Giovio (1748-1814), membro dell'aristocrazia lombarda e illustre discendente del casato che aveva dato i natali a Paolo Giovio, si trovarono a convivere, come in altri contemporanei, due anime: la parte illuminista, razionale e pragmatica, pronta a seguire i percorsi della ragione, e l'altra, cresciuta al riparo dei dogmi della fede cattolica. Esponente della società delle lettere, generoso mecenate, lettore e scrittore instancabile, bibliofilo e collezionista, fu apprezzato dai contemporanei per una serie di opere dedicate all'amata regione, alle sue bellezze naturali, alle sue ricchezze artistiche, ai personaggi famosi che quelle sponde avevano abitato, con le quali contribuì allo sviluppo del mito del Lario nato proprio in quegli anni. Accanto alla sua produzione a stampa, oggi solo distrattamente citata anche nei testi specialistici, sono conservati, per la gran parte a Como, un vastissimo epistolario (al quale chi scrive sta lavorando) e molti testi manoscritti. Le scelte conservatrici di Giovio, ripercorse da Franco Venturi nelle pagine dedicategli nel suo *Settecento riformatore*,<sup>4</sup> sono state richiamate nel corso dei non molti studi su Giovio e su Como, sempre solo accennandovi come alla 'produzione inedita'. E la posizione che emerge dagli epigrammi, se da un lato conferma che Giovio non comprese il valore storico

*vita culturale e politica a Como tra Rivoluzione, Restaurazione e Risorgimento*, a c. di G. LA ROSA, Como 2008. L'unico breve studio sulle insorgenze costruito sui fondi dell'Archivio di Stato di Como (d'ora in poi ASCo) è quello di G. GALLI, *La resistenza ai francesi nel Comasco (1796-1799)*, «Como», n. s., autunno 1981, pp. 15-19. Cf. pure A. MITA FERRARO, *Politica e religione*, cit.

<sup>3</sup> In questa sede, mi soffermerò in particolare sui primi mesi di occupazione francese, puntualmente ricostruiti offrendo per il periodo restante un quadro d'insieme.

<sup>4</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore*, V. *L'Italia dei lumi (1764-1790)*, I, Torino 1987, pp. 699-713, per la fortuna di Giovio nella storia della letteratura, rimando a A. MITA FERRARO, *Profilo di un conservatore illuminato: Giambattista Giovio (1748-1814)*, «Arch. stor. lombardo», CXL (2014), pp. 275-304.

della rivoluzione francese, dall'altro svela una permanente, e inaspettata, ostilità anche verso Bonaparte console (1801-04) e capo dell'Impero. Napoleone rimase per Giovio il conquistatore: *Medea* divoratrice dei suoi figli, come scrive nell'ultimo epigramma del 1809 (n° 115).

Giovio si avviò alla carriera politica dal suo rientro a Como nel 1774, quando fu eletto fra i quaranta decurioni della città. Istruito nei migliori collegi del tempo, unico erede di un ricco patrimonio, bello nella persona e fin troppo sicuro di sé, fu un rappresentante del patriziato di Antico Regime. Ricoprì nel corso dei decenni le magistrature più importanti dell'amministrazione austriaca, acquisendo puntuali competenze in ambito economico, storico e politico da essere considerato il massimo esperto di economia della regione.<sup>5</sup> Autore di dense relazioni a riguardo, maturò un interesse particolare per l'ambito viario, nevralgico in una terra di confine e lacuale.<sup>6</sup> Uomo colto e dedito al bene pubblico, prodigo verso tutti ma fiero del suo rango, ben consapevole delle sue capacità e dei suoi privilegi, fu l'ambasciatore *ufficiale* della città.<sup>7</sup> Poligrafo instancabile e lettore onnivoro, come lui stesso scrive,

a 18 anni mio Nume era Milton, e il declamava fanatico. Orazio, Plinio, Cicerone, Ovidio, Algarotti (...); vi aggiunsi Roberti e Bettinelli (...). Molto poi vagai tra Francesi. Dopo aver letti a centinaia storici, tragici, oratori, filosofi di quella nazione a pochi or mi restringo. Sovente prendo in mano la *Confidenza filosofica* del mio amico Vernes e quasi ogni anno dò una occhiata ai mondi ai dialoghi agli elogi di Fontenelle a qualche pezzo di Gian Giacomo, di Voltaire, di Montesquieu, della Sevigné. Cicerone, Virgilio, Orazio, Ariosto, la vincon ancora, e in mezzo a tanta mia incostanza dico ad

<sup>5</sup> Si veda A. MITA FERRARO, *Economia e istituzioni a Como sotto gli Asburgo: il ruolo di Gian Battista Giovio*, Tesi di dottorato in Storia e dottrina delle istituzioni, Università dell'Insubria, 2013, pubblicata on-line: [www.insubriaspace.cilea.it](http://www.insubriaspace.cilea.it), *pass.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 46-54 e 185.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 56 e *pass.* Si veda anche A. MITA FERRARO, *Presenza stefaniana in Lombardia. Il conte Giambattista Giovio e i Guicciardi, nobili di Valtellina*, «Quad. stefaniani», XXXIII (2014), pp. 47-80.

essi: tu sola mi piaci,<sup>8</sup> il dico, ma un libro nuovo mi fa infedele, e il divorio o sia di rime o di filosofia.<sup>9</sup>

Ebbe fin da giovane una predilezione per la citazione brillante ed erudita, per i «motti argutissimi»<sup>10</sup> grazie ai quali fu apprezzato nei salotti dell'epoca. Nella sua produzione al paziente *labor limae* preferì, per sua stessa ammissione, la «penna corrente» favorita dal «dono infelice di facilità pe' versi latini e italiani».<sup>11</sup> L'immediatezza e la fretteolosità caratterizzano e limitano anche il valore poetico degli epigrammi politici, che restano soprattutto una vivace testimonianza di un'epoca e consegnano un ritratto storico culturale inedito.

Giovio non fu un conservatore chiuso alle novità, ma un conservatore moderato e tentò, non sempre riuscendovi, di conciliare la tradizione classica e cristiana con le espressioni, anche le più discusse, della sua epoca. Lo confermano i ripetuti richiami al pensiero di Voltaire e Rousseau di cui rimase sempre, pur prendendone le distanze, un estimatore.<sup>12</sup> Abbonato alle principali gazzette del tempo, non solo ebbe una conoscenza vasta, anche se non sempre egualmente approfondita, della letteratura francese, di cui padroneggiava la lingua, ma seppe guardare con interesse e speranza ai lavori delle prime assemblee legislative della Francia rivoluzionaria,<sup>13</sup> fino ad abbracciare l'Illuminismo,

<sup>8</sup> PETRARCA, *Sonetto* 153 con richiamo a OVIDIO, *Ars amatoria* I, 42.

<sup>9</sup> La lettera, scritta da Grumello il 31 agosto 1784, è indirizzata a Clementino Vannetti a Rovereto (BCCo, *Fondo Brera*, cart. 3, minutarario 5, cc. 54-56, qui 55, 56). Parte della corrispondenza Giovio-Vannetti si conserva presso la Biblioteca civica «G. Tartarotti» di Rovereto (mss. 7.4, 7.8, 7.13, 7.22-23, 7.28, 7.30) e la Biblioteca comunale di Trento, ms. 849.

<sup>10</sup> Lo ricorda in tali termini la figlia, FELICIA (o Felice) GIOVIO, *Cenni sulla vita e sull'indole di Giambattista Giovio scritti da persona a lui famigliare*, in *Alcune prose del Conte Giambattista Giovio*, Milano, Silvestri, 1824, pp. 1-52 (dove lo scritto risulta anonimo, ma a lei facilmente attribuibile), p. 2.

<sup>11</sup> Lettera del 31 ago. 1784 a Clementino Vannetti, a Rovereto, BCCo, *Fondo Brera*, cart. 3, minutarario, 5, cc. 55, 56, ma si veda anche G.B. GIOVIO, *Lettere lariane a Saverio Bettinelli*, Como, Ostinelli, 1803, riedito con aggiunte, Como, Fratelli Galimberti, 1827, rist. anast. (ed. 1827), Como, 1999, p. 6.

<sup>12</sup> F. GIOVIO, *Cenni*, cit., pp. 6, 7.

<sup>13</sup> «Ah! quando voi incominciaste la Rivoluzione», scrive rivolto ai francesi, in una traduzione tanto sentita del testo di Gorani da farmi pensare alla sua

inteso come un movimento riformistico volto a spogliare la tradizione di tutto ciò che di viziato e di morto impediva di migliorare le condizioni dell'uomo. Con l'Illuminismo condivise la fiducia nelle capacità della ragione, l'attenzione per lo studio del diritto naturale, la necessità di rifondare i rapporti fra lo Stato e i cittadini. Superò insomma il concetto di *status*, inteso come privilegio di classe con un corredo di leggi e procedure, e accolse le riforme. Nondimeno, nella sua visione della società, l'aristocrazia mantenne sempre il valore di una categoria sociale e morale e, fraintendendo il concetto di uguaglianza di Helvetius, giunse ad ammettere solo l'uguaglianza davanti alla legge. «I gradi delle scale intellettuale e fisica negli uomini» scrive rivolto ai rivoluzionari «sono infiniti, (...) la vostra Eguaglianza ella è in natura una chimera, non avvi un individuo che non differisca dall'altro»; e ancora: «la vera eguaglianza è che il fiacco si aiuti col forte, il rozzo s'ammaestri dal savio, il povero si sovenga col ricco».<sup>14</sup> Il limite della sua visione è chiaro: l'uguaglianza, anche presupponendo il superamento dello *status*, si riduce a carità. Del resto, e non secondariamente, la vita di Giovio fu saldamente radicata nella Chiesa cattolica e allorché il nuovo governo accusò il

completa condivisione, «io m'era figurato, che il secolo della filosofia fosse finalmente a noi condotto da uomini illuminati. I primi discorsi respiravano umanità, io m'attendevo una placida tolleranza». E poi aggiunge, assente nel testo di Gorani: «Applaudii alle due prime Legislature vostre, quando vi deste a sfrondare alcune pratiche puerili, né mi sdegnai, che ardiste fin quasi d'emendare il Paradiso», G.B. GIOVIO, *La Conversione politica o Lettere ai Francesi. Epiloghi del cav. G.B. Giovio dedicati all'ornatissimo signore il sig. Marchese D. Carlo Innocenzo Porro Carcano Regio feudatario di Asnago ec. ec.*, Como, Luigi Noseda, 1799, pp. 6 e 9; G. GORANI, *Lettres aux Francais par l'auteur des Lettres aux Soverains*, 3 vols., Paris, Guillaume, 1793-95, I, p. 19. Il conte riponeva piena fiducia anche nei risultati della scienza medica. Fece vaccinare tutti i suoi figli dal celebre medico Sacco di Varese, ne parla anche nelle *Lettere Lariane*, cit., pp. 51, 52.

<sup>14</sup> G.B. GIOVIO, *Conversione politica*, cit., rispettivamente pp. 42 e 39. Giovio fraintese il concetto di uguaglianza naturale espresso nel *De l'Homme* di Helvétius; aveva creduto che Helvetius asserisse una specie di livellamento universale originario e sociale, quando invece il francese sosteneva che gli uomini nascono uguali, ovvero con le stesse capacità di sviluppo e possibilità, e quindi di affermazione, determinate poi dall'istruzione. L'ineguaglianza proviene per Helvetius dalla educazione. Scrive Giovio «gli uomini sono ineguagliatissimi e nei sensi e nella mente e nella capacità».

clero di diffondere ottuse idee fanatiche con la complicità aristocratica, «m'avvidi» scrive il conte, «che volevate al Vangelo sostituire l'ateismo, e dar fin templi e cerimonia e culto a tanta follia, il mio cuore si spezzò di cordoglio, non volli goder più delle grazie vostre e riguardai la metropoli vostra come la cloaca del vizio». Il vero problema era proprio la lontananza dal cristianesimo. Dopo il Terrore<sup>15</sup> fu sempre più convinto che la rivoluzione conducesse esclusivamente al materialismo e all'ateismo: «Ah non così si annunzia la Filosofia! Il filosofo adora un Dio, non fa epigrammi contro l'immortalità».<sup>16</sup>

Il comportamento tenuto dai francesi una volta giunti in Italia fu per lui una conferma. Napoleone, lontano dall'essere un liberatore agli occhi di Giovinò, non fece che opprimere, saccheggiare, intimidire e uccidere i dissidenti. Iniziarono, scrive sempre richiamando alla memoria i primi mesi dell'occupazione francese, le «cantafavole», ovvero gli editti con i quali fu stabilita la confisca delle armi «che valsero un tesoro», l'occupazione dei palazzi e le ruberie, chiamate aulicamente requisizioni (che non risparmiarono il patrimonio artistico e librario della Biblioteca ambrosiana), da un esercito di «vampiri» capaci in due mesi di ammassare venti milioni. Insomma, la presunta libertà italiana gli appariva un «caro sogno» e, come se non bastasse, per il «nuovo ordine di cose», la religione non era che una «vecchia favola» e Cristo il «primo democratico». Con l'avvento dei francesi, il sospetto cadde su molti, ma soprattutto sulle famiglie che godevano di «pubblica fama» conosciute o ritenute estranee alle novità.<sup>17</sup> La sua fu una di quelle prese di mira dai circoli repubblicani di Como e di Milano. La testimonianza più vibrante della delusione verso i francesi, già nota per le pagine della *Conversione politica* ora richiamate, si tradusse negli epigrammi dove, con versi mordaci, risponde agli attacchi dei repubblicani che si scagliavano con determinazione contro di lui. Oltre la metà degli epigrammi (n° 1-70) fu scritta proprio nei primi mesi di occupazione francese (mag.-dic. 1796) e il giudizio è *tranchant*: i repubblicani sono truffatori,

<sup>15</sup> «Voi sempre» scrive «cianciate di Costituzione, e la baionetta operò l'orribile Fructidor, fece i vostri rappresentanti, e disfeceli», *ibid.*, p. 229.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 8, 9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, rispettivamente, pp. 237, 239, 240. Giovinò descrive le opere d'arte portate in Francia provenienti da Venezia, da villa Albani a Roma, da Napoli e Pompei, da Torino e da Firenze.

ladri, ignoranti, violenti e, non ultimo, grazie ai loro fogli, diffamatori e calunniatori. Quando poi, dopo la sua estromissione dalla Municipalità, si fece spettatore della progressiva e rigida subordinazione della sua classe sociale agli apparati dello Stato, il suo bersaglio divenne il responsabile del cambiamento, Napoleone, generale ignorante e rozzo, «principe dei matti», mordacemente ricordato negli epigrammi successivi (in particolare n° 78, 84, 95, 102, 103, 114, 115).

Ma chi erano i repubblicani o i giacobini comaschi ai quali Giovio rivolse i suoi strali? Chi furono i funzionari francesi che amministrarono la regione? A loro si oppose compatta l'intera aristocrazia cittadina o la gran parte della popolazione mantenne un atteggiamento tiepido quanto indifferente alle nuove proposte?<sup>18</sup> Le idee liberali fondate sui principi della sovranità popolare e dell'indipendenza nazionale, giunsero a Como tramite alcuni giovani che frequentavano l'Università di Pavia responsabili, a giudizio dell'ex gesuita e fermo antirivoluzionario, Gattoni, di aver introdotto in città i libri più infami come il *Contratto sociale* di Rousseau giudicato «la gran mola della rivoluzione francese».<sup>19</sup> Non vi sono elementi documentari che permettano di stabilire con esattezza quando si compose il club repubblicano di Como. Pubblicamente il ritrovo era all'Osteria della cerva, mentre le adunanze, fino al dicembre del 1797, ovvero fin quando non fu organizzato il Circolo costituzionale di Como, si tennero nella casa del suo presidente, l'avvocato Valaperta.<sup>20</sup> L'anima del gruppo era Carlo Medici, nativo di Gravedona e legato all'estensore del «Termometro politico», intorno al quale troviamo Giambattista Corbel-

<sup>18</sup> Proprio per combattere l'atteggiamento di indifferenza e di prudente attesa che caratterizzava in larga misura l'opinione pubblica dei territori italiani liberati dall'armata di Napoleone, il medico Giovanni Rasori avviò la pubblicazione del «Giornale degli amici della libertà e dell'uguaglianza». Su questo foglio milanese, come sul «Termometro politico della Lombardia», si vedano gli studi di V. CRISCUOLO, in *Giacobini e pubblica opinione nel Ducato di Piacenza. Convegno di studio Piacenza*, Palazzo Farnese, 27-28 set. 1996, a c. di C. CAPRA, Piacenza 1998, pp. 101-40, qui p. 115, e i molti rimandi nel volume *Albori di democrazia nell'Italia in Rivoluzione (1792-1802)*, Milano 2006. Si veda anche G. COSMACINI, *Il medico giacobino. La vita e i tempi di Giovanni Rasori*, Roma, Bari 2002, p. 48 e pass.

<sup>19</sup> G.C. GATTONI, *op. cit.*, p. 207.

<sup>20</sup> La casa era stata presa in affitto da Sangiuliani. Valaperta è presentato presidente del Circolo in una bosinata ms. anonima e senza data nella quale sono fatti anche gli altri nomi qui riferiti, ASCO, *Ex museo*, 103, fasc. 124.

lini, oriundo della Valle Intelvi autore insieme a Bartolomeo Passerini del «Giornale delle montagne del Lario»,<sup>21</sup> Antonio Fogliani, il marchese Antonio Canarisi vissuto a lungo in Francia e uno dei pochi nobili che aveva abbracciato le idee repubblicane, il medico Antonio Perlasca, Adriano Max, Carl'Antonio Ostinelli,<sup>22</sup> Galeazzo Mugiasca, Giuseppe Rubini, Paolo Gamba, Carl'Antonio Lupi, Trombetta, Castoldi, Mantegazza, Pietro Fioroni, Scarioni. Loro i personaggi che in varia misura e con ruoli diversi, condivisero le idee repubblicane e cercarono di partecipare, affiancando i francesi, alle istituzioni nelle quali credevano. Lo confermano le schede informative del 1798 pubblicate da Pagano, dalle quali possiamo, limitatamente alla città di Como, fare alcune considerazioni.<sup>23</sup> In primo

<sup>21</sup> Del «Giornale politico istruttivo delle montagne del Lario» sopravvivono solo tre numeri (che meriterebbero un'analisi dettagliata). Sull'epigrafe della testata, il motto aristotelico: «L'uomo è un animale di imitazione». La bibliografia al riguardo è esigua: A. SEVESO, *Il giornalismo comasco ai tempi di Alessandro Volta*, «Voltiana», I, 2 (1949), p. 14; C. CAPRA, *Il giornalismo nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in V. CASTRONOVO, G. RICUPERATI, C. CAPRA, *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Roma, Bari 1980, pp. 387-553, qui pp. 391-98; N. DEL CORNO, A. PORATI, *Il giornalismo lombardo nei decenni di preparazione all'Unità*, Milano 2005; e A. MITA FERRARO, *Dal «Lariano» al «Giornale del Lario»*. *Stampa e cultura a Como in età napoleonica*, «A. Ist. ital. Studi stor.», XXVII (2012/13, ma 2014), pp. 493-536.

<sup>22</sup> Si tratta di uno dei fratelli Ostinelli, tipografo, editore della gran parte degli scritti repubblicani di Como. Il suo e gli altri nomi si leggono in una bosinata in rime in ASCO, *Ex museo*, cart. 83, fasc. 124. Per la bibliografia sulla tipografia comasca, cf. A. MITA FERRARO, *Politica e religione*, cit., p. 75 n.

<sup>23</sup> Dipartimento per dipartimento, i cittadini furono schedati secondo le proprie presunte opinioni, in elenchi di «patrioti» o di «nemici della pubblica causa», con notizie anagrafiche e socio-economiche. I dieci dipartimenti, di cui sono state ritrovate e pubblicate le informazioni sono: Adda (con capoluoghi Lodi e Crema), Adda e Oglio (Morbegno e Sondrio), Alto Po (Cremona), Benaco (Desenzano, poi Lonato), Lario (Como), Mella (Brescia), Mincio (Mantova), Montagna (Lecco), Serio (Bergamo) e Verbano (Varese). Quasi tremila e cinquecento persone furono censite: 2669 patrioti repubblicani e 764 nemici della pubblica causa, *alias* antirepubblicani. Tale schedatura di impronta ideologica rivoluzionaria fu l'espressione di un nuovo modo di concepire e di fare la politica e, al tempo stesso, del crescente potere che gli apparati pubblici esercitavano sulla vita dei singoli amministrati. Per il Lario si conservano tre elenchi di repubblicani, con 258 nominativi di cui 87 registrati per la città di Como, pari

luogo va detto, e non sorprende, poiché la stessa situazione era lamentata per Milano, che la gran parte della popolazione cittadina rimase durante il Triennio estranea ai rivolgimenti,<sup>24</sup> e manifestò il proprio malcontento in due soli significativi episodi: l'uno a Como per il rincaro del prezzo del grano pochi giorni dopo l'arrivo dei francesi; l'altro a Olgiate, per la coscrizione nella guardia nazionale nel gennaio del 1799.<sup>25</sup>

Costituenti lo 0,76% di popolazione politicamente attiva, l'età media dei repubblicani è inferiore ai 35 anni, e tutti svolgono un'attività lavorativa – nessuno è registrato come «ex nobile» – e fra loro risultano solo 5 religiosi. Giudizi eccellenti troviamo per Alborghetti (talenti «molti») e Carcano (talento «sommo»); per altri 41 nominativi il giudizio è buono (pertanto il 50% degli «schedati» gode di alta reputazione). Fra gli antirepubblicani, la cui età media è di 50 anni, 10 individui (più di un terzo) sono registrati come «ex nobili» senza alcuna attività lavorativa, fra loro 4 sacerdoti su 28. Solo a Giambattista Giovio sono riconosciuti «talenti molti» e altri 9 sono registrati con «talenti buoni» (in questo caso solo un terzo degli schedati è registrato con un giudizio positivo).

Fu probabilmente la sua riconosciuta fama di letterato e di fedele funzionario dell'amministrazione austriaca (da ventidue anni, ininterrottamente, ricopriva una carica nelle istituzioni cittadine) a conferirgli tale giudizio positivo, che tradotto in termini politici non poteva che renderlo un soggetto pericoloso. E in effetti Giovio rimase, per l'intero Triennio, un sorvegliato speciale e il più insidioso e pericoloso degli aristocratici

al 34%. Gli antirepubblicani del Lario, registrati in due elenchi, sono invece 127, di cui 28 comaschi, pari al 22%, cf. E. PAGANO, *Pro e contro la Repubblica. Cittadini schedati dal governo cisalpino in un'inchiesta politica del 1798*, Milano 2000. Si veda anche A. MITA FERRARO *Gli intellettuali insubri schedati sotto Napoleone*, «R. Soc. stor. varesina», XXXI (2014), pp. 113-43.

<sup>24</sup> Sulla popolazione cittadina di Como, di poco più di quindicimila abitanti (la cifra è di Rovelli e si riferisce al 1803), gli schedati, quanti dunque risultavano in varia misura politicamente identificabili, sono complessivamente 115: di cui 87 repubblicani e 28 antirepubblicani, ossia solo lo 0,76%. La popolazione dell'intero Dipartimento del Lario è di 137.264 abitanti, come riportato in L. VELADINI, *Raccolta degli ordini, avvisi, e proclami pubblicati in Milano nell'anno 5. repubblicano francese*, Milano, Veladini, 1796-99, t. IV, 1797, p. 5; G. ROVELLI, *op. cit.*, p. 73.

<sup>25</sup> G. GALLI, *op. cit.*, pp. 17, 18.

austriacanti, anche per una serie di circostanze che non dipesero solo da lui. La prima di esse era legata alla scelta della Congregazione generale della Lombardia, che mantenne in carica, nel caso di Como, la precedente Municipalità fino al 28 agosto: le aspettative di rinnovamento dei repubblicani comaschi, che al grido «viva la libertà e l'uguaglianza» avevano accolto i dragoni francesi, furono dunque deluse e le mute speranze repubblicane si tradussero nella più netta e palese ostilità verso Giovio, che impersonava i privilegi della tradizione aristocratica.

Il 14 maggio 1796, quattro giorni prima dell'arrivo nella città del Lario del distacco di sessanta dragoni guidato da Aubernon, la Municipalità si era data premura di inviare nella capitale, per «addolcire» l'animo del vincitore della battaglia di Lodi, Alessandro Volta e Giambattista Giovio.<sup>26</sup> Il conte, come accennato, non si attendeva nulla dal giovane generale, tuttavia la sorpresa andò ben oltre le sue aspettative, come risulta dal suo resoconto della giornata:

Tutta la città era timore, sospetto, silenzio nel Broletto dove i Sessanta stavano raccolti e la Congregazione dello Stato, un andar e venire, e in una radunanza nascosi era già un crocchio di perduti, d'incauti, che cupidi di cose nuove lusingavano di pescare nel torbido. Due fanatici entrano frattanto in cocchio, e seminano quel puerile nastro tricolore al popolo, che non vi bada e l'aborre, riscuotendo appena un qualche evviva comprato, simile allo squittir d'un segugio in lontana foresta.

Escono frattanto da Porta Romana i pubblici rappresentanti all'incontro di Massena, e con essi pur io. Non cesserò mai di meravigliarmi, come una città sì grande, che aveva guarnigione e castello, divenisse suddita in quel giorno della novella Repubblica. Tre in quattromila francesi stanchi, laceri, assonnati, giacenti sulla polvere con due soli obizzi le stavano alla porta. Eccoti Bonaparte nel dì seguente; gli si va incontro, riceve il complimento e col solito frasario risponde di proprietà salve, di religione e di costumanze rispettate, e s'avvia il corteggio al palazzo arciduciale (...). Dovunque incontri, carta, studenti, cariche d'immenso pane bianco qual neve, e botti di vino, e buoi squar-

<sup>26</sup> È il verbo scelto dall'autore, G.B. GIOVIO, *Conversione politica*, cit., p. 232. L'entrata a Como è descritta anche dalla figlia. F. GIOVIO, *Cenni*, cit., pp. 16, 17. Sui rapporti tra Volta e Giovio, si veda, G.B. GIOVIO, *Lettere Elvetiche, Diario del viaggio in Svizzera del 1777 con Alessandro Volta*, a c. di A. MITA FERRARO, Napoli 2012.

tati, onde da que' giorni s'incominciò a mantenere cole nostre sostanze quella masnada d'eroi. (...) Quale spettacolo lurido que' pochi smilzi, pelati cavalli, quelle cenciose divise, que' cucchiari d'ottone per una catenella pendenti giù dal giubbone di quegli affamati liberator! (...) Noi guidati dal general Despinoy visitiamo l'*Annibale l'Italico*. (...) Crederebbe ella, la posterità, che mi parlò egli del Gazzettier luganese, che addimandommi, se il fiume sboccante dal nostro Lario formasse la laguna di Mantova?<sup>27</sup>

La loquacità del racconto giustifica la lunga citazione. Lo sdegno di Giovio è chiaro, come il suo disagio. Spettatore attonito, vede un mondo che non riconosce, nel quale il tributo da consegnare al giovane conquistatore, ai suoi occhi ignorante e tracotante, lo sconcerta. Sulla via del rientro il livore per un omaggio ingiusto, per l'imbarazzo sofferto nel partecipare alla giornata, lo stridore fra la forza della tradizione dell'impero e le lacere divise, l'ignoranza per la geografia della sua regione<sup>28</sup> si sintetizzano nel primo dei suoi epigrammi politici (n° 1) dove «fango» e «rombazzo» ben esprimono il suo sentire aristocratico. Ma il peggio doveva ancora venire.

Il 20 maggio Aubernon, preso il comando della città, per far fronte ai bisogni del nuovo Stato, si appropriò di quasi novantacinque mila lire milanesi,<sup>29</sup> vuotando anche le casse del Monte di pietà. La spoliazione del denaro pubblico e la notizia dell'invio nei paesi di dominio svizzero di una grande quantità di grano spinsero la popolazione, due giorni dopo, alla rivolta.<sup>30</sup> Riunita in piazza del Duomo la folla iniziò a insultare l'albero della libertà, eretto solo pochi giorni prima, e a mi-

<sup>27</sup> L'episodio è riportato nel diario che precede gli epigrammi, G.B. GIOVIO, *Ritratti*, c. 2.

<sup>28</sup> Giovio aveva ricoperto la carica ed era anche allora delegato alle strade, ASCo, *Archivio storico civico* (d'ora in poi ASC), *Carte sciolte*, cart. 37, fasc. 310.

<sup>29</sup> *Ibid.*, fasc. 307. A niente valse l'intervento dei due rappresentanti della città (Rovelli stesso e Antonio Perti) presso la Congregazione di Stato di Milano, G. ROVELLI, *op. cit.*, p. 7.

<sup>30</sup> È Rovelli a ricondurre le cause dell'episodio al rialzo dei prezzi del grano per «la molta uscita (...) per li paesi di dominio svizzero», G. ROVELLI, *op. cit.*, p. 82 e M. MONTI, *op. cit.*, vol. II, t. 1, p. 179.

nacciare di abatterlo.<sup>31</sup> Solo l'intervento del vescovo Carlo Rovelli,<sup>32</sup> che fra la folla iniziò a distribuire elemosine, e le parole rassicuranti di Giovio pronunciate da una loggia del Broletto, riuscirono a «calmare gli animi» e a evitare il peggio (come è noto a Pavia il 24 maggio, le sollevazioni furono represses nel saccheggio della città e nell'incendio di Binasco).<sup>33</sup> L'episodio fu letto dalle autorità francesi, non ben informate sull'esatta identità dei pochi e fidati repubblicani e mal interpretando la rispettosa freddezza della gran parte della popolazione e della nobiltà, come un episodio provocato ad arte da pochi «nemici del bene pubblico» che avevano sobillato «i buoni Cittadini e gli onesti Artigiani». Di fatto si trattò della risposta alle contribuzioni forzate, alle requisizioni e al rialzo del prezzo del grano.<sup>34</sup> Ai cittadini si chiedeva in un proclama pochi giorni dopo di denunciare e riconoscere i veri nemici del Popolo e di avvicinarsi alle autorità, per poi tornare alle loro occupazioni memorie (e il richiamo non poteva avere che uno scopo intimidatorio) degli avvenimenti di Binasco, dove in situazioni analoghe la repressione francese era stata esemplare.<sup>35</sup> Il saccheggio di Pavia colpì profondamente

<sup>31</sup> ASCo, ASC, *Polizia*, cart. 216, fasc. 37.

<sup>32</sup> Il vescovo Carlo Rovelli (fratello dello storico Giuseppe) il 27 maggio esortò con un manifesto a stampa i suoi *amatissimi Diocesani* a guardarsi da «popolari tumulti, sempre pregiudizievole, e da ogni legge proibiti» invitando alla piena subordinazione alla repubblica francese, che, aggiunge riprendendo le esatte parole dell'arcivescovo di Milano, apparse nel proclama del 24 maggio, «si dichiara d'esserci amica», ASCo, ASC, *Carte sciolte*, 174, fasc. 1.

<sup>33</sup> F. GIOVIO, *Cenni*, cit., p. 18; G. ROVELLI, *op. cit.*, p. 8. Il 28 maggio, conseguenza diretta dei tumulti, uscirono due editti, uno di Bonaparte e l'altro del comandante supremo di Milano, nei quali si ordinava la consegna di tutte le armi. La Municipalità lo rese noto con un avviso, firmato da Giovio e Giacomo Mugiasca, il 31 maggio, ASCo, ASC, *Carte sciolte*, cart. 37, fasc. 307.

<sup>34</sup> Lo conferma quanto scrive Monti, il quale riferisce che Giovio avrebbe lasciato cadere sulla folla «varie copie di un bando che portava la diminuzione di questo caro», M. MONTI, *op. cit.*, vol. II, 1, p. 179.

<sup>35</sup> Forse a scopo *preventivo*, il 29 maggio la Municipalità, con un foglio a stampa a firma di Giovio e Giacomo Mugiasca, si rivolse ai *buoni abitanti* del contado, elogiandoli per la loro fedeltà alla Repubblica e assicurando loro che sarebbe stata rispettata la loro religione, non sarebbero stati sottoposti al servizio militare e non avrebbero viste svuotate le loro stalle. Se da un lato è chiaro l'intento di non *distrarre* i contadini dal loro lavoro, indispensabile per il rifornimento

Giovio, come i disordini nella sua città. Nei *Ritratti di cose Lombarde* annota: «Pavia già saccheggiata per tre giorni vede imprigionamenti sopra imprigionamenti», il patrimonio artistico di Milano è saccheggiato: «il disegno della Scuola di Atene di Raffaello, una Vergine di Luini (...), un Virgilio ms. del Petrarca con note di sua mano» sono porati in Francia.<sup>36</sup> Le sue scelte dei mesi successivi, ovvero la progressiva vicinanza all'agente Valeri, arrivato in città all'inizio di giugno, sensibile ai suoi «motti spiritosi», tese (per paura di ritorsioni sul popolo e sulla sua famiglia) a mitigare le richieste per la distribuzione delle contribuzioni, non fecero che alimentare i sospetti nei suoi confronti.<sup>37</sup>

Intanto sui giornali milanesi infuriava la lotta contro gli ex-nobili,<sup>38</sup> che, per i repubblicani comaschi, aveva l'obiettivo di destituire la vecchia Municipalità screditando soprattutto Giovio, che iniziava ad essere vessato da continue provocazioni: gli vennero recapitate a casa copie dei proclami, venne «ispezionata» la sua coccarda, lui stesso minacciato di morte nell'atrio della sua casa.<sup>39</sup> La situazione già gravemente compromessa, precipitò a fine luglio. Le notizie delle sconfitte francesi alimentarono speranze negli austriacanti. Questo fu almeno quanto venne imputato da un cittadino comasco alla Municipalità con una lettera pubblicata il 9 agosto sul «Termometro Politico».<sup>40</sup> Le denunce erano numerose e circostanziate: l'aristocrazia era accusata di «aristocratizzare lo spirito

alimentare, dall'altro, come scrive Galli, rimangono ambigui i riferimenti: si parla nel proclama di un *popolo* per cui i contadini avrebbero dovuto lavorare, che si continua ad assicurare il rispetto della religione, senza spiegare come i frutti della terra e delle requisizioni non si trasformassero in quella felicità universale che sarebbe stata a questo *popolo* riservata dalla rivoluzione. Sull'episodio si sofferma G. GALLI, *op. cit.*, pp. 15-19.

<sup>36</sup> G.B. GIOVIO, *Ritratti*, cit., c. 5.

<sup>37</sup> Il 2 giugno giunse a Como l'agente militare Valeri, nominato governatore della città e preposto alla pubblica amministrazione. Valeri, di origine corsa, fu ricordato a lungo a Como per la prepotenza del suo governo e le ruberie che lo portarono a essere arrestato mentre fuggiva a Lugano, C. CANTÙ, *op. cit.*, pp. 300, 301.

<sup>38</sup> L'aristocrazia con tutti i suoi «ingredienti detestabili», le sue prepotenze e le sue «pergamene», è oggetto di duri articoli, «Giornale degli amici della libertà», n° 8 e 9 rispettivamente del 17 e 21 giu. 1796.

<sup>39</sup> F. GIOVIO, *Cenni*, cit., p. 19.

<sup>40</sup> «Termometro politico della Lombardia», n° 14 (9 ago. 1796), nell'ed. a c. di V. CRISCUOLO, 4 voll., Roma 1989-94, I, pp. 201, 202.

del popolo malgrado la contraria inclinazione di lui», di aver dato ordine di battere, il 17 luglio, il «tamburo alla tedesca», pensando nel prossimo ritorno dei austriaci, tanto che «un conte municipalista», avrebbe danzato «per la gioia nella stessa casa municipale». Infine era stato arrestato «l'energico» patriota Corbellini sospettato di voler denunciare il dispotismo municipale alle autorità milanesi. Il clima era ormai rovente in città come nella capitale. Poche settimane dopo, Giovio, lui il «conte ballerino» fu attaccato sul «Giornale degli amici della libertà» da «Un amico de' cavalieri» che scriveva:

Al Signor Cavaliere Conte Giovio

E così *valorosissimo, rarissimo, egregio, soavissimo, pressantissimo Cavaliere, fiore de' Cavalieri*, per usar con voi il linguaggio medesimo di quell'amico vostro *Conte Abate elegantissimo fra gli eleganti...* e così quando credete voi che s'alzeranno in Como le forche per impiccarvi que' giacobini, clubisti, terroristi, plebei, de' quali voi avete pubblicamente letta la lista in un caffè, e che si erano proposto di far ghigliottinare, secondo che voi gli attribuite giusta le leggi della *probità naturale*, l'aristocrazia Comasca, e voi *in capite*? Voi Presidente perpetuo dell'inamovibile Municipalità di Como, voi escirete nel dì di quella gran festa in pompa magna; e son sicuro che per quanto durerà la funzione voi terrete indosso la sciarpa tricolorata per far emenda ai pochi minuti, nello spazio de' quali voleste decorarvene nell'ultima passata festa nazionale. Certo che in quel dì voi non la consegnerete a qualcuna delle *vostre livree*, che, abbigliandose, faccia il zanni indecentemente in mezzo alla folla. Che bell'argomento, che vi somministrerà poi questa numerosa impiccatura, onde far un'appendice alle vostre lettere, e mettervi infine un altro *dialogo* saporito, asporto, come voi sapete farli fra A. e B.! Questa funzione, se Dio vi salvi che la possiate vedere, sarà per voi altro argomento di diletto che quello di veder l'altro giorno condotto in corpo di guardia il Fogliani: spettacolo per altro a voi delizioso, giacché voleste godervelo assisi trionfalmente in cocchio scoperto, contorniato da ninfe, e attraversando appunto in quel dolce momento la piazza. Basta, Signor Conte Cavaliere; io non ho ora assai tempo da impiegare ultimamente con voi: siate per altro sicuro che voi vivete nella mia memoria; e che, desideroso di trattenermi qualche volta con voi, saprò farvi all'occorrenza qualche dolce sorpresa.

*Un amico de' cavalieri*<sup>41</sup>

<sup>41</sup> «Giornale degli amici della libertà», n° 26 (19 ago. 1796), p. 204.

La risposta sapida all'articolo non si fece attendere. A caldo, al momento, a quella che lui chiamava la prima «avventura», all'algido comportamento pubblico, corrispose con il sapore di un botta e risposta, lo sfogo letterario di numerosi epigrammi<sup>42</sup> (n<sup>i</sup> 2-17): il suo «gentil censore» (n<sup>i</sup> 5, 8), con «mediconzoli e legali» (n<sup>o</sup> 26) è capace soltanto di millantare novità, di criticare la Chiesa, di sovvertire con una «ragazzaglia mentecatta» (n<sup>o</sup> 48), ma non di costruire una nuova società.<sup>43</sup> A Milano, come a Como, non si parlava che dell'arresto del Corbellini avvenuto il 4 agosto: per i repubblicani comaschi era la prova schiacciante della connivenza fra l'aristocratica Municipalità e il corrotto Valeri. Corbellini, grazie alla blandizie degli aristocratici che avevano saputo progressivamente piegare l'animo repubblicano del commissario, da fidato collaboratore dell'agente militare era divenuto il nemico. Il momento era delicato e la Municipalità, leggevano correttamente i repubblicani, ormai molto vicina a Valeri (che era interessato ad approfittare del ruolo istituzionale, come vedremo, solo per suo lucro personale) temeva l'ingerenza del governo della capitale. Il 12 agosto Alessandro Volta si recò a Milano per cercare ragguagli. La sera successiva, rientrato a Como, nel salotto di casa Porro,<sup>44</sup> raccontò di essere andato nella stamperia del «Termometro politico»,<sup>45</sup> e di aver visto arrivare «diverse lettere che lo stampatore leggeva»; fra esse «tre erano da adirati giacobini di Como». Salvador, è Gattoni a riferirlo, non riconoscendo Volta «gliele dava (...) a leggere come ad un amante di novità, esse vomitavano le più crudeli falsità contro la Municipalità e l'agente Valeri. Volta, anch'esso municipalista, finse il giacobino e di godere a tali novelle ed altre cose riseppe che non confidò a noi altri».<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Felicia riporta anche le parole del padre che ai continui attacchi avrebbe esclamato: «Vincano e siano onesti! Vogliono esser liberi, e non sanno esser giusti! (...) facciano un governo, non uno sgoverno», F. GIOVIO, *Cenni*, cit., p. 19.

<sup>43</sup> È Giovio a scrivere sulla camicia del ms. contenente gli epigrammi che le composizioni furono scritte «al momento che accadevano le avventure citatevi o che si pubblicavano gli editti», BCCo, *Fondo Brera*, 19/I, c. 1r.

<sup>44</sup> Gli antirepubblicani si riunivano con regolarità nel salotto della marchesa Porro nata Borromeo, talvolta in quello della signora Teresa Turconi e saltuariamente in casa di Giovio. Di norma il loro ritrovo pubblico era al Bottegone, un caffè in piazza del Duomo.

<sup>45</sup> In contrada Santa Radegonda.

<sup>46</sup> G.C. GATTONI, *op. cit.*, 14 ago., p. 34 a.n.

Delle cose non confidate non vi è traccia nell'epistolario voltiano, l'intera vicenda tuttavia illustra bene il clima di quei giorni.

Come se non bastasse, a ferragosto, per ritorsione, Valeri, dando prova della sua miopia, fece fermare Carlo Medici e Antonio Fogliani appena rientrati da Milano, che dall'Osteria della cerva annunciavano imminente l'arrivo da Milano di una compagnia di dragoni. I due repubblicani per accelerare la liberazione di Corbellini e per continuare a screditare la Municipalità e le autorità comasche, avevano portato ai fogli milanesi copia del ricorso indirizzato al comandante di Milano, Bourdois, nel quale facevano luce sull'intera vicenda. La lettera-ricorso apparve il giorno dopo sul «Termometro politico» e, identica, il 23 agosto, sul «Giornale degli amici della libertà», firmata da Medici, Fogliani e Ferdinando Pontelibero.<sup>47</sup> In essa si legge che Corbellini era stato ingiustamente arrestato mentre, con altri patrioti, cercava firme per consegnare al commissario Saliceti un documento contro «l'antica aristocratica Municipalità». Ma proprio quella stessa Municipalità avrebbe spinto l'agente Valeri ad arrestare Corbellini come un agitatore che si muoveva in città alla ricerca di «sottoscrizioni per fare un club».<sup>48</sup> Non potendo mostrare all'agente il ricorso, che in quel momento, continua il racconto, era nelle mani di Antonio Fogliani, allora assente, lo arrestarono. Ciò che insieme era pericoloso, continuavano nella lettera, era la lontananza dalla Municipalità e i patrioti che soli sentivano le «lamentanze generali del Popolo» oppresso. D'altra parte la stessa Municipalità non aveva mai dato prova di patriottismo: assente alle feste nazionali, indolente nel

<sup>47</sup> «Termometro politico», n° 16 (16 ago. 1796), pp. 233, 234 e «Giornale degli amici della libertà», n° 27 (23 ago. 1796), p. 205. I n° 14 e 16 del «Termometro» sono ricordati da Giovinetti nei *Ritratti*, cit., c. 4. Gattoni a proposito di Pontelibero dice che era il figlio del professore di violino «da molto tempo assente» da Como, *op. cit.*, p. 38 a.n.

<sup>48</sup> L'accusa si legge sul «Giornale degli amici della libertà», n° 29 del 30 ago. 1796, pp. 245, 246 nel quale si immagina un dialogo fra l'agente militare e il patriota Corbellini. Le accuse sono tutte per la Municipalità che avrebbe ingannato l'agente. Corbellini, dal canto suo, non avrebbe fatto resistenza per paura di ritorsioni verso la famiglia e la moglie «gravida di sei mesi». Corbellini sarà rilasciato dopo quattordici giorni di prigionia scrive Rasori non «per *grazia di qualcheduno*, ma perché così richiedeva la giustizia della causa», *ibid.*, n° 29 (30 ago. 1796), p. 223.

pubblicare le mete di ribasso dei generi alimentari (zelante invece nel pubblicare quelle di rincaro), aveva favorito solo i «nobili ricchi (...) aggravando invece i mercanti e gli individui di limitate finanze» come ben risultava, sostenevano, dai ricorsi, oltre ad omettere di pubblicare alcuni proclami. I tre, dunque, chiedevano alle autorità di cercare la verità e prendere le opportune misure.

A Como la situazione sembrava sempre più sul punto di esplodere. Giovio venne pubblicamente insultato in piazza e temeva di essere arrestato.<sup>49</sup> In tale clima, il rinnovo della Municipalità venne fissato per il 27 agosto. Per il conte fu un'altra amara delusione: «Il giorno 27» leggiamo sempre nei *Ritratti* «dovea essere installata la nuova Municipalità composta di XII. Volta rinunciava, Odescalchi non compariva. Solo io de' sedenti dovevo essere destituito. Grand'onore!».<sup>50</sup> Il comportamento di Giovio risultò politicamente ingenuo, non riuscì in quel momento, ma forse neppure negli anni successivi, a vedere quanto aveva sotto gli occhi: la sua onestà, i suoi meriti letterari, le sue competenze non solo non erano più apprezzate dalla società, ma erano considerate ingiuste e inutili. L'umiliazione più grande la ricevette proprio da Valeri, consapevole della assoluta necessità di rompere, almeno formalmente, con quanti a torto o a ragione lo avevano messo sotto i riflettori delle autorità milanesi. Valeri aveva cercato in tutti i modi di salvare la reputazione di Giovio e ciò ovviamente sarebbe stata per i repubblicani un'ammissione di colpa. Davanti al consesso riunito aveva detto «ch'esso aveva pensato di non includervi il cittadino Giovio perché già da molto tempo affaticato nel pubblico impiego lodevolmente esercitato aveva bisogno di riposo e tanto più perché gl'interessi suoi privati e la numerosa sua famiglia esigevano molto più l'assistenza della sua persona che non in passato e credeva con ciò di renderle un vero servizio». <sup>51</sup> Ovviamente il «servizio» Valeri lo faceva a se stesso. L'amarezza per il conte fu grande,<sup>52</sup> lo sdegno, il rammarico si declinarono nei versi de-

<sup>49</sup> Giovio pensò, vista la situazione e le minacce, di essere arrestato soprattutto dopo una disputa verbale avuta in piazza con Gamba, Lupi e Perlasca, G.C. GATTONI, *op. cit.*, 17 ago., p. 38 a.n.

<sup>50</sup> GB. GIOVIO, *Ritratti*, cit., c. 9.

<sup>51</sup> G.C. GATTONI, *op. cit.*, 28 ago., p. 49 a.n.

<sup>52</sup> La colse Gattoni che scrive: «il Sig. conte Giovio contro il solito compare in casa Porro al principio di sera, mi parve tristanzuolo anzi che no. Ma

gli epigrammi: «masnade menzognera», peggiori di «Vandali e Visigoti, Aristoboli novelli, bricconi» (n<sup>1</sup> 33, 30, 38, 43). Non basteranno tre anni per mitigare l'indignazione di quei mesi:

*Termometri* di carta, *Giornali degli amici della libertà e della Egualianza*, torrenti altri mille di fangosi folliculari inondavan per tutto. Immensa scorreva la piena degli svarion madornali in istoria, in politica, delle facezie più insulse ateistiche, delle più rabbiose invereconde satire personali, e fummo infine convinti due volte alla settimana, che il più tristo corsaro può essere il giornalista, e che per essere giornalista basta talvolta il sapere anche il solo alfabeto.<sup>53</sup>

Il 28 agosto Valeri, nominò i membri del nuovo governo cittadino in sostituzione della congregazione municipale riducendo la presenza nobiliare, ma precludendo ancora l'accesso ai più attivi repubblicani.<sup>54</sup> Essi entrarono in carica con l'approvazione dei commissari Saliceti e Garrau, ma fu per gli aristocratici una vittoria di Pirro.

Il primo completo successo per i repubblicani si consumò, infatti, la mattina dell'8 settembre 1796 con l'arresto dell'agente Valeri a Lugano. Al solito, tempestivamente, il giorno successivo, sulle colonne del foglio di Rasori compare un lungo articolo, una breve «storia», come recita il titolo, dell'agente militare Valeri a Como.<sup>55</sup> Il racconto è ben costruito e celebra la vittoria, seppure tardiva della Repubblica francese, «invitta, generosa liberatrice d'Italia!» e del popolo contro il «despota» che progressivamente circuito dagli aristocratici, era divenuto

spero che in seguito sarà contento a non portarsi più il grosso pennacchio tricolorato. Disse d'aver avuto la sua lettera di dimissione dal Valeri ne' termini politici che scrissi ieri e molto per tempo si ritirò colla ragione d'aver bisogno d'andar a riposo», *ibid.* (29 ago. 1796), p. 49 a.n.

<sup>53</sup> G.B. GIOVIO, *Conversione politica*, cit., p. 243.

<sup>54</sup> Articolata in sei comitati (vettovaglie, strade e opere pubbliche, sanità e polizia, amministrazione pubblica, alloggi e fazioni militari, pubblica istruzione) era composta da: Filippo Terraneo, Giacomo Clerici, Carlo Franchi, Giacomo Mugiasca, Giovanni Maria Fischer, Giovanni Antonio Borasco, Carlo Cicceri, Carlo Primavesi, Giuseppe Bagliaca, Giuseppe Casnati, Giacomo Mainoni e Giovanni Comolli, ASCo, ASC, *Carte sciolte*, cart. 40, fasc. 339.

<sup>55</sup> «Giornale degli amici», cit., 32 (9 set. 1796), pp. 248-52, qui p. 248.

un fantoccio loro e di alcune delle loro mogli; questi ha pensato meschinamente ai suoi interessi ma soprattutto, ha abusato «indegnamente» dell'autorità che in lui aveva riposto la repubblica.<sup>56</sup> L'arresto dell'agente militare inferse un durissimo colpo alla credibilità dell'aristocrazia cittadina. Non vi sono commenti sull'operato di Valeri nelle pagine di Giovio, ma il riguardo ricevuto dall'agente sopra descritto, compromise duramente la sua persona.<sup>57</sup> Di nuovo il rammarico e l'astio per una situazione dalla quale usciva un'immagine di sé ben diversa da quella voluta e costruita, anche attraverso le sue opere, si tradusse nei versi degli epigrammi (n<sup>i</sup> 47-59).

L'uscita di scena di Giovio non mitigò gli attacchi alla Municipalità che continuò a essere accusata di atteggiamenti aristocratici e ottusi. Dal canto loro i repubblicani, reiterando l'invito al governo francese a intervenire prontamente<sup>58</sup> si dicevano fermi nella volontà «di balzare dalle sedie municipali, un branco di imbecilli, per non dir di peggio, capaci non d'altro che di far fare passi retrogradi allo spirito pubblico».<sup>59</sup> A fine ottobre l'amministrazione generale intervenne e sostituì la Municipalità nominata da Valeri con altri dodici cittadini, di orientamento repubblicano: il canonico Vincenzo Caldara,<sup>60</sup> Antonio Canarisi, Giuseppe Rubini (poi sostituito da Adriano Max),<sup>61</sup> Carlo Medici, Giovan-

<sup>56</sup> Una delle *dame* di Valeri era stata la moglie di Paolo Giovio, cugino di Giambattista che non mancò di essere citato «fiore de' cavalieri presidente perpetuo inamovibile dell'inamovibile Municipalità di Como reso celebre», scrive l'estensore «perfino ne' giornali», *ibid.*

<sup>57</sup> «Il municipalista comasco Giambattista Giovio e l'agente Valeri sono stati congedati come Arciaristocratici», sulla «Gazzetta di Zurigo» e di Sciaffusa, n<sup>i</sup> 70, 71, annota il conte sul suo *Ritratto*, cit., c. 6. Al momento non ho potuto visionare le due gazzette.

<sup>58</sup> Anche il 30 settembre, il governo milanese aveva richiamato la Municipalità perché continuava a usare carta intestata con la *formula illustrissima*. A detta della Municipalità, la carta stampata continuava a essere utilizzata per economizzare, ma tutto ciò risultava ridicolo ai repubblicani che chiedevano di intervenire, «Giornale degli amici», 38 (30 set. 1796), pp. 298, 299.

<sup>59</sup> *Ibid.*, n<sup>o</sup> 36 (23 set. 1796), pp. 282, 283, qui 283.

<sup>60</sup> Canonico di S. Fedele, acceso giacobino, fu deportato in Dalmazia nel 1799. Al rientro dei francesi fu membro del Collegio elettorale dei Dotti, G. GRILLI, *Como e Varese nella storia della Lombardia*, Azzate 1968, pp. 167-69.

<sup>61</sup> La lettera di nomina di Max è in data 1 dic. 1796, ASCo, ASC, *Carte*

ni Lena Perpentì,<sup>62</sup> Francesco Loreti, Antonio Pelasca, Onorato Solari, Carl'Antonio Lupi,<sup>63</sup> Vincenzo Croce e Carlo Calcaterra.<sup>64</sup>

La vittoria repubblicana fu celebrata nella più memorabile delle feste rivoluzionarie organizzate a Como la prima domenica di dicembre del 1796.<sup>65</sup> Fu un autentico successo per i democratici da poco insediati e per la Guardia nazionale cittadina costituita faticosamente, nonostante le rassicurazioni in senso contrario dei repubblicani. La coreografia della parata, analiticamente studiata, ruotava intorno a una trionfale quadriga sulla quale

una cittadina in pagana nudità col berretto e a la destra mano l'asta tricolore, posando la manca sur un fascio di verghe, e calpestando brani d'infrante corone: a cui presso due genietti intonavano la canzone francese *Dansons la Carmagnole*: uffiziali e soldati le facevano circolo: un fanciullo sventolava una gran bandiera, ed il suo cartello leggeva: *Aprite gli occhi e vedrete la Libertà*.<sup>66</sup>

Cantù annota che «Giovio, naturalmente stomacato di tali baldorie» aveva composto un epigramma per la Marianna comasca, la signora Valperta. La versione riportata da Cantù non compare fra gli epigrammi politici, per quanto l'epigramma n° 72 ne sia una chiara variante.

Nuda il petto e il ginocchio  
la V... infame

*sciolte*, cart. 41, fasc. 1.

<sup>62</sup> Entrato a far parte della Municipalità, sarà il rappresentante di Como nel 1797 presso l'amministrazione centrale.

<sup>63</sup> Fu poi uno dei membri del Dipartimento del Lario nel 1797.

<sup>64</sup> L'avvicendamento della nuova Municipalità in data 31 ott. 1796. Il 26 nov. fu fissata l'organizzazione interna dell'amministrazione municipale articolata in tre comitati con funzioni stabili (il primo: vettovaglie e sanità; il secondo: alloggi e fazioni militari, requisizioni per i militari; il terzo: pubblica amministrazione) e, a turno, ogni quindici giorni, i municipalisti dovevano alternarsi alla presidenza, ASCo, ASC, *Carte sciolte*, cart. 41, fasc.1.

<sup>65</sup> Era il 5 nov. La descrizione più completa della giornata si legge in M. MONTI, *op. cit.*, pp. 180-82; la pagina è stata ripresa poi da Cantù, cf. n. successiva.

<sup>66</sup> C. CANTÙ, *op. cit.*, p. 258.

oggi è menata in cocchio.  
Itene a piedi, o dame.<sup>67</sup>

L'arguzia letteraria non fu apprezzata dai repubblicani. Ripetutamente provocato ed offeso, Giovio si vide costretto a riparare per breve tempo a Bergamo.<sup>68</sup> I tre anni successivi furono molto duri per lui e la sua famiglia: fu costretto ad alloggiare continuamente nuovi ufficiali, fu minacciato e insultato negli editti e invitato a esprimere la propria gioia per le vittorie francesi e, non ultimo, fu flagellato dalle tasse, dalle contribuzioni e dai prestiti forzosi.<sup>69</sup> Nel frattempo, in città, nel 1797 i repubblicani si fecero sempre più attivi: cambiati i nomi alle strade, piantati in ogni dove alberi della libertà, gli ultimi giorni dell'anno ottennero dal commissario di polizia milanese l'autorizzazione per l'apertura del Circolo costituzionale.<sup>70</sup> Le riunioni si sarebbero tenute, aperte a tutti,

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 258, n. 1.

<sup>68</sup> La fuga è raccontata dalla figlia con toni accorati anche perché la madre era incinta. Giovio rimase a Bergamo presso la contessa Paolina Secco Suardi Grismondi dal 1° al 10 dicembre 1796. Ancora il 20 febbraio dell'anno successivo Gattoni scrive: «Il Signor conte Giambattista Giovio nel ritornare a casa alle ore otto dalla società Turconi fu inseguito dalla compagnia che cantò la morte anche al signor Conte Mugiasca con la diversità che gli gridarono di non andar sì forte. Esso fu preso dall'estro di fermarsi, e lascioli andar avanti, e quando fu per entrare nella casa replicarono allora, 'morte morte all'aristocratico', G.C. GATTONI, *op. cit.*, p. 356 a.n.; F. GIOVIO, *Cenni*, cit., pp. 13-22.

<sup>69</sup> Per lo studio del patrimonio del casato si veda E. RIVA, *Giambattista Giovio (1748-1814): ricerche su una famiglia comasca e sul suo patrimonio*. Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e filosofia di Milano, 1990-91, rel. C. Capra, in *L'uomo giusto ingenuo semplice non vuole parere, ma essere buono. Giovanni Battista Giovio, cattolico e illuminista (1748-1814)*, pp. 89-97 e nella introduzione alla riedizione del testo di G.B. GIOVIO, *Como e il Lario*, prefazione di C. MOZZARELLI, Milano 1999, pp. XXI-L. Il patrimonio del conte rimase comunque uno dei maggiori in città: ancora nel 1802 risulta il terzo contribuente dopo Innocenzo Odescalchi e Andrea Lucini Passalacqua, seguito dal genero, Carlo Innocenzo Porro (nel 1800 aveva sposato la primogenita Felicia), ASCo, ASC, *Appuntamenti della Municipalità*, vol. 499.

<sup>70</sup> La lettera del commissario di polizia, in data 6 nevosio anno VI (26 dic. 1797), è firmata da Rezia e Mulazzani. Si conserva nell'Archivio di Stato di Milano (d'ora in poi ASMi) anche un manifesto a stampa dove si informa dell'apertura del Circolo. Due giorni dopo, sempre il commissario di polizia Mulazzani,

uomini donne e ragazzi,<sup>71</sup> nella sede concessa nella sala del piano terra del Collegio de' dottori il giovedì e la domenica «verso mezzogiorno».<sup>72</sup> Era stato incaricato come lettore de' diritti dell'uomo e del cittadino l'abate Paolo Gamba<sup>73</sup> che prese a far lezione con gran successo il 30 dicembre.<sup>74</sup> Nondimeno, ai rivolgimenti e alla «rabbia pazza» come scrive negli epigrammi (n° 74) con «inimitabile costanza»<sup>75</sup> Giovio oppose la speranza del rientro degli austriaci e attese con trepidazione, nella pri-

felicitato per l'iniziativa, invitava a vegliare per il mantenimento della pubblica tranquillità, ASMi, *Studi*, p.a., cart. 39, fasc. m. Purtroppo non vi è traccia del Circolo costituzionale nella documentazione dell'ASCo. Nel 1849 le cartelle «Polizia» e «Ordine pubblico» furono richieste dall'amministrazione austriaca a Verona. Portate successivamente a Milano sono andate perdute nel 1943, ASCo, *Prefettura*, cart. 4575, fasc. 76 e *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, 4 voll., Roma 1981-94, IV, p. 1259 e II, p. 947.

<sup>71</sup> G.C. GATTONI, *op. cit.*, 30 dic. 1797, p. 685 a.n.

<sup>72</sup> Fu il commissario Rezia a prendere possesso della casa. Senza avvisare il presidente del collegio, furono confiscati la «libreria con tutto il resto de' mobili» e licenziati tutti gli inservienti. Fu sfrattato anche il bibliotecario, Gaetano Betoldi, «che s'era fatto aggiustare un buon appartamento sulla speranza d'esservi annicchiato in vita», G.C. GATTONI, *op. cit.*, 17 dic. 1797, p. 684 a.n.

<sup>73</sup> «Furbo», scrive Gattoni, perché avrebbe «assorbito» lo stipendio delle tre cattedre fino ad allora attive di canonica, morale e civile, *ibid.*

<sup>74</sup> La prima lezione di Gamba e una «risposta» di Gattoni si conservano all'interno del «Giornale Gallo Cisalpino» (pp. 419-36 a.n.) e chi scrive ne sta preparando il commento. Si vedano anche: 30-31 dic. 1797, pp. 684-87, e altri commenti sul circolo in data 6 gen. 1798, 25 set. 1798, rispettivamente pp. 687, 705.

<sup>75</sup> È sempre Gattoni a sottolineare l'ingenuità di Giovio e con una comprensiva distanza annota: «Giovio con quelle sue benedette lettere che riceve da Verona e che ci comunica poi nella sera con cui si allegra speranza che presto i tedeschi rientreranno nel milanese, ormai si fa deridere. Qui non s'avvede che il suo corrispondente non fa che secondare il suo desiderio, e dopo cento ed una di lettere allegre, non verificatesi mai, stiamo peggio di prima e non v'ha alcuna apparenza di cambiamento sebbene il sig. conte la vegga tutta. La speranza è però per lui e per la sua graziosa famiglia gran risorsa». E ancora commiserà il conte che «con molte ragioni lo [il ritorno del governo austriaco] prova vicinissimo. Il Cielo lo consoli, per il nostro minor male, e possa una volta indovinare. Ma io che con altre mille ragioni aspetto prima degli austriaci la missione del Profeta Elia, la di lui morte, indi la generale vocazione del popolo ebreo, penso che non vedrò né le basette onghere, né i mustacchi austriaci», rispettivamente il 16 giu. e il 24 lug. 1798, G.C. GATTONI, *op. cit.*, pp. 845-67.

mavera del 1800, la notizia delle vittorie degli austro-russi.<sup>76</sup> Non appena seppe del loro arrivo a Milano, il 29 aprile, fece cantare «una messa solenne nel suo oratorio». Il conte non ebbe neppure il sospetto che si trattasse di una breve parentesi. Nell'entusiasmo tradusse le *Lettere ai Francesi* di Giuseppe Gorani. L'autore, da anni ormai in esilio, aveva denunciato quelli che erano stati per lui i misfatti e i limiti dell'Illuminismo. In chiusura alla libera traduzione nella postilla *Quadro della moderna democrazia*, il conte inserì considerazioni personali, come aveva dichiarato nella *Prefazione*. Questi tredici mesi furono per la gran parte assorbiti dalla stesura della *Conversione politica* e non lasciarono spazio alla produzione epigrammatica. Quando la parentesi austro-russa si chiuse e tornarono i Francesi, Giovio pagò il fio delle sue dichiarazioni: fu arrestato e dopo due giorni trascorsi nelle «pubbliche prigioni» poté riguadagnare la libertà dietro pagamento di cinquecentomila lire.<sup>77</sup>

Passata la bufera del 1800, con il Regno d'Italia, il clima repubblicano si stemperò fino a trascolorare nel centralizzato potere napoleonico, che seppe ben tessere una nuova trama con la classe nobiliare, tanto avversata nella prima Repubblica cisalpina.<sup>78</sup> Giovio, confortato dagli affetti familiari e dallo studio, visse come una grande ingiustizia l'oltraggio subito con l'arresto. Come scelta di campo abbandonò la riflessione politica 'militante', e si cimentò negli anni successivi in traduzioni

<sup>76</sup> Il clima di quei mesi è riferito dalla figlia, F. GIOVIO, *Cenni*, cit., pp. 13-22.

<sup>77</sup> Giovio sarà, come lui scrive, «posto in prigione il venerdì 11 luglio 1800, levato la domenica sera giorno 13». Fu un'esperienza che lo segnò per tutta la vita, che non mancò di richiamare quasi ossessivamente nell'epistolario e nelle note manoscritte. In una di esse parla dell'«enorme cauzione» specificando che fu, a sua insaputa, garantita dai conti Passalacqua, Porro, Giacomo Mugiasca, Paolo Giovio e don Piero Cernezzì. Giovio pensò di riportare l'esperienza della prigionia in un dialogo dal titolo *La prigionia o Il Sogno* dove, in un ideale dialogo con Paolo Giovio, avrebbe raccontato l'intera vicenda. Ne restano pochi appunti e l'indice, ASCo, ASC, *Famiglia Giovio*, cart. 69; BCCo, *Fondo Brera*, cart. 19/I, c.n.n. e c. 37.

<sup>78</sup> Sull'argomento mi limito a rimandare ai classici lavori di Zanzi, Antonielli, Guerci e Capra, alla raccolta di saggi nell'intero numero dell'«Annu. Ist. stor. ital. Età mod. cont.», XXIII-XXIV (1971-72, ma 1975), e ad A. DE FRANCESCO, *L'Italia di Bonaparte*, Torino 2011.

di testi di carattere religioso e filosofico,<sup>79</sup> nell'attività pubblicistica<sup>80</sup> e in memorie statistiche, divenute allora di gran moda, spesso stimolato da precise richieste dell'amministrazione.<sup>81</sup> Ma implacabile nel suo

<sup>79</sup> Giovio, conoscitore profondo del greco e del latino, del francese e dell'inglese, tradusse per tutta la vita dalle quattro lingue, sintetizzando quanto lo interessava, perché i lettori potessero «nel minor tempo possibile» gustare l'arte e soprattutto i contenuti della filosofia, intesa come regola di vita e della religione. Egli stesso anticipò le critiche di una simile scelta: «Dirà taluno: 'Oh! tu se' ancora l'uomo degli estratti! E perché non pensi tu a cose affatto tue?'. A tal domanda replico che quando si trovi chi dia a' leggitori belle e profittevoli idee, massime d'antichi autori, e queste belle e profittevoli idee si offrano col minor possibile giro di parole, mi sembra che non gitterassi mai l'olio, e l'opera, massime se la brevità non soffochi la grazia dello stile, o il movimento degli affetti», *L'uomo privato e pubblico: opuscoli tre*, Como, Carl'Antonio Ostinelli, [1804], p. 4. Le sue preferenze per gli autori anglosassoni andarono in particolare alle opere dialogiche d'argomento religioso, dove era sostenuta l'assurdità dell'ateismo e l'evidenza dell'esistenza di Dio, fra esse, *Il gentiluomo istruito* dell'irlandese Dorrrell, *L'indiano di buon senso* del conte di Chesterfield Philip Stanhope e articoli di Joseph Addison.

<sup>80</sup> Fu membro della *Società di incoraggiamento delle scienze e delle arti* (ASCo, *Carte sciolte*, cart. 949, fasc. 25) e anima del «Giornale dipartimentale», dove inviterà a collaborare anche Vincenzo Dandolo (in una lettera in data 4 ott. 1810 il prefetto lo ringraziava per il suo contributo, ASCo, ASC, *Famiglia Giovio*, cart. 69); A. MITA FERRARO, *Dal «Lariano» al «Giornale del Lario»*, cit., e EAD., *L'attività pubblicistica del 'varesino' Vincenzo Dandolo sul Lariano* (1810-1814), «R. Soc. stor. varesina», XXX (2013), pp. 103-17.

<sup>81</sup> Nel 1802 fu il prefetto del Lario, Roncalli, a esortare Giovio a scrivere su temi statistici chiamandolo poi a collaborare nel novembre dell'anno successivo sul *Prospetto del giornale italiano* di cui si sarebbe occupato Vincenzo Cuoco. Ancora nel settembre del 1804, per rispondere alla richiesta del ministro degli Affari interni, il nuovo prefetto chiese il suo aiuto, confidando nella sua perizia e confessando la sua pressoché totale ignoranza della situazione lariana, per stilare un «quadro generale delle manifatture più rimarchevoli» del dipartimento che doveva «essere distinto nelle diverse materie prime, che ne sono il soggetto, per esempio lana, seta, lino, canapa, ferro, legname». Gli fu chiesta inoltre una memoria intorno al liceo, ASCo, ASC, *Famiglia Giovio*, cart. 69. Il 15 ott. 1803 il prefetto dipartimentale del Lario, Giuseppe Casati, si congratulava con Giovio per le *Lettere Lariane* e per la dedica a lui offerta (ASCo, ASC, *Famiglia Giovio*, cart. 69). Il 16 marzo dell'anno successivo il prefetto ringrazia nuovamente per le *Lettere* e per le memorie del padre Damaso e lo informa di aver inviato una copia a Milano e di averne fatto consegnare un'altra al presi-

giudizio negativo sui Francesi, «lordura e fame», non smise, anche se sporadicamente, di arricchire il suo libro di epigrammi e infatti i n<sup>1</sup> 99-115 possono ricondursi ai primi anni del XIX secolo.

Il domestico sfogo epigrammatico, come detto, congeniale al suo temperamento di «Luca fa presto»,<sup>82</sup> lo portò a cimentarsi con successo in quelle che rimangono, da un punto di vista letterario e artistico, le sue opere migliori: mi riferisco alle XXXVII *Iscrizioni militari* e le XXXIII *Altre iscrizioni militari*, edite da Pasquale Ostinelli a Como nel 1802 e 1804. Le epigrafi gli furono commissionate dal generale Teulé per illustrare certi ritratti di uomini illustri,<sup>83</sup> in occasione dell'apertura del ricovero per i soldati veterani ed invalidi che aveva istituito a Milano presso San Celso. Interessanti per la tecnica di resa linguistica, mettono in luce anche una poetica già più volte esposta nelle opere precedenti. Mi riferisco alla convinzione di poter giungere a trasmettere un amore «verace, lungo, focoso profondo verso i grandi uomini», capace di rinnovare i valori morali e civili delle generazioni future rimanendo saldamente ispirati alla tradizione e in particolare a due delle tre corone, Petrarca e Dante. Anche negli epigrammi, espressione acre e satirica del malanimo politico, capace di alternare a voci del linguaggio nobile e raffinato quelle del linguaggio volgare e plebeo, torna 'naturale' il corredo di riferimenti al mondo classico con il quale Giovio si sente tanto familiare, quanto lontani gli appaiono invece i repubblicani, arroganti e rozzi come lo Zoilo del truce banchetto descritto da Marziale.<sup>84</sup>

Tale prospettiva giocata sulla tradizione, sulla cultura, sulla reli-

dente della Repubblica (*ibid.*). Su Casati si veda almeno L. ANTONELLI, *I prefetti dell'Italia napoleonica*, Bologna 1983, *ad ind.*

<sup>82</sup> F. GIOVIO, *Cenni*, cit., p. 33; ID., *Le XXXVII iscrizioni*, cit., p. 11, ma l'espressione ritorna in molte opere gioviane.

<sup>83</sup> È apprezzabile il tentativo di rinnovamento in un genere fino ad allora escluso dalla lingua italiana operato dall'autore e che si tradusse in alcune scelte di campo con le quali rinnovò il genere epigrammatico. Il suo contributo meriterebbe di essere posto a fianco di quello di Giordani, comunemente citato come fondatore della epigrafia italiana. Fra le soluzioni operate da Giovio abbiamo la sostituzione del dativo con il vocativo, per rendere un «qualche impeto poetico», e l'uso di parole tronche per «variar l'armonia». Giovio rivendica, attraverso la galleria dei ritratti, l'importanza di una libertà negata dalle scelte di Napoleone, F. GIOVIO, XXXIII *Altre iscrizioni militari*, cit., p. 4.

<sup>84</sup> Epigramma n° 2; MARZ., *Epig.* III 82.

gione, gli impedì di accettare il cambiamento voluto dallo Stato moderno avviato con una autentica – e per Como sconosciuta – subordinazione agli apparati dello Stato, che si concretizzò prima nell’istituzione dei prefetti (1802), nell’abolizione delle cariche elettive in coincidenza della costituzione del Regno d’Italia (1805) e infine nella statalizzazione dei comuni.<sup>85</sup> Tuttavia l’insieme di questi cambiamenti, poiché sancì di fatto il tramonto del peso politico dei ceti dirigenti locali, impedì a Giovio di riconoscere la profonda modernizzazione del paese e della sua città, che vide solo allora completate grandi opere per le quali lui stesso si era speso: il rinnovamento del sistema viario (fra tutte con la realizzazione della strada detta Napoleona), la sistemazione dei corsi d’acqua, l’innalzamento del livello della piazza del duomo, l’istituzione della Commissione di ornato, l’apertura del Liceo-ginnasio, della Biblioteca civica e del Teatro sociale. Fu la borghesia imprenditoriale, con il proprio peso economico e sociale, a minare irrimediabilmente lo spessore politico della visione municipalistica da un lato e dell’universalismo cattolico dall’altro, ai quali Giovio rimase, invece, saldamente ancorato.<sup>86</sup> Erano due mondi che parlavano un linguaggio troppo diverso: per l’aristocratico Giovio, Napoleone, responsabile del sovvertimento del suo mondo, che lo aveva costretto a vivere gli ultimi anni con lo sguardo nostalgico rivolto al passato, divenne e rimase, con l’incoronazione a re d’Italia, «Napoleon Medea» (n° 115).

<sup>85</sup> I. Pederzani, *Il dipartimento francese (1797) e la provincia austriaca (1815)*, in *Como e il suo territorio*, Milano 1995, pp. 41-71, qui p. 45.

<sup>86</sup> Il contrasto generazionale fu vissuto dal conte anche in seno alla sua stessa famiglia: i tre figli si arruolarono nell’esercito napoleonico e Benedetto, il maggiore, perse la vita in Prussia. Con gli altri due il rapporto fu sempre difficile, in particolare con Francesco. A titolo di esempio riporto una eloquente nota ms. inserita da Giovio nel *Giornale di conti* dell’ottobre del 1812: «egli [Francesco] con la condotta la più strana, per più mesi colle compagnie le più infelici, (...) tornò giovedì 1 ottobre. Ieri si assentò da casa. Con me non parlò mai. Gite strane, ubriachezza, compagni infelici, scritti pazzi e di suicidio (...) lanciò contro la *merdosa presunzione* di sapere e molte altre frecciate al suo Padre alla Religione, mostrando la misera alienazione del suo spirito», ASCo, *Famiglia Giovio*, 104. Ringrazio la dott.ssa Nosedà per la segnalazione.

## APPENDICE

## EPIGRAMMI POLITICI

## Libro secondo

*Nota.*

Gli epigrammi gioviani sono conservati in due fascicoli, legati ad altro materiale manoscritto di argomento politico, nel primo dei sette volumi nei quali l'autore riunì i suoi scritti inediti.<sup>1</sup> La produzione epigrammatica è suddivisa in due libri: il primo di argomento vario (cc. 1-15), il successivo di argomento politico (cc. 17-29: le cc. 16, 26-29 sono bianche con due carte n.n., inserite fra la 26 e la 27<sup>2</sup>). Dei duecentosei epigrammi di argomento vario, novanta furono pubblicati a Como nel 1803 da Pasquale Ostinelli con il titolo *Epigrammi* insieme all'*Almanacco* di quell'anno<sup>3</sup> e otto sono stati nuo-

<sup>1</sup> Giovio riunì le sue opere manoscritte in sette volumi: lo dichiara il figlio Francesco in un «indice degli scritti inediti di mio padre». Il primo, *Poesie inedite*, è conservato nella Biblioteca ambrosiana, segnato Y 212 sup., dove Giovio dichiara di aver fatto rilegare quel suo *zibaldone* nel 1812 «perché chi verrà» ne scelga ciò che gli sembri degno di pubblicazione (c. 74); altri tre sono invece in BCCo, *Fondo Brera*, 19/I-III e riuniscono testi politici, traduzioni, epigrammi e pensieri. Gli altri ms. al momento risultano dispersi.

<sup>2</sup> Nella seconda carta, mutila, l'autore annota alcune correzioni, forse pensate per l'editore. Quando è stato possibile identificare gli epigrammi indicati nella carta con numero romano, la variante è stata segnalata in nota; il distico con cui si chiude l'edizione è quanto resta di un epigramma, indicato con il n° LXXXIV, non conservato nel ms., dove l'autore segnala una variante o un'aggiunta.

<sup>3</sup> È esplicitamente dichiarato nella *avvertenza allo stampatore* riportata nel 19/I che contiene tutti gli epigrammi, c. 1r. In un primo momento, come risulta da una nota a c. 15v, Ostinelli aveva chiesto a Giovio settantadue epigrammi e sei pensieri, per un totale di «paginette al più 24» da stampare con l'*Almanacco* del 1803. Per l'autore, secondo gli accordi, sarebbero state *tirate a parte* ventiquattro copie. Il titolo suggerito era *Gli Epigrammi* di Poliante Lariano, seguito dal verso di Marziale «sunt et mediocria quaedam». A stampa il titolo perde l'articolo ma rimane seguito dal mutilo verso di Marziale, *Epig.* I 16 1, e, nella

vamente pubblicati a Torino nel 2001 da Einaudi nell'antologia *Epigrammi italiani* curata da Gino Ruozi.<sup>4</sup> Nell'edizione a stampa ottocentesca<sup>5</sup> compaiono anche ventuno dei centoventi epigrammi politici<sup>6</sup> che nel testo sono segnalati con un asterisco. Il puntuale raffronto fra l'edizione a stampa e ms. evidenzia, per la gran parte, un intervento minimo dell'autore legato a varianti espressive. Le eccezioni sono tre: la prima riguarda l'epigramma n° 25 in cui l'edito: «Chi son costor, che d'ogni parte inondano»<sup>7</sup> e presenta due redazioni ms., «Chi son costor che tutt'Italia inondano» e «Chi son costor che tutt'Insubria inondano»;<sup>8</sup> la seconda riguarda il n° 27 in cui l'edito: «Colorir può certe colpe»<sup>9</sup> presenta nel ms. la variante «Colorir le vostre colpe», infine l'epigramma n° 81 assente nel testo ms.<sup>10</sup>

Di trentanove epigrammi<sup>11</sup> si conservano anche due o tre lezioni, indicate, quando vi sono varianti, con A<sub>1</sub> (la prima versione, cc. 17-19 dove gli epigrammi seguono la numerazione romana I-LXIII),<sup>12</sup> A<sub>2</sub> (la seconda versione, cc. 20, 21 anch'essi con numerazione in carattere romano I-XL, solo fino al n° XIII coincidente con A<sub>1</sub>), A<sub>3</sub> (la terza, cc. 22-25 dove gli epigrammi mancano di numerazione a eccezione del primo numerato con numero romano C, qui n° 6); dei rimanenti la versione è univoca; tre gli epigrammi irrecuperabili

prima pagina n.n., una breve premessa è preceduta dal nome: *Giambattista Gio-  
vio al lettore*. La stampa nella quarta di copertina ha un'immagine che ripro-  
duce una situazione domestica dal titolo *Le Bon Mari*.

<sup>4</sup> *Epigrammi italiani: da Machiavelli e Ariosto a Montale e Pasolini*, a c. di G. RUOZZI Torino 2001, pp. 145, 146. La scelta antologica non comprende epigrammi politici.

<sup>5</sup> Dell'edizione Ostinelli sembrano sopravvivere solo due copie, una della BCCo, segnata GH 321/I, l'altra dell'Archiginnasio di Bologna, segnata: «Sorbelli D. 00 00017 op. 10».

<sup>6</sup> Sono i n° 4, 6, 9, 10, 12, 13, 15, 25, 27, 62, 69, 84, 87-90, 92, 93, 95, 98 che corrispondono agli editi n° LXXIII-XCIII, pp. 23-30.

<sup>7</sup> Epigramma n° LXXXIII, p. 26.

<sup>8</sup> Rispettivamente A<sub>2</sub> e A<sub>1</sub>, per le due redazioni ms. si veda il paragrafo seguente.

<sup>9</sup> Epigramma n° LXXXI, pp. 25, 26, il verso in oggetto è a p. 25.

<sup>10</sup> È il n° LXXXV, p. 26. Nella presente edizione l'epigramma è riportato al n° 81 e precede l'epigramma ms. che ha l'ultimo verso identico.

<sup>11</sup> Si tratta dei n° 1, 6-13, 15-22, 24-38, 44-47, 50, 52, 62.

<sup>12</sup> Sulla numerazione l'autore è intervenuto più volte: dopo aver cassato cinque epigrammi, c. 19.

per una carta incollata sopra a c. 19v; infine nell'epigramma 112, alcune parole illeggibili sono indicate con tre asterischi fra parentesi quadre. L'autore provvide, infatti, a copiare in A<sub>2</sub> una parte dei suoi versi in bella copia, forse pensando a una stampa successiva o a un riordino della sua produzione. Fra le versioni vi sono minime varianti nella punteggiatura e nel numero irrilevanti e pertanto trascurate. Dall'epigramma n° 55 la numerazione è stata integrata. Risultando chiara la volontà dell'autore e minimo lo scarto fra le versioni adiafore, si è valutato superfluo un apparato al testo. In nota, tuttavia, sono state riportate le varianti d'autore scegliendo nel testo, la versione copiata a pulito A<sub>2</sub> e A<sub>3</sub> per gli epigrammi presenti solo in quella versione per i quali, come detto, la numerazione è stata inserita (va da sé che dove presente è stata riportata l'edizione definitiva a stampa). Fanno eccezione l'epigramma 19, di cui si hanno tre versioni autonome sullo stesso soggetto in A<sub>2</sub> e l'epigramma 44a presente in A<sub>2</sub> e 44b in A<sub>3</sub>. Poiché nel primo caso il ms. mantiene lo stesso numero, in assenza di indicazioni dell'autore, abbiamo deciso di riportarle integralmente distinguendole con 'a', 'b' e 'c'.

Giovio corredò alcuni epigrammi di sporadiche osservazioni esplicative, già presenti nella stampa e qui riportate in corsivo in nota. Solo alcuni epigrammi hanno l'intitolazione che qui, seguendo la stampa, si mantiene in corsivo. La numerazione più completa è quella di A<sub>1</sub> che qui si è seguita sostituendo la numerazione romana con quella araba.

Nella trascrizione dei testi non si è voluto normalizzare l'uso delle maiuscole né della punteggiatura, scegliendo di procedere conservativamente. Alcune maiuscole, infatti, sulle quali l'autore è intervenuto in A<sub>2</sub>, passando dalla minuscola alla maiuscola, giudichiamo possano esprimere la volontà esplicita di *personificare*, dietro il nome maiuscolo, i suoi detrattori e/o lo stesso Napoleone. Si è conservata la punteggiatura dell'originale rinunciando invece alle maiuscole a inizio verso, preferendo l'ortografia corrente e si sono eliminati gli accenti sui monosillabi presenti nel testo originario, segni di una intenzione ritmico-espressiva ma non corrispondenti agli usi tipografici attuali.

I

*Partendo da Milano dopo l'ingresso de' Francesi accaduto il 14 maggio del 1796*

Vidi pubblico messo il feral giorno!  
 Addio città di fango e di rombazzo,  
 Addio, men fuggo, e certo a te non torno  
 Se non ateo, o ladron, ribelle o pazzo.

2

A Costei *vergine intatta*<sup>13</sup>  
 pace o Zoilo mai non lascia.  
 Godi sì, la festa è fatta,  
 avrai presto una bagascia.

3

Esci pur dalla tua tana  
 scrivi ciancia ronza sclama.  
 Tu d'Erostrato hai la fama,  
 noi del tempio di Diana.

4\*

Cadrem, cadrem, ma non vedraici inulti,  
 che il comun plauso n'accompagna e il pianto.  
 Rida Barbarie, il Ladroneccio esulti,  
 e la Fraude il coltel tragga dal manto.

5

Non ti dico o mio censore  
 di cangiare il mal'umore,  
 non prescrivo, ch'abbi sale,  
 ch'abbi un poco di morale.  
 L'impossibil non si chiede,

<sup>13</sup> «Così in un foglio rivoluzionario appellavasi la Municipalità di Como formata dagli individui impiegati dall'antico governo. I seguenti epigrammi, fino al XII alludono ad altri fogli rabbiosi degli 'Amanti della libertà', del 'termometro impolitico', [cassato: 'politico'] da' quali fu sovente onorato l'autore».

ma creanza e buona fede.

6\*

Vuoi saper, qual secolo viene?  
Dabben uomo è l'uom dabbene.

7

Tu di calunnie o rea lingua sleale  
anneri opprimi anco i miglior di Como.  
Prego, che dieti il ciel non altro male,  
che per mezz'ora il cor d'un onestuomo.

8

O gentil Censor mio bello  
tu vuoi dunque ogni ordinario  
sotto anonimo mantello  
far l'impiego del sicario?  
Siegui pur, così si sfogano  
i buon cor gl'ingegni veri,  
ma scoperti pel mar vagano  
i fratelli tuoi d'Algeri.

9\*

Papa e Canonici Sinodici  
tu strapazzi, ed anche Cristo.  
Ne' tuoi fogli periodici  
Deh mi fa malvagio e tristo!

10\*

Se le laudi d'uom lodato  
piacean tanto a Cicerone,  
ben mi piace con ragione,  
se tu m'hai vituperato.

11

Scender ami alla tenzone,  
e ti credi un Patagone,  
ma gran prova poi mi sei,

che vi sieno anco i Pigmei.

12\*

Pettoruto con orgoglio  
metti fuor la voce roca.  
Ma non salva un Campidoglio  
ogni picciol grido d'oca.

13\*

Are tu merti affè!  
Grata la Patria un dì te le darà.  
La saggia antichità  
pur' alla Febbre ed al Terror le diè.

14

La licenza della stampa  
ha il furor della gallica sentenza  
siegui pur, calunnia avvampa  
col favor della gallica licenza.

15\*

Nel libro tuo, per cui s'è tronfio vai,  
di commercio, di popolo si tratta.  
Sorgi novel Sully! qual titol n'hai?  
Il titol di politica mignatta.

16

Della nostra libertà  
vuoi sapere il simbol vero?  
Una statua di sasso  
nella piazza s'alzerà.<sup>14</sup>  
Deve aver gli occhi d'Omero  
e l'orecchie abbia di Crasso,<sup>15</sup>

<sup>14</sup> A1: «s'ergerà», c.17v.

<sup>15</sup> «Cicerone scrisse: 'surdaster erat Marcus Crassus'». A2 «Tutti sanno che Omero era orbo. Arpocrate era il dio del silenzio. Di Crasso scrisse Cicero-

poi col dito imposto tocca  
qual Arpocrate la bocca.

17  
Odesi ognor diverbio,  
se liberi saremo, o schiavi eterni.<sup>16</sup>  
Ma diverrà proverbio  
la lealtà de' gran campion moderni.<sup>17</sup>

18  
*Libertade ed Eguaglianza  
e Salute e Fratellanza*

Quattro son vocabol nuovi.  
Oh te lieto se li pruovi!  
Ciò vuol dir per quattro scaltri  
tutto il tuo spettare ad altri.

19a *Per la lettera all'astronomo Oriani*<sup>18</sup>

Tu rio folgore di guerra  
nella nostra Ausonia terra  
scrivi i fogli ai sapienti!  
Ah deh! quanto con ragione  
della cetra di Nerone  
si ricordan'or le genti!

19b<sup>19</sup>  
Tu rio folgore di Marte  
Corsicano Bonaparte  
scorri fogli ai sapienti!  
Ahi deh quanto con ragione

ne 'surdaster erat M. Crassus', c. 20v.

<sup>16</sup> A1: «se fia libero o schiavo il Milanese», c. 17v.

<sup>17</sup> A1: «la lealtà dell'Annibàl Francese», c. 17v.

<sup>18</sup> Titolo presente solo in A1, c. 17v.

<sup>19</sup> Solo in A1, c. 17v.

della cetra di Nerone  
si ricordano le genti!

19c<sup>20</sup>

Tu folgore di guerra  
scrivi fogli ai sapienti  
nella nostra Ausonia terra!  
Ah deh quanto con ragione  
si ricordan'or le genti  
della cetra di Nerone.

20

Ne' tuoi folli manifesti  
Lo stil' usi scritturale.  
Fralle tue sì varie pesti  
quest'è forse il minor male.  
Pur chi udir può stil divino  
nella bocca di Mandrino?

21

Di libertade Italica  
vuoi, che già l'ora suoni!  
Ma questo suon mi valica  
fra ceppi e fra cannoni.

22

Parli d'Angel<sup>21</sup> sterminante  
collo stil di nuovo conio,  
ma mi dai poi prove tante,  
che conosci il sol Demonio.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Variante in A<sub>3</sub>, c. 22r.

<sup>21</sup> A<sub>1</sub>: «angel», c. 17v.

<sup>22</sup> A<sub>1</sub>: «demonio», c. 17v; A<sub>3</sub>: «demonio», c. 22r.

23

Il tuo volto a crin pioventi  
 sulla Pianta Mantovana  
 ancor vendesi alle genti  
 della piaggia Ambrosiana?  
 Vi stai ben: così per ore  
 a compir la sua vergona  
 un malvagio fruttatore  
 vien legato a un pal di gogna.

24

Tempo già fu, che della rea<sup>23</sup> menzogna  
 padre ed autor credettesi il Demonio.<sup>24</sup>  
 Ora tolsero a lui tanta vergogna  
 i manifesti tuoi di novel conio.

25\*

Chi son costor, che d'ogni parte inondano,<sup>25</sup>  
 né di turbante il capo lor circondano?  
 Turchi, no, son Cattolici per certo,  
 come... Elvezio, Volterre, ed Alemberto.

26

E perché mai costor fabbri di mali,  
 ch'oggi l'Itale vite e l'or divorano,  
 tanti pur mediconzoli e legali  
 con dignità con vaghe stole<sup>26</sup> onorano?  
 Ah se ben miri il fin delle persone,  
 sono tutti d'egual professione.

<sup>23</sup> A1: «ria», c. 18r.

<sup>24</sup> A1: «demonio», c. 18r.

<sup>25</sup> A1 e A2: «che tutt'Italia inondano», cc. 18r, 21r; A3: «che tutt' Insubria inondano», c. 22r.

<sup>26</sup> A1: cassato «Municipali» e *sup.*: «con vaghe stole», c. 18r.

27\*

Colorir può certe colpe<sup>27</sup>  
 solo un doppio paragone.  
 Qual la pelle della Volpe  
 e l'artiglio del leone.

28

La *Sifillide* cantata  
 dal divino Fracastoro  
 tutt'Italia ha lacerata.  
 Ma i nipoti di coloro  
 recan'ora al mio paese<sup>28</sup>  
 un peggior male francese.

29

Ancor nel tuo giornale  
 luogo mi dai cortese,  
 eppur Municipale  
 non son da più d'un mese.  
 Perché con tanto suono  
 mi fai correre in lista,  
 me, che per nulla sono,  
 nemmeno... giornalista!<sup>29</sup>

30

Sempre avete alle mani,  
 gli esempi dei<sup>30</sup> Romani.  
 Ah! meglio vi sono noti  
 Vandali e Visigoti!

31

Siete amabili davvero,

<sup>27</sup> A1 e A2: «colorir le vostre colpe», cc.18r, 21r.

<sup>28</sup> A1: «recano ora», c. 18r.

<sup>29</sup> A1: «Giornalista», c. 18r.

<sup>30</sup> A1: «de' Romani», c. 18r.

ci recate libertà.  
 Ogni culto falso o vero  
 sotto voi sicuro sta.  
 È vostro unico pensiero  
 salvar le proprietà.  
 Un parlar così sincero,  
 come l'Eco, ha realtà.

32  
 Voi di sangue ognor grondanti,  
 voi, ch'avete un cor di rupe,  
 vi vantate pari ai *Bruti*?  
 Ma quai son? forse gli erranti  
 nelle selve orride e cupe?  
 Foste almen, come quei, muti!

33  
 Ah per Dio, che il ciel ti danni  
 o masnade menzognera  
 ad aver la lingua mozza!  
 Dici far guerra ai tiranni,  
 ma la fai molto più fiera  
 ai cavalli di carrozza.

34  
 Per acquistar prudenza  
 fu necessaria già  
 la lunga esperienza  
 della canuta età.  
 Ma gli ospiti cortesi,<sup>31</sup>  
 che trovom'ora<sup>32</sup> al fianco,  
 m'han fatto in quattro mesi  
 ben più, che Nestor, bianco.

<sup>31</sup> A1: cassato «francesi» e *sup.*: «cortesi», c. 18r.

<sup>32</sup> A1: «trovomi ora», c. 18r.

35  
 Volea pace e gli antich'agi,<sup>33</sup>  
 ogni speme in me s'ammorza!  
 L'eroe magno infra i disagi,<sup>34</sup>  
 mi vuol libero per forza.

36  
 Perché meco si t'adiri?  
 Qual è mai la colpa mia?  
 Io non nego di lodarte<sup>35</sup>  
 ma ne verghino le carte<sup>36</sup>  
 sol quei, che lodan Busiri,<sup>37</sup>  
 que', che lodan la Moria.<sup>38</sup>

37  
 Oh del secolo Eroe straordinario<sup>39</sup>  
 degno d'immortal carne epico lirico,  
 che non nacque a tuoi dì<sup>40</sup> Messer Rorario  
 Egli fatto t'avria bel<sup>41</sup> panegirico.

<sup>33</sup> A1: «antichi agi», c.18v.

<sup>34</sup> A1: «Bonaparte infra i disagi», 18v.

<sup>35</sup> A1: «Io non nego gli elogi a Bonaparte», 18v.

<sup>36</sup> A1: «ma vuo' sol, che ne verghino le carte», 18v.

<sup>37</sup> A1: «que' che lodar Busiri», c. 18v; A2: dopo *Busiri* l'autore pone il rimando alla nota con un asterisco ma la nota esplicativa (qui riportata alla successiva) non è trascritta, c. 21v.

<sup>38</sup> A1: «e la commun Moria», c. 18v. A1: «Il tiranno Busitide, Moria voce greconica o grecantica che significa follia. È noto l'elogio della Moria di Erasmo».

<sup>39</sup> A1: «O Bonaparte eroe straordinario», c. 18v.

<sup>40</sup> «Rorario da Pordenone scrisse un trattato, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*. Scrisse pure un'apologia dei sorci e fu detto l'avvocato delle bestie».

<sup>41</sup> A1: «bel», seguito dal rimando alla nota, c. 18v.

38

Aristoboli<sup>42</sup> novelli<sup>43</sup>  
 via correte in buon drappello<sup>44</sup>  
 con i vostri scartabelli  
 a lodar l'Eroe novello.<sup>45</sup>  
 D'Alessandro assai maggiore  
 ei perdona al piaggiatore.

39

Magno<sup>46</sup> Napoleon co' versi miei  
 un malvagio dipingere vorrei.  
 Tu, cui pone una turba fra gli eroi,  
 prestami i color veri, ah ben tu il puoi!

40

Oh che strana fantasia!  
 Qual nuov'opra or imprendete?  
 Perché aprir qui beccaria?  
 Sotto Mantova<sup>47</sup> l'avete.

41

D'uguagliarti, o Generale,  
 No! niuno abbia baldanza.  
 Tu fra noi rendi immortale  
 il servaggio e l'ignoranza.  
 Ed hai tanta abilità  
 di politica magia,  
 che l'un sembra libertà,  
 l'altra par filosofia.

<sup>42</sup> A1: «Aristobolo, autore d'una sfacciata adulazione d'Alessandro rischiò d'esser gittata nell'Idaspe da quel re».

<sup>43</sup> A2: dopo «novelli», l'autore pone il rimando con due asterischi ma la nota non è trascritta, c. 21v.

<sup>44</sup> A1: «via correte d'ogni parte», c. 18v.

<sup>45</sup> A1: «a lodare il Bonaparte», c. 18v.

<sup>46</sup> A1: «Napoleone nome di battesimo del Bonaparte», c. 18v.

<sup>47</sup> A1: fra i due versi, sopra «Mantova»: «Verso l'Adige», c. 18v.

42

*Per le nomine degli amministratori municipali fatte da Bonaparte*

Ah! tu credi onnipotenti  
le tue lettere patenti!  
Danno forse ai tuoi clienti  
queste ancor lumi e talenti?

43

Oh l'invincibil forza  
dell'alma verità!  
Questa or a dir ti sforza,  
che ti scordassi i buoni<sup>48</sup>  
e che le dignità  
donasti a' tuoi bricconi.

44<sup>49</sup>

Oh quai delirj han nome  
oggi fra noi di leggi!  
Tu ne stupisci? eh come?  
Non sai, chi sta sui seggi?

45

Tu l'hai contro al mio cognome,  
non son volgo,<sup>50</sup> è colpa, il so!  
Ma te come appellerò,  
che un nome hai<sup>51</sup> pur senza nome?

46

Quella stolido burbanza  
quella fetida increanza,  
sono i modi,

<sup>48</sup> Manifesto del 12 nov. 1797.

<sup>49</sup> Varianti presenti solo in A<sub>1</sub>, c. 18v e in A<sub>3</sub>, c. 22v.

<sup>50</sup> A<sub>3</sub>: «nobil sono», c. 22v.

<sup>51</sup> A<sub>3</sub>: «nom'hai», c. 22v.

di cui godi  
senza sudditi sultano,  
eppur sei Repubblicano!

47

*Per una Municipalità*

Degnamente congregata  
dalla fame e dal delitto  
dici d'essere<sup>52</sup> *installata*  
con quel tuo primiero editto.  
Ad oppormi io già non vaglio,  
quel vocabolo non falla.  
Dove mughio s'ode, o raglio,  
certamente ivi è la stalla.

48

Ragazzaglia mentecatta  
Deh! che stolidi insolenza!  
Del ben pubblico si tratta,  
e tu vuoi la<sup>53</sup> confidenza?  
Mentecatta ragazzaglia  
sì l'avrai, l'avrai con lode,  
quando il lupo ad esser vaglia  
delle pecore custode.

49

Giunta pur, giunta vi sei<sup>54</sup>  
gioventù mia Democratica!<sup>55</sup>  
Godi pur, de' pari miei<sup>56</sup>  
sul sedil posa la natica.  
Ma il Ben Pubblico d'un tisico

<sup>52</sup> Termine usato in un avviso del 1796.

<sup>53</sup> Desiderio manifestato in esso (evidentemente nell'avviso sopra citato).

<sup>54</sup> A<sub>3</sub>: «Per decreto degli dei», c.n.n.

<sup>55</sup> A<sub>3</sub>: «democratica», c.n.n.

<sup>56</sup> A<sub>3</sub>: «giunta pur giunta ci sei», c.n.n.

or soggiace al reo destino,  
e la patria corre risico  
di morir per San Martino.<sup>57</sup>

50  
Nel novel vocabolario,  
uomo colto è l'Ottentotto,  
e significa sicario,  
quando dici *patriotto*.

51  
Ah per Dio siete Romani  
nel furor della battaglia,  
ma di que' in cui le mani  
menò Cesare in Marsaglia.

52  
La rabbia demagoga  
solennissimo campione  
dove l'estro or ti trascina?  
Ventilar credi la toga  
quasi un nuovo Cicerone,  
e sei scimia a Catilina!

53  
Vommene o cittadini  
per gallico decreto  
e il degno Sorbovini  
entra nel vostro ceto.  
Ma che datevi sosta,  
è una novella imposta.

54  
Tu vorresti pur col pungere  
ottener qualche risposta.

<sup>57</sup> Era stata eretta tre soli giorni prima.

Non l'avrai. Sappi che il giungere  
alla gloria un po' più costa.

55<sup>58</sup>

Villania pur fammi e strazio,  
il tuo cor mi maledice.  
Caro Clodio io ti ringrazio  
perché ognun mi benedice!

56

Paladin del calamajo  
non cassar dall'intrapresa.  
Quel tuo stil non passa il sajo,  
ed io dormo alla distesa.

57

Col favor delle parole  
nell'età Peripatetica  
dominava l'ignoranza.  
Ora con due voci sole  
tutt'Europa è fatta eretica.<sup>59</sup>

58

Non è ver, che l'oro amiate,  
qual rapite ora alle genti.  
Sol amate un po' la boria.  
Però tanto lo sprecate  
con solenne soffra gloria  
comperando... i tradimenti.

<sup>58</sup> L'epigramma, in un primo momento cassato, fu successivamente (lo comprendiamo dalla numerazione su cui l'autore interviene) ritenuto *buono* come si legge in margine al secondo verso, sulla sinistra. Noi abbiamo mantenuto la numerazione progressiva che da questo epigramma non corrisponde più ad A<sub>1</sub>, c. 19r.

<sup>59</sup> Seguono tre epigrammi cassati e non leggibili intitolati *Libertade ed Uguaglianza*.

59

Ai vesilli inseparabile  
 voi legaste la vittoria.  
 Non è più la sorte instabile.  
 Però, quando ancor fuggite  
 più che pecore smarrite,  
 come dietro a voi la gloria.

60

La tua spada, la tua penna  
 dell'Ausonia in ogni parte<sup>60</sup>  
 troppo chiaro a tutti accenna  
 invincibil Bonaparte,<sup>61</sup>  
 che se scrivi, o se combatti,  
 tu se' il Principe... dei matti.

61

O Lombarda e Transpadana  
 Cisalpina e Transalpina  
 la Repubblica balzana  
 tira tutti alla rovina.  
 Taci almeno per pietà!  
 Perché tanti dar vuoi tu  
 nomi a finta libertà  
 a crudele schiavitù?

62

Voi sol de' Re nimici,  
 a de' popoli amici  
 scendete a guerreggiar.  
 Pur per menar le mani  
 i popoli sovrani  
 vi piacque dichiarar.  
 E in tutte le magioni

<sup>60</sup> A<sub>3</sub>: «in ogni Italo cantone», c.n.n.

<sup>61</sup> A<sub>3</sub>: «invincibile campione», c.n.n.

corone avete e troni  
da vincere e spogliar.

63\*

Gloria tu fosti il sogno,  
che mi sedusse ognor!  
Ahi quanto or men vergogno!  
Tu... l'ottenesti ancor!<sup>62</sup>

64

Si sei famoso in terra  
sei folgore di guerra,  
legislator, politico  
più d'Anacardi scitico.  
Solon non monta un frullo,  
è in faccia a te un fanciullo,  
tutto sei tu, direi,  
tutto... se probo sei.

65

Con que' triplici pennacchi  
Tra i pavon tu ti supponi.  
Stavvi pur che al par tu gracchi  
de' più garrulì pavoni.

66a

O nazione strana!  
Altri ti dice pazza,  
ti dice disumana,  
io ti dirò ragazza.

66b

Fanno ridere millanta  
un Caton di diciott'anni

<sup>62</sup> A1: «l'ha Bonaparte ancor!», c. 19v.

un Narciso di sessanta!  
Ma tu giù su questi scanni.

67<sup>63</sup>  
La nuova libertà  
di tutti infiamma i voti.  
Ma la felicità  
serbata è pei nipoti.

68  
O filosofo immortale,  
che l'hai contro all'Evangelo,  
abbi almen di noi pietà!  
Il secondo originale  
mio peccato invan ti celo,  
Ahi! Son reo di nobiltà!

69<sup>\*</sup>  
Ah! quel posto, in cui siedi ora,  
curvo ognun di noi l'adora.  
Stavvi forte,  
che la sorte  
vuol provar perfino ai sciocchi,  
che può! Tutto e ch'è senz'occhi.

70  
Perdona o Dio Signore,  
è ver, fec'io pur male!  
Ma non legislatore,  
non fui municipale.

71  
Ogni dì proclami ascolti  
lungi larghi densi molti.  
Dove prende tanta carta

<sup>63</sup> Gli epigrammi che seguono sono presenti solo in A<sub>3</sub>, cc. 22-25.

la novella nostra Sparta?  
Ah ciò nulla alfine t'impacci.  
La Repubblica è di stracci.

72

Nuda il petto e il ginocchio  
la prostituta infame  
oggi trionfa in cocchio.  
Andate a piedi o dame.

73

Qual ministro in quella sedia  
statti pure, ognun ti nomini,  
e non abbine vergogna.  
Personaggio di commedia  
esser puoi fra *galantuomini*  
del buon *duca di Borgogna*.

74

Radi pur tonda la chioma  
fatti orror delle persone,  
sfoga pur la rabbia pazza  
contro ognun, che virtud'ha.  
Così Clodio orror di Roma  
la magion di Cicerone  
volse in tempio volse in piazza  
alla Diva Libertà.

75

Dopo tant'anni e tanti  
d'un incolpevol tratto  
eccomi in questi istanti  
anzi il giudice tratto!  
Io debitor? non temo,  
Ah la mia causa è certa!  
Uom da dannarsi al remo  
sto contro il Filiberta.

76  
 Sì nol niego, hai tu già nome  
 Patriota Forabotte,  
 sei già chiaro quasi... come  
 l'immortale Don Chisciotte.

77  
 Contro colui, che di me parla infame  
 deh cessa amico alfine, né più borbotta.  
 Non m'odia ei no, né d'addentarmi ha fame  
 d'una l'ha sol municipal pagnotta.

78  
 E dubitar potete  
 d'un'anima immortale?  
 Invan di lei tal sete  
 avremmo naturale?  
 Ma dei volumi più<sup>64</sup>  
 or men convince Dio.  
 Ecco trionfi<sup>65</sup> tu,  
 e muore in carcer<sup>66</sup> Pio.<sup>67</sup>

79  
 Io, che del ver mi glorio,  
 vel dissi, e ve l'ho detto,  
 non dite *Direttorio*,  
 ma dite ognor *Diretto*.

80  
 Ah si goda il bel destino,  
 brilli ognun brilli di gioia,  
 questo è sì governo vero.

<sup>64</sup> A<sub>3</sub>: «Ben dei volumi più», c.n.n.

<sup>65</sup> «La felicità de' malvagi, i travagli de' buoni in questa vita furono sempre un argomento della futura».

<sup>66</sup> Cassato: «E si conculca», c. 23r.

<sup>67</sup> A<sub>3</sub>: «e s'avvilisce Pio», c.n.n.

Fin l'Ebreo v'è cittadino,  
fin lo sgherro, fin il boja,  
solo... Cristo è forestiero.

81<sup>\*68</sup>

Del sapere politico in te l'arca  
venero ah si pe' detti tuoi non sordo!  
perdon, se in bando spinti insiem ricordo  
Dante, Aristide, Ciceron, Petrarca.

82

Loda il governo ognor d'una Repubblica  
o de' Sofi novelli patriarca,  
Lodal, ma spinti in bando ognor tu pubblica  
Dante, Aristide, Ciceron, Petrarca.

83

Ah mio caro, ah tu sorridi,  
perch'il tuo volto è scolpito.  
Ma non sai, che mostri a dito  
Damiens, Mandrino io vidi?

84

O garzon di sì bel nome  
Ti stan ben quelle tue chiome,  
e il pendente sciabbolon!  
Corri, vola. Bonaparte  
or ti vuol di gloria a parte  
nell'eletto suo squadron.  
Ma ché?... Tu pallido e chiotto  
tu terribil patriotto  
ti ritiri in un canton?  
Come? l'ombra del periglio  
Sa cangiare in un coniglio

<sup>68</sup> Versione a stampa, n° LXXXV, p. 26. L'epigramma è assente nel ms. Identico l'ultimo verso nell'epigramma successivo.

l'arditissimo leon?

85\*

*Per un giovinetto*<sup>69</sup>

Sì, ti cedo anche io la mano,  
ben ti stà quel fier sussiego.  
O Garzon Republicano.  
Sì molt'hai, non te lo niego,  
del Carattere Romano,  
come... Clodio, over Cetego.

86

Moriam, moriam. Contaminati ho i guardi,  
un Temisone un Lena  
sulla sella curul sdraian la schiena.  
Dunque a morir che tardi?

87

Democratone ascolta,  
tutti stupian su te.  
Ah tu volevi molta  
turba scannan con me!<sup>70</sup>  
Nel buon voler ti predico,  
sarai pago alfin tu.  
Siegui a cianciar da medico,  
ne ammazzerai di più.

88\*

*Dialogo tra un infermo,*<sup>71</sup> *e un medico*

I. Ahi che veglia tormentosa

<sup>69</sup> A<sub>3</sub>: senza titolo, c. 23v. Il titolo è presente nella stampa, n° LXXXVI, p. 27.

<sup>70</sup> A<sub>3</sub>: «turba sgozzar con me», c.n.n.

<sup>71</sup> A<sub>3</sub>: «Infermo», c. 23v.

mi sfinisce<sup>72</sup> da più dì!  
 M. Vanne al circolo,<sup>73</sup> e riposa  
 dorme ognun, ch'il<sup>74</sup> Bavio udì.

89

*Dialogo fra un rappresentante ed un poeta*

R. Cedi, confessa, il bel nostro governo  
 sol pe' sciocchi non puote esser pregiabile.  
 P. Rispondo al tuo caro assioma eterno,  
 ch'il numer degli sciocchi è innumerabile.

90\*

O Politico mio bello  
 quel tuo libro, con cui vuoi  
 minorar l'imposta a noi,  
 l'ho tutt'ora io sotto chiave.  
 Ah sarebbe il legger quello  
 un'imposta ben più grave!

91\*

Il velen della tua lingua  
 stilla pur nel tuo giornale.  
 Ogni autunno avvien, ch'estingua  
 le più garrule cicale.

92

No! Taccia pure il critico,  
 che a vellicarti vien.  
 No! Tu se' buon politico,  
 tu sai coprirti ben.  
 Merti su tutti il pomo,  
 se copri un onestuomo.

<sup>72</sup> A<sub>3</sub>: cassato «tormenta» e *sup.* «sfinisce», c. 23v.

<sup>73</sup> A<sub>3</sub>: «Circolo», c. 23v.

<sup>74</sup> A<sub>3</sub>: «che il», c. 23v.

93\*

Hai ragione, amico, il so,  
 via t'aggiusta, e torna in porto.  
 Ora l'uom litigar può  
 solamente quand'ha... torto.

94\*

Sì,<sup>75</sup> fosca è la mente mia!  
 Non vuò farne apologia.  
 Pur<sup>76</sup> gran prova ho di virtù,  
 vuoi saperla?... m'odii tu.<sup>77</sup>

95

No', non mi dir che il Bonaparte invitto  
 degno d'aver l'alloro in fra gli eroi  
 debelli i *Mallalucchi* nell'Egitto.  
 Non sai, che costor tutti or stan fra noi?

96\*

Anche tu vesti uniforme,  
 e capegli hai tu pioventi.  
 anche tu sciabbola enorme  
 dietro ai piè strisciar ti senti.  
 Anche tu bestemmi i Re...,  
 ma ti giuro per Apollo,  
 che un Macedone non è  
 ognun poi, che ha torto il collo.<sup>78</sup>

97

O Filantropo del secolo  
 di Ben Pubblico ognor parli.

<sup>75</sup> A<sub>3</sub>: «Ah fosca», c. 24r.

<sup>76</sup> A<sub>3</sub>: «può», c. 24r.

<sup>77</sup> A<sub>3</sub>: mancano i puntini di sospensione, c. 24r.

<sup>78</sup> «Alessandro Magno avea il difetto di portar torto il collo, e però tutti i cortigiani voleano il mezzo del collo torto». A<sub>3</sub>: «la grazia avere del collo torto», c. 24r. La nota è presente solo nella stampa, n° XCIII, p. 20.

Tel confesso io mi trasecolo,  
che tu il dente hai pur dei tarli.

98

Fra' proverbi, che corrono, v'è quello,  
che s'ecceiti la fame ancor mangiando,  
se alcun l'impugni, o mio Solon novello,  
cito te, che rubasti, e vai rubando.

99\*

Te<sup>79</sup> di Minerva pingue  
*Folliculario*<sup>80</sup> autor  
te fa così bilingue<sup>81</sup>  
di pochi soldi amor?  
Se tu col greco Apelle  
eri all'Egizia corte,  
oh quante immagin belle  
eran per l'arte morte!  
L'artefice divino  
alla Calunnia<sup>82</sup> rea  
non l'orecchio asinino,  
non draghi egli pingea.  
Ma dato un colpo franco  
sul nobile treppiè  
con que<sup>83</sup> tuoi fogli al fianco  
lei dipingeva in te.

<sup>79</sup> A<sub>3</sub>: cassato «Ah», e sul margine sinistro: «Te», c. 24r.

<sup>80</sup> «Folliculario voce inventata da Voltaire a significar coloro [A<sub>3</sub>: 'per coloro, che', c. 24r] che vendano settimanalmente [A<sub>3</sub>: 'ebdomadaniamente', c. 24r] la calunnia, e la menzogna. Tutti poi devono sapere [A<sub>3</sub>: 'Tutti sanno', c. 24r] che Apelle accusato dipinse il quadro della Calunnia colle orecchie d'asino, e i draghi intorno».

<sup>81</sup> A<sub>3</sub>: «te così fa bilingue», c. 24r.

<sup>82</sup> A<sub>3</sub>: «calunnia», c. 24r.

<sup>83</sup> A<sub>3</sub>: «quei», c. 24r.

100

Su queste scimie grame  
 de' Robespierri galli  
 tutti lordura e fame  
 io scriver versi...? ah falli.  
 No! ch'io non mi rimango  
 a rimestar del fango.

101

*Ad un anonimo francese che quando fui arrestato nel 1800 per le mie  
 lettere ai francesi mi scrisse una graziosa epistola in versi*

Salve anonimo gentile,  
 con quel tuo vezzoso stile  
 m'assomigli al Galileo,  
 e di lui non son più reo.  
 Mostrò quei d'alcuni ad ira,  
 che la nostra terra gira,  
 io provai che per ria peste  
 non poche or girano teste.

102

*Per la guerra di Napoleone Bonaparte coll'Inghilterra nel maggio del  
 1803*

Per comprendere, in che Napo  
 somma mostri l'eccellenza,  
 io strofinomi nel capo,  
 e gli truovo onnipotenza.  
 Corre a termine già il mese,  
 sempre più il cervel mi becco!  
 Ei fa guerra coll'Inglese  
 di mar guerra egli fa in secco!

103

*Per la coscrizione del 1803 e le promesse di Bonaparte che sarebbonsi ritirati i francesi quando vi fosse un'armata italiana. Dialogo fra un poeta ed un magistrato*

P. Piangon, il sai, coscritti i nostri eroi.

E che farai con que' soldati tuoi?

M. Napo promise richiamare i suoi.

P. Promise?... ah saran dunque ognor fra noi!

104

*Su quel titolo solito a Francesi 'Oeuvres Melées'*

Tu dai opere mischiate,  
credi tu di versi e prose.  
Credon altri che sien cose  
miste sì, ma rubacchiate

105

*Per un Badand parigino viaggiatore d'Italia*

Lieve più di lieve frasca  
sempre hai tu Parigi in tasca  
libri quadri architettare  
fin il clima italiano  
scopo son di tue censure  
che tu versi a larga mano.  
Tu fermasti ognor di ridere  
e ne stringi a te deridere.

106

*Dialogo fra un ignorante ed un sapiente sugli affari odierni*

I. Come vanno oggi gli affari?

S. Van benissimo, *benone*.

I. I ricorsi son più rari?

S. No. Siam utili persone.

I. Siatel pure. Ma le cose

vanno ancor a rompicollo?  
 S. Scriviam carte in magna dose,  
 e si gonfia il protocollo.  
 I. Ma i decreti detta almeno  
 la giustizia e l'equità?  
 S. Quest'è ciò, che importa meno:  
 egl'è il numero che fa.

107  
 Cose rare ha nostra età,  
 Ah rarissime per Bacco!<sup>84</sup>  
 Piovon pietre in quantità.  
 Babilonia ha colmo il sacco.  
 Piovon sassi in Francia, ed ivi  
 regge il fuoco un Tolesano.  
 Ma il più bel, che ora ne arrivi,  
 è che un Corso ha l'orbe in mano.

108  
*Per una viva e moral canzone di Giuseppe Malachisio datami dall'Autore  
 il 12 settembre 1803 nelle nozze di una figlia del conte Alfonso Cigalini*

Sono aggimai di nozze  
 ingrate al biondo Dio.  
 Rime volgari o sozze  
 sul fiume eran d'oblio.  
 Ma il canto, ch'or mi dona  
 garzon vivo, assennato,  
 merta egli più corona  
 da Pindaro o da Cato?

<sup>84</sup> «In un dipartimento di Francia cadde in questo 1803 una pioggia di pietre, un giovane di Toledo si bagna a Parigi nell'olio bollente, e Bonaparte comanda».

109

*Per lo stemma nuovo assunto dalla repubblica italiana nel 1802*

Una spada dovunque una bilancia  
Attonito sorprende il passeggero.  
E che? ... mostra col'una il dolce impero,  
coll'altra poi pesa il nostr'or la Francia

110

*Altro*

Una spada, una bilancia  
è l'insegna modernissima  
della schiava della Francia  
sommamente avvilitissima.  
Benchè vedasi per tutto  
la bilancia colla spada  
oggi questo non è il frutto  
dell'Italica contrada.  
Colorate aimé si vedono  
Per le piazze e per li muri.  
V'han chi vere almen le credono  
fra i possibili futuri.

111

*Altro*

Dell'arcangelo Michele  
son fra noi pinte le insegne.  
Ma del secolo infedele  
ahi pur troppo non son degne!  
Sulle lettere e nel foro  
le abbiam sempre a noi davanti,  
delle assenti amiche loro  
così i volti hanno gli amanti.

112

*Per la nuova tariffa daziaria della Repubblica Italiana*

Dialogo

A. La novella daziaria

legge, sai, che fatta è pubblica?  
 vuol le borse sempre in aria  
 la nostr'Itala Repubblica.

B. Venti soldi, sentii dire,

Paga un Asin, ch'entri a Sparta.  
 Ma si pagano tre lire  
 per ogni Asin, che parta.

113

*Per l'eclissi del giorno 11 febbrajo 1804*

Il cor tenero e in terra  
 del nostr'Italo Governo  
 indicò, non ché predisse  
 del giorn'undici l'Eclisse.  
 Ma sapendo il cervel fiacco  
 del buon Regolo vigliacco  
 che mai sempre in [arte] critica  
 fra l'eclissi e la politica  
 temendo fino a la luna  
 però quella ora non imbruna  
 il bel viso e l'aureo sole.  
 Oh poter de le parole  
 del cor [seren] e natura  
 [rien] troppo Itale [\*\*\*].

114

*Bonaparte proclamato Re in Como la domenica di Passione 1805*

Come voglion de' risi oggi le carte  
 celo ogni altar, l'addolorato Cristo  
 È preda oggi di [placido] conquisto  
 Como proclama un Re... Chi? Bonaparte.

115

*Pel proclama contro l'Austria in cui si paragona a Medea divoratrice de propri figli.* 1809

Ancor de' tuoi proclami  
fanatici ed infami  
ancora hai diarrea  
Napoleon - Medea?

116

Il mio busto a Ferragosto  
sangue andrà, ma non già mosto.

117<sup>85</sup>

Quando va male il tutto  
l'*Ottimismo* ancor v'è del buon Leibnizio.  
L'inaspettato frutto  
la Fraude sa raccoglierne ed il Vizio.

<sup>85</sup> Epigramma rifiutato dall'autore; solo in A1, n° LIV, c. 19v.



DOMENICO TORRE

WATAN

PATRIA E TEORIE IDENTITARIE  
NELL'EGITTO KHEDIVIALE (1868-82)

L'Ottocento, per il mondo arabo-islamico, è stato un secolo di enormi cambiamenti. La spedizione in Egitto guidata da Napoleone Bonaparte (1798) segna per la storiografia sia occidentale<sup>1</sup> che araba<sup>2</sup> – in maniera, come si vedrà, tutt'altro che convenzionale – l'inizio di una nuova e sofferta fase di contatto tra due civiltà che, almeno per i due secoli precedenti, avevano ridotto al minimo i loro rapporti. Insieme con il tentativo delle potenze europee di controllare da un punto di vista politico ed economico le più importanti province ottomane, infatti, giungeva nel vasto territorio sotto il controllo della Sublime Porta tanto altro: il principale bene importato dall'Europa in Egitto, Siria, Libano (e per giunta nella stessa capitale dell'Impero) si rivelò presto essere una visione del mondo totalmente nuova, e destinata a stravolgere molti equilibri legati alla tradizione musulmana.

*Impero ottomano ed Europa.*

Le conseguenze di questo incontro/scontro tra mondo occidentale e civiltà arabo-islamica furono numerose, e coinvolsero praticamente tutti i campi nei quali una società ha modo di manifestare la propria natura distintiva, a partire dai suoi equilibri economici fino a quelli socioculturali. Il governo di Istanbul, ad esempio, vide susseguirsi lungo buona parte del XIX secolo una serie di spinte riformiste – generalmen-

<sup>1</sup> Tra le innumerevoli opere dedicate (o che si soffermano con un certo grado di dettaglio) sull'arrivo dei Francesi in Egitto cf. *The Cambridge History of Egypt*, vol. II, *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, ed. by M.W. DALY, Cambridge 1998 e *Napoleon in Egypt*, ed. by I.A. BIERMAN, Reading 2003.

<sup>2</sup> Su tutti 'A.R. AL-GIABARTI, *'Agia'ib al-Atar fi al-Taragim al-Akhbar*, 4 voll., il Cairo 1879-90.

te note con il nome di *tanzimat*, traducibile con ‘riorganizzazioni’ – di chiara ispirazione europea, e votate proprio a restituire al mondo ottomano quella competitività internazionale che aveva lentamente perso negli ultimi secoli.<sup>3</sup> Spesso tronfio, sonnolento e refrattario al progresso, l’Impero rappresentava a un tempo sia il più grande riferimento politico e identitario per la comunità islamica sia uno dei più diretti responsabili della sua arretratezza. Se era da un lato indiscutibile che il sovrano turco, ricoprendo la carica di califfo (ovvero, letteralmente, di vicario di Dio sulla terra), fosse ancora circondato da un’aura di intoccabilità quasi sacrale, era altrettanto vero che proprio questa sua posizione aveva spesso offerto ai vari sovrani il destro per atteggiamenti sempre più autoritari e repressivi, i quali non avevano certo mancato di suscitare malumori – più o meno espressi – nelle province formalmente sotto il loro controllo. L’indiscussa potenza simbolica del califfato, dunque, fu controbilanciata per buona parte dell’Ottocento da una progressiva erosione della sua autorevolezza temporale, come dimostra l’affermarsi di esperienze di governo autonomo in Nord Africa<sup>4</sup> o nell’Egitto governato dall’albanese Muhammad ‘Ali.<sup>5</sup>

Questa tendenza propria di alcune province-chiave a emanciparsi dal controllo centrale fu solo uno dei tanti modi in cui si manifestò la ben più vasta esigenza di cambiamento avvertita dalla comunità islamica tradizionale. Alla base di questo bisogno, ovviamente, vi era sempre l’esigenza di trovare una spiegazione – o *più* spiegazioni – alla distanza che sembrava separare il mondo islamico da quello occidentale, che appariva essere anni luce più evoluto. L’Egitto, centro culturale di tutto il mondo sunnita e suo maggiore laboratorio politico-ideologico, rappresenta in questo senso una delle migliori realtà da interrogare per comprendere in quante diverse maniere venne espresso questo bisogno, e fino a che punto il contatto con l’Occidente – liberale, industrializzato, secolarizzato – fu determinante per gli sviluppi del XIX secolo. La questione centrale intorno a cui gravitarono tanto le politiche della casata regnante turco-circassa insediatasi al Cairo quanto i dibattiti delle *élites*

<sup>3</sup> S.J. SHAW e E.K. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II, *Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey*. 1808-1975, Cambridge 2005<sup>9</sup>, p. 1 e sgg.

<sup>4</sup> M. CAMPANINI, *Storia del Medio Oriente*. 1798-2006, Bologna 2007<sup>2</sup>, p. 15.

<sup>5</sup> Cf. ‘A.R. AL-RAFI‘I, *Asr Muhammad ‘Ali*, il Cairo 1989<sup>3</sup>.

locali può essenzialmente essere esposta come segue: se quella musulmana è una civiltà superiore, dal momento che è detentrica dell'ultima Rivelazione ed è stata costruita seguendo i dettami dell'ultimo Libro sacro, come spiegare lo stato di arretratezza materiale e culturale in cui versa oggi? Ovviamente, a suggerire che la società islamica si trovasse in una fase storica di decadenza era stato proprio l'intensificarsi forzato delle sue relazioni con il mondo europeo: il colonialismo, sia militare che culturale, aveva spalancato degli orizzonti che fino a quel momento erano rimasti del tutto ignoti tanto ai governanti che agli intellettuali arabi, mettendoli davanti alla triste evidenza della profonda disparità tra il loro mondo e quello occidentale.

### *Autonomia e rinascita in Egitto.*

A partire dalla metà del XIX secolo, allora, i governanti di Istanbul – così come le loro controparti al Cairo – cominciarono ad affrontare il tema della rinascita della civiltà islamica in maniera sempre più concreta. Particolarmente significative, come già anticipato, furono le soluzioni proposte dalla dinastia fondata da Muhammad 'Ali (spesso ritenuto il padre dell'Egitto moderno),<sup>6</sup> e in particolar modo quelle avanzate dai suoi discendenti Sa'id (sul trono dal 1854 al 1863) e, specialmente, dal suo successore Isma'il (al potere fino al 1879). Sul piano economico, per cominciare, la volontà di mettersi in pari con realtà come Francia, Italia o Gran Bretagna portò i *khedivé* – questo il titolo acquisito ufficialmente nel 1867 dai sovrani della casata egiziana<sup>7</sup> – ad aprire in maniera totale l'economia nazionale agli investitori stranieri, attirandoli con agevolazioni fiscali e incentivi che, a lungo andare, renderanno il paese del tutto dipendente dai capitali esteri. Parallelamente a questa spesso incauta apertura verso i mercati europei, anche le iniziative direttamente promosse dalla casata regnante si muovevano nella direzione di trasformare l'Egitto da una semplice e trascurata provincia in un nuovo

<sup>6</sup> Cf. A. GOLDSCHMIDT JR., *Modern Egypt. The Formation of a Nation State*, Boulder 2004<sup>2</sup>, p. 15.

<sup>7</sup> Il termine, di origine persiana, indica appunto il sovrano (opposto al precedente *wali*); in realtà, questo titolo era utilizzato in maniera ufficiosa già all'epoca di 'Abbas I (1848-54); cf. *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986<sup>2</sup>, vol. V, p. 4.

centro di eccellenza, economica quanto politica e culturale. Risalgono proprio alla seconda metà dell'Ottocento, infatti, le grandi opere infrastrutturali tra cui spiccano il canale di Suez, la costruzione di una capillare rete ferroviaria e del telegrafo (che, significativamente, collegava il paese alle principali capitali europee)<sup>8</sup> e, ancora, il raddoppiamento della superficie coltivabile del paese e l'apertura di moltissimi nuovi canali di irrigazione. Infine, è proprio in questo periodo che, per volere dell'ambizioso Isma'il, Il Cairo fu sottoposta ad una vastissima opera di modernizzazione e di sviluppo urbanistico esplicitamente ispirata a Parigi, destinate a conferire alla capitale quella evidente aria europea che, ancora oggi, appare predominante nel suo centro.<sup>9</sup>

Sul piano culturale, le soluzioni proposte per colmare la distanza con il mondo occidentale furono davvero numerose, e provenienti tanto dalle istituzioni governative quanto dagli ambienti più legati alla elaborazione dottrinale – sia di matrice laica che religiosa. Del primo gruppo, ovvero degli sviluppi culturali orchestrati per così dire 'dall'alto', fanno parte le riforme promosse da Isma'il con il supporto del suo fedele ministro 'Ali Mubarak.<sup>10</sup> Nel gennaio del 1863, immediatamente dopo essere salito al potere, Isma'il istituì un gabinetto, il *Diwan al-Madaris*, con il compito di sovrintendere alla riforma dei vecchi centri di istruzione (quali al-Azhar o i *kuttab*, le scuole primarie in cui si insegnava ai bambini a leggere, scrivere e memorizzare il Corano) e alla creazione di scuole preparatorie, primarie, secondarie e militari, che inaugurarono le loro attività già lo stesso anno.<sup>11</sup> Furono successivamente inaugurate una scuola di egittologia (fortemente voluta dallo stesso Mubarak),<sup>12</sup> una di diritto, una scuola superiore di medicina e farmacia diretta da medici francesi ed egiziani, nonché, nel 1873, il primo istituto femmini-

<sup>8</sup> *The Cambridge History of Egypt*, cit., p. 186.

<sup>9</sup> Cf. J. ABU LUGHOD, *Cairo, an Islamic Metropolis*, in *Cairo. Revitalising a Historic Metropolis*, ed. by S. BIANCA, P. JODIDIO, il Cairo 2004.

<sup>10</sup> Cf. A. GOLDSCHMIDT JR., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, London 2000, pp. 131, 132.

<sup>11</sup> E. KENDALL, *Literature, Journalism and the Avant-Garde. Intersection in Egypt*, London, New York 2006, p. 9.

<sup>12</sup> D.M. REID, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley, Los Angeles, London 2002<sup>2</sup>, p. 95.

le fondato grazie al patrocinio della terza moglie del *khedivé*.<sup>13</sup> La punta di diamante di questa vasta campagna culturale, tuttavia, fu probabilmente la fondazione della Dar al-'Ulum, inaugurata nel 1872. Fondata allo scopo di formare una nuova generazione di insegnanti mediante un programma di studi più vicino a quelli in uso nelle scuole europee, la scuola divenne rapidamente una delle più popolari del paese anche grazie all'opera di Muhammad 'Abduh, che vi insegnò dal 1877 fino alla data del suo esilio, cinque anni più tardi. La *ratio* alla base della fondazione di tutte queste nuove scuole, così come l'appoggio fornito a quei cittadini stranieri intenzionati a istituire collegi, università o istituti culturali in Egitto,<sup>14</sup> era sempre la stessa: fare in modo che la futura classe dirigente del paese avesse la stessa formazione culturale – e, di conseguenza, fosse all'altezza – della sua controparte francese o inglese.

La riforma del sistema scolastico, che divenne dunque sempre più secolarizzato, fu accompagnata anche da altre importanti iniziative condotte con uno spirito del tutto simile: tra le più importanti figurano la fondazione di un primo istituto di traduzione e, in maniera ancora più importante, l'incoraggiamento di un giornalismo locale moderno. Sia la Scuola di traduzione (fondata già nel 1836) che le nuove riviste che invasero il mercato editoriale a partire dagli anni Settanta ebbero un grande ruolo nell'importazione in Egitto di un gran numero di testi, autori e idee fino ad allora totalmente sconosciute.<sup>15</sup> Fu proprio il celeberrimo Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (di cui si tornerà a parlare), nella veste di direttore della Scuola di lingue, a promuovere la traduzione di più di duecento opere specialmente di lingua francese;<sup>16</sup> il celebre *shaykh*, ad esempio, curò personalmente la prima traduzione araba di *Le aventure di Telemaco* di François de Salignac de la Mothe-Fénelon, completata nel 1867.

Questi grandi cambiamenti di natura culturale, ovviamente, avevano per la dinastia turco-circassa delle profonde implicazioni politiche. Nel paradossale tentativo di contrastare le pressioni provenienti dalle

<sup>13</sup> J. HEYWORTH-DUNNE, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1938, p. 202.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 406 e sgg.

<sup>15</sup> M. IQBAL, *Science and Islam*, London 2007, p. 157 e sgg.

<sup>16</sup> Sull'opera di traduzione di al-Tahtawi cf. G. AL-SHAYYAL, *Ta'rikh al-Tarjama wa al-Haraka al-Thaqafiyya fi 'Asr Muhammad 'Ali*, il Cairo 1951, pp. 120-46.

potenze europee e promuovere la causa dell'affrancamento dalla Sublime Porta, Isma'îl era dell'idea che l'affermazione di un forte giornalismo locale potesse contemporaneamente portare numerosi benefici: oltre a migliorare l'immagine all'estero del suo governo, egli riteneva che potesse rivelarsi una buona arma nelle sue mani per legittimare maggiormente il suo potere. Con questo spirito, nel 1866 Isma'îl promosse la fondazione di «Wadi al-Nîl», «La valle del Nîlo», che doveva fungere da portavoce delle politiche khediviali, e a cui presto seguirono riviste dedicate alla medicina, al mondo militare, alla pedagogia.

Negli anni successivi, inoltre, il sovrano investì ingenti somme di denaro nel sovvenzionamento ai giornali e diede asilo a un grande numero di giornalisti e intellettuali sirolibanesi – la maggior parte dei quali di fede cristiana – che cercavano di sfuggire al pressante controllo ottomano, e furono pertanto attirati dall'atmosfera di tolleranza che Isma'îl sembrava aver creato. Personalità quali i fratelli Salim e Bashara Taqla (fondatori del già citato «al-Ahram»), Salim al-Naqqash e Adib Ishaq (che idearono il settimanale «Misr», pubblicato dal 1877), Shahin Makarius, Ya'qub Sarruf e Faris Nimr (i tre responsabili di «al-Muqtataf» e poi rispettivamente di «al-Lata'if» e «al-Muqattam»), Giurgi Zaydan (il quale scriverà, prima di creare «al-Hilal», proprio per «al-Muqtataf»)<sup>17</sup> e molti altri contribuirono non solo alla nascita di una vivace scena editoriale, ma anche alla diffusione in Egitto di autori, argomenti scientifici e idee filosofiche fino ad allora sconosciute nel paese, provenendo da una zona in cui esisteva già un nutrito numero di scuole europee.<sup>18</sup>

### *Islam e mondo moderno.*

Ma la rivoluzione culturale che coinvolse l'Egitto nella seconda metà dell'Ottocento non fu solamente un prodotto delle politiche khediviali: vi furono, infatti, una serie di importantissimi contributi più spontanei e non necessariamente promossi dalle istituzioni. Il problema

<sup>17</sup> Sulle vicende personali ed editoriali di questi autori, D.M. REID, *Syrian Christians, the Rags-To-Riches Story, and Free Enterprise*, «Int. J. Middle East. Stud.», I, 4 (1970), pp. 358-67.

<sup>18</sup> E. KENDALL, *op. cit.*, p. 10.

da risolvere era però sempre lo stesso: si trattava di far quadrare i conti tra una tradizione civile, sociale, culturale e politica antichissima – e, dal punto di vista di un uomo di fede, indiscutibilmente superiore ad ogni altra – e la triste realtà quotidiana in cui questa società viveva. La questione si complicava in maniera ulteriore se si tiene presente che a coordinare e regolare ogni tipo di pratica (comunitaria quanto individuale) nella società musulmana vi era, in misura più o meno evidente, appunto l'Islam: decretare l'inferiorità del mondo musulmano rispetto a quello occidentale significava, dunque, ammettere che la missione civilizzatrice di Muhammad (e di conseguenza la parola stessa di Dio) aveva fallito il suo scopo. Non bastava, allora, modernizzare le infrastrutture del paese, restaurarne i palazzi o dotarlo di decine di quotidiani per poterlo ritenere al passo con il mondo europeo: la sfida lanciata dalla modernità, infatti, doveva svolgersi per prima cosa a livello di idee, di teorie sociali e rinnovamenti dottrinali.

Un mirabile tentativo di armonizzare la tradizione musulmana con le esigenze della modernità fu, allora, quello avanzato da Muhammad 'Abduh (1849-1905), a pieno titolo tra i padri di quel movimento di rinascita umanistica noto comunemente con il termine *nabda* (traducibile appunto con 'rinascita'). 'Abduh si concentrò particolarmente su quello che si stava affermando come uno dei temi più urgenti di quegli anni: lo studio dei motivi di arretratezza della civiltà islamica nei confronti di quella europea, e del possibile ruolo ricoperto in questo senso dalla religione.<sup>19</sup> Era impensabile, dal suo punto di vista, che il problema di questa decadenza risiedesse nell'Islam in sé, e tanto meno nella natura del popolo egiziano: le sue cause allora, dovevano necessariamente essere ricercate altrove. Secondo 'Abduh, il motivo andava ad esempio cercato nella mancanza di ampie vedute degli ulema, troppo impegnati a venerare il passato per dedicarsi allo studio delle altre religioni, la cui chiave del successo risiedeva proprio nella loro apertura alle scienze moderne.<sup>20</sup> Era necessario, dunque, sottoporre il testo coranico a nuove letture, in modo che potesse riprendere a parlare all'uomo e dare senso

<sup>19</sup> N. SAFRAN, *Egypt in Search of Political Community. An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt. 1804-1952*, Cambridge (Mass.) 1961, p. 63.

<sup>20</sup> R. RIDA, *Ta'rikh al-Ustadh al-Imam* (1266-1323), vol. II, il Cairo 1931, p. 56.

al suo ruolo nel mondo; bisognava inoltre, rileggere la stessa *sunna* del Profeta, che andava considerata nell'ottica della natura umana – e quindi soggetta a debolezze e fallibile, eccetto che per la Rivelazione – di Muhammad; si doveva, infine, depurare il colossale apparato di *badith* da tutti quegli elementi che sembravano in contraddizione con il buon senso.<sup>21</sup> In altri termini, la missione di 'Abduh era quella di fare della ragione la principale chiave ermeneutica per analizzare il passato del pensiero arabo-islamico, in modo da poterlo liberare da quell'oscurantismo e da quelle superstizioni che gli stavano impedendo di evolversi come avrebbe dovuto e, pertanto, di competere con il progresso dei paesi europei.

Da quanto detto fino a ora, dunque, si può facilmente intuire la portata dei cambiamenti di cui fu protagonista l'Egitto nel corso dell'Ottocento, e di quanto furono profondi su di esso gli effetti dell'invasione europea. Religione, cultura e gestione della cosa pubblica furono sottoposte a un complicato – e spesso sofferto – processo di rinnovamento finalizzato a rimettere in carreggiata quanto più velocemente possibile una società che, allo sguardo delle sue stesse *élites*, appariva in uno stato di grave decadenza. Un ultimo aspetto, che fu soggetto a una altrettanto complessa revisione, fu quello del pensiero politico e, più nello specifico, della teoria sull'identità collettiva. La permeabilità degli ambienti intellettuali del Cairo o di Alessandria nei confronti delle idee provenienti dall'altra sponda del Mediterraneo non si limitava, infatti, alla letteratura, all'abbigliamento o allo stile di vita; piuttosto, questa fascinazione nei confronti dell'esempio europeo si esprimeva in maniera quanto mai decisa nella ricezione di tutte quelle esperienze politiche che portarono, all'inizio di quello stesso secolo, alla definitiva consacrazione dell'idea di stato-nazione.

<sup>21</sup> N. SAFRAN, *op. cit.*, p. 64.

*Dalla comunità alla nazione.*

Quest'ultima rappresentava, con ogni probabilità, la sfida più impegnativa che si poneva davanti alla provincia egiziana. Nonostante le politiche autonomiste della casata al potere, infatti, la società civile locale percepiva ancora come quasi del tutto estranea qualsivoglia forma di identificazione che prescindesse dall'appartenenza non solo all'Impero Ottomano, ma soprattutto dalla comunità musulmana 'aterritoriale' rappresentata dalla *umma* fondata dal Profeta più di un millennio prima. In altri termini, fino alle soglie della modernità il mondo musulmano, almeno su un piano teorico, non riconosceva che alla religione il ruolo di collante capace – o, meglio ancora, *degn*o – di tenere insieme i membri di una società, affidando dunque all'Islam il compito di fungere da unico elemento identitario per le popolazioni dal Marocco fino alla Grande Siria.

Il «plebiscito di tutti i giorni» e il «desiderio di vivere insieme» che, nella celebre definizione di Ernest Renan,<sup>22</sup> fungono da basi per la nascita di una nazione in senso moderno, tuttavia, non potevano più essere fondati sulla sola adesione a una medesima fede. La stessa autorità del califfo ottomano, a cui tradizionalmente era riservato il compito di garantire l'unità della *ecumene* islamica, si stava lentamente sgretolando sotto i colpi delle allettanti proposte della filosofia politica europea. L'alternativa al classico modello societario musulmano offerta dal pensiero post-illuminista, allora, imponeva che all'Islam venissero affiancati – quando non addirittura preferiti – altri fattori identitari fino a quel momento sconosciuti.

Quali potevano essere, allora, questi nuovi elementi? La risposta a questa domanda, tenendo presente il retaggio di un qualsiasi suddito ottomano, era tutt'altro che semplice e per questo, ancora una volta, finì per essere ricercata nell'esempio europeo. Ecco allora, che specialmente a partire dalla seconda metà del XIX secolo, cominciano a farsi strada nel dibattito pubblico egiziano tutti quei temi che, nel pensiero nazionalista occidentale figlio della rivoluzione francese, costituivano i capisaldi di qualsiasi discorso identitario e nazionalista: rapporto con il

<sup>22</sup> E. RENAN, *Qu'est-ce Qu'une Nation? Conférence Faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882*, Paris 1882<sup>2</sup>, pp. 26, 27.

passato comune (a seconda dei casi reale o mitico), culto delle specificità e delle tradizioni locali e, non per ultimo, l'idea di patria intesa nella sua doppia valenza di area geografica e – come del resto suggerisce la stessa etimologia del termine – luogo in cui affondano le radici genealogiche di un popolo.

Il modello comunitario (oltre che politico-amministrativo) rappresentato dal califfato si mostrava sempre di più in tutta la sua fallibilità: per uscire dall'*impasse* in cui si trovava il mondo arabo, allora, esso andava sostituito con qualcosa di più funzionale e moderno. Le singole realtà da cui era composto l'Impero ottomano, pertanto, potevano finalmente avviare un lento processo di riscoperta di tutte quelle caratteristiche storiche, antropologiche, artistiche e così via utili a inaugurare un cammino indipendente dal resto del mondo musulmano. L'Islam – che di certo non si prestava a questa funzione esclusivista – doveva allora scendere dal gradino più alto del podio e permettere l'ingresso nel discorso politico ad altri temi fino a quel momento inediti. Tra questi, senz'altro, un ruolo di assoluta centralità fu subito ricoperto dai concetti di *nazione* e di *patria*, idee che finirono per elevarsi a vero e proprio simbolo per eccellenza del nazionalismo egiziano e non solo. Per questo motivo, indagare sia pure per sommi capi la storia di almeno uno di essi – tanto del termine che del concetto da esso rappresentato – costituisce una importantissima chiave di lettura per comprendere alcune delle fasi più significative dell'evoluzione del pensiero politico in ambito egiziano e, con esso, della stessa lotta per l'indipendenza.

#### Watan e Patria.

A differenza di quanto accadde, nello stesso periodo, al concetto di *umma* (parola del resto di origine ben più antica e dal percorso evolutivo particolarmente tortuoso<sup>23</sup> e ricco di implicazioni religiose<sup>24</sup>), la ricezione dell'idea di patria in contesto arabo-islamico fu relativamente

<sup>23</sup> Cf. *Encyclopaedia of Islam*, cit., vol. X, p. 859 e sgg.

<sup>24</sup> Cf. A. AYALON, *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*, New York, Oxford 1987; F.M. DENNY, *The Meaning of «Ummah» in the Quran*, «Hist. Rel.», XV, 1 (1975), pp. 34-70.

più lineare, ma non per questo meno ricca di motivi di interesse e importanti implicazioni teoriche.<sup>25</sup> Se nel caso del termine *umma* il problema era infatti quello di sostituire l'idea di una comunità esclusivamente a base religiosa con quello secolare e moderno di nazione; il lavoro da compiere intorno al concetto di *watan* / patria si dimostrava apparentemente meno gravoso. In entrambi i casi è tuttavia fondamentale tenere presente che, per poter comprendere in maniera opportuna la portata del fenomeno in analisi, è necessario muoversi contemporaneamente su due diversi livelli ermeneutici: quello linguistico / filologico e quello ideologico / concettuale. In altre parole, si rivela essenziale guardare allo stesso tempo all'evoluzione interna del lemma – cioè, usando le categorie del semiologo Ferdinand De Saussure, ai mutamenti nel rapporto tra significante e significato<sup>26</sup> – e alla sua funzione di simbolo per idee – come appunto quella di *nazione* o *patria* – fino a quel momento sconosciute. A rendere obbligatorio muoversi su questi due piani differenti collabora in maniera decisiva il fatto che, proprio grazie all'opera degli intellettuali egiziani del XIX secolo, ebbe luogo una vera e propria sovrapposizione di concetti europei e termini arabi già ampiamente noti, e dal valore contenutistico fissato dalla tradizione.

Stando così le cose, la grande sfida che si poneva davanti agli intellettuali egiziani a cavallo tra XIX e inizio XX secolo fu proprio quella di trovare il modo migliore per armonizzare tradizione e modernità nello stesso edificio ideologico. Si trattava, ad esempio, di riuscire a coniugare in una medesima cornice teorica – dotata, inoltre, di quanta più coerenza interna possibile – la forza aggregante della *umma* classica con le suggestioni del pensiero nazionalista occidentale. Questo processo, particolarmente lungo e accidentato, procedette in maniera parallela alla storia dell'Egitto contemporaneo, cominciando a dare i primi risultati tangibili specialmente a partire dall'occupazione britannica del 1882, momento in cui il dibattito in seno alle *élites* locali divenne nazionalista in senso più stretto. A facilitare l'affermazione di questo processo collaborarono, come si vedrà brevemente, una serie di fattori sia esogeni che interni alla

<sup>25</sup> Y. SULEIMAN, *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology*, Edimburgh 2003, p. 171.

<sup>26</sup> Cf. D. HOLDCROFT, *Saussure. Signs, System and Arbitrariness*, New York 1991, p. 66 e sgg.

società locale: tra i più notevoli spiccano senz'altro l'abbandono politico da parte di Istanbul,<sup>27</sup> il confronto diretto con l'occupante inglese e, in una certa misura, il crescente interesse europeo nei confronti delle antichità egizie.<sup>28</sup> Tutti questi elementi contribuirono a rendere possibile – o quanto meno tollerabile – poter finalmente parlare di Egitto come di una entità autonoma, e non solamente in virtù della sua natura di porzione di qualcosa di più grande – che fosse l'Impero ottomano o, su un piano differente, la *umma islamiyya* tradizionale.

*Nuove esigenze, nuove parole.*

In maniera significativa, questo tentativo di trovare una soluzione di compromesso tra rispetto della tradizione e superamento dei suoi dettami si riflesse egregiamente sul linguaggio adoperato per esprimere queste urgenze. La scelta operata dai padri del nazionalismo egiziano, infatti, fu quella di partire proprio da alcuni dei termini più importanti per la tradizione societaria islamica e, cercando di scardinare il loro millenario rapporto significante/significato da esse veicolato, adattarli alle esigenze imposte dalla modernità. Figure come quella del già citato 'Abduh, Ahmad Lutfi al-Sayyid o il cristiano Adib Ishaq (1856-84) provarono come la nascita di un nuovo vocabolario politico poteva passare non solo attraverso l'introduzione di termini mutuati da lingue straniere o coniando veri e propri neologismi; piuttosto, essi dimostrarono come la strada potenzialmente più efficace da percorrere fosse rappresentata dallo svecchiamento di parole arabe cadute in disuso, dal valore marginale o, in altri casi, dal significato fossilizzato a causa di secoli di uso acritico. Scegliere termini antichi, inoltre, permetteva inoltre agli intellettuali egiziani moderni – la maggior parte dei quali di formazione occidentale – di avvalersi non solo della loro enorme potenza evocativa, ma anche dell'agio che l'impiego di questi vocaboli trasmetteva ai loro interlocutori.

<sup>27</sup> Cf. A.'A.R. AL-MUSTAFA, *al-Thawra al-'Urabiyya*, Il Cairo 1961, p. 105.

<sup>28</sup> Sul complesso rapporto tra nazionalismo egiziano, colonialismo britannico e antichità faraoniche cf. M. WOOD, *The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism*, «J. American Research Center Egypt», XXXV (1998), pp. 179-96; E. COLLA, *Conflicted Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham, London 2007 e D.M. REID, *Whose Pharaohs?*, cit.

Tuttavia, lo stravolgimento di parole classiche mediante la secolarizzazione del loro contenuto non fu l'unica operazione che permise, ai pensatori egiziani, di introdurre nuovi termini nell'insieme del nuovo linguaggio politico. Come appena accennato, le strategie che era possibile adottare, infatti, erano di almeno altri due tipi: il primo era quello di coniare dei neologismi ricalcati su noti termini occidentali, mentre il secondo consisteva nel prendere dei termini antichi ma non particolarmente importanti o inflazionati e utilizzarli per indicare concetti rivoluzionari. Il primo caso è, ad esempio, quello di parole come *barlaman* (ricalcata su *parlamento*), *dimuqratiyya*, *bulitiqa* o tante altre:<sup>29</sup> in questo caso, non si faceva in alcun modo mistero del fatto che il giornalista o intellettuale di turno, adoperandole, stesse parlando di concetti importati direttamente dall'Europa.

La peculiarità di questo primo fenomeno – a un tempo lessicale e culturale – era rappresentata dal fatto che la lingua araba, e certamente non da poco tempo, aveva già dei termini perfettamente 'indigeni' con cui indicare le stesse idee o istituti indicati tramite i calchi a cui si faceva ricorso. Un'assemblea con funzioni (almeno sulla carta) legislative, per cominciare, esisteva già in Egitto dal 1866 con il nome di *Maglis Shura al-Nuwwab* (traducibile in 'Camera consultiva dei deputati'), la quale tra l'altro completava le mansioni di una seconda camera, l'*al-Maglis al-Khususi*, fondata già nel 1847 e poi riformata all'epoca di 'Abbas I.<sup>30</sup> In maniera non diversa, inoltre, il termine *bulitiqa* – come al-Tahtawi aveva avuto modo di notare già a metà secolo<sup>31</sup> – non aggiungeva nulla al ben più antico *siyasa* (appunto 'gestione', 'amministrazione', 'politica').

L'esistenza di lemmi arabi altrettanto adatti rispetto ai loro corrispettivi stranieri a esprimere questi concetti, insieme alla grandissima vitalità della lingua araba e alla voglia degli intellettuali egiziani di fornire una propria versione originale di quelle idee, fecero sì che questa soluzione linguistica non si rivelasse quella di maggiore successo. Decisamente più proficua si rivelò, allora, l'altra grande strategia adottata dai riformisti egiziani per introdurre nuovi concetti nel discorso pub-

<sup>29</sup> A. AYALON, *op. cit.*, pp. 56, 129, 130.

<sup>30</sup> J. SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*, Leiden 1997, p. 100.

<sup>31</sup> R.R. AL-TAHTAWI, *Kitab al-Manahig al-Albab al-Misriyya fi Mabahig al-Adab al-'Asriyya*, il Cairo 1912<sup>2</sup>, p. 350.

blico tra XIX e XX secolo – ovvero prendere un termine tutto sommato come tanti e caricarlo di significati che prima non aveva. Esempio perfetto di questa modalità di ampliamento del lessico politico (ma anche, per forza di cose, antropologico-identitario) è quello, appunto, relativo al termine *watan*, a cui nel corso dell'Ottocento venne in più occasioni affiancato – fino a giungere a una sorprendente fusione – il concetto fino allora sconosciuto di patria.

*Un concetto fluido.*

Ma qual era, prima di questo momento, il significato di questa parola? Il linguista Ibn Manzur (1233-1311/12), autore del celebre *Lisan al-'Arab*, definì il termine semplicemente come «il luogo in cui l'uomo nasce o risiede»,<sup>32</sup> specificando come esso potesse indicare tanto il posto in cui ci si accampa, quanto un villaggio o persino una intera regione. Nel suo *Kitab al-Ta'rifat*, il persiano al-Giurgiani (1339-1413) aggiungeva inoltre che *watan* può indicare ugualmente sia la propria fissa dimora che qualsiasi posto in cui si passa almeno due settimane.<sup>33</sup> Il famoso erudito di epoca abbaside al-Giahiz, inoltre, dedicò un suo breve trattato proprio ai sentimenti che legano un uomo al suo *watan*, descrivendo come lo stile di vita dei nomadi arabi li portasse a sviluppare una forte nostalgia (il termine usato è proprio *hanin*, traducibile anche con 'brama', 'struggimento') nei confronti della loro terra, tale da plasmarne il carattere e la personalità.<sup>34</sup> Una parola e un concetto, dunque, che possono a seconda delle occasioni arricchirsi di sfumature di orgoglio o sentimentalismo,<sup>35</sup> o addirittura essere adottati dalla

<sup>32</sup> L'autore, tra i vari significati secondari, sottolinea anche come però il suo sinonimo *mawtin* possa anche indicare il campo di battaglia, inteso come il luogo in cui si difende qualcosa di proprio dagli attacchi esterni. Cf. IBN MANZUR, *Lisan al-'Arab. Dar Ihya' al-Thurat al-'Arabi*, vol. 15, Beirut 1999, p. 338.

<sup>33</sup> B. LEWIS, *Watan*, «J. Cont. Hist.», XXVI, 3-4, *The Impact of Western Nationalisms. Essays Dedicated to Walter Z. Laqueur on the Occasion of his 70th Birthday*, (1991), p. 524.

<sup>34</sup> AL-GIAHIZ, *Rasa'il*, vol. II, *Maktaba al-Khangī*, il Cairo 1964, p. 382 e sgg.

<sup>35</sup> B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Bari, Roma 2005, p. 46.

mistica sufi per indicare la condizione in cui l'uomo deve stabilizzarsi dopo un suo percorso interiore.<sup>36</sup>

In nessuno di questi casi, al termine *watan* veniva associata alcuna idea di lealtà verso un territorio o di identificazione con esso; d'altronde, dopo la diffusione dell'Islam, l'affermazione di qualsiasi altro fattore identitario al di fuori di quello religioso era stata stroncata sul nascere in nome del principio della *umma islamiyya*. Quella che si presentava all'attenzione dei giornalisti, pensatori e politici dell'Egitto di epoca khediviale, allora, era una parola che riusciva al tempo stesso a soddisfare i due requisiti più importanti per consentirne il successo: 1) l'essere ampiamente attestata nella tradizione e 2) non avere un significato così forte e 'dominante' da impedire (o rendere complicato) che quest'ultimo venisse aggiornato in base alle esigenze imposte dalla modernità. Quello che serviva, in altri termini, era una scatola semivuota, nella quale era sì presente una buona base di contenuto da cui partire ma, soprattutto, un ampio margine di manovra che consentisse di rinnovarne il valore possibilmente senza scomodare troppo concetti dalle forti implicazioni religiose (a differenza di quanto accadrà nel caso del termine *umma*) e, di conseguenza, rischiare di attirarsi le antipatie dei fedeli e dell'*establishment* religioso – ovvero gli stessi ulema contro cui si scagliava Muhammad 'Abduh.

#### *La ricomparsa di watan.*

*Watan*, allora, si rivelerà essere una cavia perfetta per questo tipo di esperimento, ma ancora prima che quest'ultimo si rivelasse necessario, il processo di sviluppo interno al lemma era già iniziato. Alla fine del XVIII secolo la parola *vatan* – ovvero la versione turca di *watan* – appare impiegata per la prima volta con un senso marcatamente politico, ovvero come l'equivalente del termine francese *patrie*, di quello inglese *fatherland* o del tedesco *vaterland*.<sup>37</sup> L'occasione, significativamente, è un rapporto dell'ambasciatore ottomano di stanza a Parigi durante gli anni del Direttorio (1795-99): illustrando al proprio sovrano le

<sup>36</sup> *Encyclopaedia of Islam*, cit., vol. XI, p. 175.

<sup>37</sup> B. LEWIS, *Watan*, cit., p. 526.

istituzioni assistenziali che il governo di Parigi aveva creato per i suoi soldati, questi descriveva l'abnegazione che i militari francesi nutrivano per il loro *cumbur* (repubblica) e *vatan*. Se il primo termine era già ben noto e usato da lungo tempo per descrivere alcune forme di governo europee, la novità era appunto costituita dall'uso che veniva fatto della parola *vatan*, utilizzata con ogni probabilità per puro caso dall'interprete del diplomatico ottomano.

Si trattava, nei fatti, di una fortuita sovrapposizione di un concetto e di un termine che non avevano nulla in comune. Da una parte vi era infatti l'idea occidentale di patria, intesa etimologicamente come 'terra dei padri' nella quale ritrovare le proprie radici e a cui essere fedeli; a ben vedere, essa introduceva un discorso totalmente alieno – e potenzialmente pericoloso – alla cultura politica arabo-islamica. Dall'altra parte, invece, vi era un termine come tanti, intercambiabile con svariati altri vocaboli e, proprio per questa sua scarsa 'personalità', perfetto per essere arricchito di valori tutti nuovi. Da questo momento in poi, il termine cominciò ad assumere caratteristiche e modalità di impiego totalmente proprie e che lo allontanavano sempre più da vocaboli come *devlet* (Stato) o *millet* (nazione ma anche, in alcuni contesti, 'comunità religiosa'),<sup>38</sup> con i quali era per molti versi intercambiabile.

Bisognava, però, prendere dimestichezza con le inedite potenzialità di questa parola. La principale modalità tramite cui ciò avvenne fu la traduzione di testi occidentali: a partire dall'inizio del XIX secolo, gli articoli giornalistici o i *reportages* diplomatici riguardanti i principali eventi di politica estera cominciarono a testimoniare un sempre più frequente impiego di *vatan* come equivalente dei concetti europei di 'nazione' o 'patria'. Nel 1838 avviene la definitiva consacrazione: il termine viene usato con il suo significato moderno nel rapporto della Commissione per i lavori pubblici ottomana, nel quale veniva affermato che un sistema scolastico più efficiente avrebbe portato le persone a conoscere meglio l'amore che si deve al proprio *vatan*.<sup>39</sup> L'anno successivo, inoltre, la Sublime Porta inaugurava il periodo di riforma delle *tanzimat*, di cui l'Editto del Gülhane simboleggiava il primo atto: proprio in questo storico *firman*, si poteva leggere che «uno dei doveri più sacri di un popolo

<sup>38</sup> A. AYALON, *op. cit.*, p. 19.

<sup>39</sup> B. LEWIS, *Watan*, cit., p. 527.

è quello di fornire soldati per proteggere il proprio vatan». <sup>40</sup>

*al-Tahtawi e il patriottismo egiziano.*

Una volta inaugurata questa sovrapposizione tra parola turca e concetto europeo, era questione di poco tempo prima che le *élites* del Cairo fornissero il loro personale contributo a questo mutamento: pioneristico, in questo senso, fu il lavoro condotto a metà XIX secolo da Rifa'a Rafi' al-Tahtawi. Nato nel 1801 a Tahta (Alto Egitto) da una famiglia che faceva risalire la sua origine direttamente al Profeta, <sup>41</sup> questi studiò ad al-Azhar e fu nominato prima *imam* di un reggimento militare del nuovo esercito e poi, nel 1826, della prima missione di studenti inviata in Francia, <sup>42</sup> dove ebbe modo di assorbire con straordinaria voracità moltissimi classici del pensiero illuminista europeo. <sup>43</sup> Dopo il fallimento del progetto del primo museo di antichità egizie (1835), <sup>44</sup> nel 1837 fu incaricato di dirigere la Scuola di traduzione fondata l'anno prima. Alla morte del suo patrono Muhammad 'Ali, al-Tahtawi visse un lungo periodo di sfortuna che culminerà con il suo esilio in Sudan, destinato a terminare solo dopo la salita al trono di Sa'id (1854), <sup>45</sup> per il quale tornerà a insegnare nelle scuole governative; il suo impegno nell'educazione continuerà anche sotto Isma'il, che lo nominò direttore del Dipartimento di lingue, ruolo che al-Tahtawi conserverà fino al 1873, anno della sua morte.

Anche la figura di al-Tahtawi, allora, conferma il ruolo di straordinaria importanza ricoperto dal movimento di traduzione ottomano nei confronti dell'ampliamento del vocabolario politico contemporaneo. Ma i meriti del grande educatore egiziano, in questo senso, si spingono oltre: in seguito alla sua esperienza francese – tra l'altro mirabilmente

<sup>40</sup> Cit. in S.J. SHAW e E.K. SHAW, *op. cit.*, p. 60.

<sup>41</sup> J. HEYWORTH-DUNNE, *Rifa' Badawi Rafi' at-Tahtawi. The Egyptian Revivalist*, «B. School Orient. Stud.», IX, 4 (1939), p. 961.

<sup>42</sup> M. CAMPANINI, *Storia dell'Egitto contemporaneo*, cit., p. 23.

<sup>43</sup> A. MERAL, *op. cit.*, p. 82.

<sup>44</sup> D.M. REID, *Whose Pharaohs?*, cit., p. 22.

<sup>45</sup> C. WENDELL, *The Evolution of the Egyptian National Image. From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, Los Angeles 1972, p. 130 e sgg.

raccontata nel suo saggio *Takblis wa al-Ibriz fi Talkbis Bariz* (traducibile, sommariamente, in *Estrarre oro puro per raccontare Parigi*)<sup>46</sup> – al-Tahtawi fu così ispirato da inventare un genere poetico interamente dedicato all'esaltazione della patria e delle sue bellezze. Le cosiddette *wataniyyat*,<sup>47</sup> ovvero proprio '(poesie) patriottiche', erano largamente ispirate dalla *Marsigliese* – di cui al-Tahtawi fu il primo traduttore arabo<sup>48</sup> – e introducevano mediante l'uso della poesia un tema che era sì letterario, ma al tempo stesso anche politico: raccontare la patria, la sua storia, il suo splendore e il suo radioso futuro non era solamente una maniera per ricordare la propria terra in momenti di difficoltà personale (come l'esilio o la lunga permanenza in Francia), ma anche uno strumento di propaganda che il potere costituito poteva sfruttare per dare maggiore consistenza alle proprie mire autonomiste.

Già a partire dall'opera di al-Tahtawi, dunque, si cominciano a intravedere tutte le ragioni per cui l'accoglienza riservata all'idea di patria fu particolarmente calorosa proprio in Egitto. La prima, importante chiave di lettura per comprendere come mai fu proprio al Cairo che si cominciò ad avvertire questo bisogno così urgente è rappresentata dalla particolare situazione politica della provincia egiziana: tutta la dinastia fondata da Muhammad 'Ali, come si è avuto modo di vedere pur se brevemente, aveva impiegato buona parte delle proprie energie – per non parlare delle risorse finanziarie – per affrancarsi sempre di più dal controllo della Sublime Porta. In questo quadro, allora, avere dalla propria parte uno stimato intellettuale (ottimamente inserito nelle istituzioni locali, tra l'altro) che per la prima volta esaltasse le specificità egiziane in maniera così esplicita poteva fare estremamente comodo alla casata al potere, che grazie ai versi dell'influente al-Tahtawi faceva in modo che

<sup>46</sup> R.R. AL-TAHTAWI, *Takblis wa al-Ibriz fi Talkbis Bariz*, 2 voll., Il Cairo 1996. Cf. anche L. NADER, *Culture and Dignity. Dialogues Between the Middle East and the West*, Chichester 2013, p. 27. Il testo è stato tradotto recentemente con il titolo di *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, ed by D.L. NEWMAN, London 2004.

<sup>47</sup> Di cui un esempio è riportato in J. HEYWORTH-DUNNE, *Rifa' Badawi Rafi' at-Tahtawi: The Egyptian Revivalist*, «B. School Orient. Stud.», X, 2 (1940), pt. II, p. 399.

<sup>48</sup> A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge 2003<sup>13</sup>, p. 81.

venissero proposti all'attenzione delle *élites* locali dei temi inediti, senza però impegnarsi in prima persona e, di conseguenza, compromettere i propri rapporti con Istanbul.

La seconda chiave di lettura riguarda, invece, la consapevolezza dell'unicità storica dell'Egitto. Dopo aver completato, nel contesto di una enciclopedia promossa da Isma'il nel 1868, il primo lavoro dedicato all'antico Egitto mai scritto da un arabo<sup>49</sup> (dettaglio a dir poco significativo), al-Tahtawi si dedicò alla realizzazione del suo *Kitab al-Manahig al-Albab al-Misriyya fi Mabahig al-Adab al-'Asriyya* (*La metodologia della mente egiziana applicata alle meraviglie della letteratura moderna*, 1869) e, qualche anno più tardi, del celebre *al-Murshid al-Amin li al-Banat wa al-Banin* (*La guida fidata per ragazze e ragazzi*, 1872). Entrambi questi saggi, pur partendo da prospettive leggermente diverse, finivano per convergere intorno allo stesso grande tema, ovvero quello dell'Egitto, della sua identità e, in particolar modo, della sua storia. Ecco, allora, che diventava sempre più evidente non solo quanto fosse politicamente auspicabile che si considerasse l'Egitto come una entità autonoma, ma anche per quale motivo questa operazione si rivelasse, a conti fatti, sensata ed effettivamente possibile: parlare di un Egitto indipendente dal resto della *umma* islamica – e, al tempo stesso, ontologicamente altro rispetto a essa – diventava necessario, secondo al-Tahtawi, quando si studiava la sua storia antica.

### *Storia, watan e identità egiziana.*

Sin dall'epoca delle piramidi, scriveva allora al-Tahtawi, il paese ha rappresentato la culla della civiltà umana, elevandone le qualità morali e materiali a un livello tale da rendere l'Egitto un esempio di splendore per tutti i popoli del mondo antico. Le piramidi, i reperti funebri e i geroglifici rappresentano dei segni tangibili di questa grandezza e gli abitanti dell'Egitto attuale rappresentavano, secondo al-Tahtawi, i diretti discendenti di questi gloriosi antenati, dai quali essi avevano ereditato quelle fattezze fisiche e caratteristiche mentali che questi esaltava

<sup>49</sup> D.M. REID, *Whose Pharaohs?*, cit., p. 109.

nelle *wataniyyat*.<sup>50</sup> Questo culto del passato preislamico dell'Egitto, a ben vedere, offriva al grande *shaykh* il destro per una serie di considerazioni decisamente interessanti. Innanzitutto, l'esaltazione del retaggio faraonico consentiva di tracciare in maniera decisa una linea tra l'Egitto e il resto del mondo: la storia che al-Tahtawi intendeva esaltare, infatti, era solo egiziana e non riguardava alcuna altra realtà della *ecumene* arabo-islamica; di conseguenza, la provincia egiziana veniva storicamente separata da luoghi come la Grande Siria o il Nord Africa, i quali non avevano conosciuto un simile splendore. A questa 'secessione' di natura storica non poteva, in secondo luogo, che conseguire una di carattere geografico: la civiltà faraonica, infatti, si era affermata in un'area spaziale estremamente precisa, quella della Valle del Nilo, la quale diventava per questo motivo un posto magico e altamente evocativo – e, ancora una volta, unico nel suo genere. Se si aggiungeva, infine, che era tutto sommato semplice stabilire quali fossero gli ipotetici confini politici dell'Egitto (mar Mediterraneo a nord, Sinai a oriente e deserto sui restanti lati), ecco allora che si poteva concludere che, effettivamente, il caso egiziano fosse davvero speciale – e dunque meritevole di essere trattato come tale.

Una volta postulata questa unicità egiziana, dunque, si rendeva necessario avvalersi di un concetto (e, ovviamente, di una parola che lo rappresentasse) capace di introdurre nel dibattito pubblico tutte queste nuove considerazioni. Niente di meglio, allora, che puntare tutto su *watan*, che si era già dimostrato un termine su cui non era particolarmente complicato lavorare e innestare nuovi valori. La sua malleabilità, come si è visto, aveva consentito che i diplomatici ottomani vi sovrapponessero l'idea – assolutamente estranea al mondo islamico – di *patria*, favorendo dunque l'importazione di un modello politico-identitario fino a quel momento inedito. Questa operazione di osmosi ebbe così tanto successo che persino il pio al-Tahtawi, sulla cui ortodossia si può sindacare ben poco, arrivò ad affermare senza possibilità di fraintendimenti che

<sup>50</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 79.

tutti i doveri che legano un fedele nei confronti di un suo correligionario questi li ha anche nei confronti di chi appartiene alla sua stessa patria,<sup>51</sup> così come anche nel campo dei diritti reciproci. Esiste allora una fratellanza legata alla patria superiore a quella legata alla religione, e coloro che appartengono ad una medesima patria sono obbligati a collaborare per migliorarla e perfezionarne l'organizzazione.<sup>52</sup>

Il modello classico di *umma* a base religiosa veniva allora per la prima volta affiancato – se non addirittura sostituito – da un'altra entità verso la quale essere leali: si tratta della patria definita quindi sia da precisi confini naturali che da un passato comune capace di unire tutti i suoi abitanti. Dopo questa epocale affermazione, però, l'opera di al-Tahtawi – fino a questo momento molto coraggiosa – doveva essere interrotta in maniera quanto più rapida possibile. Il motivo è estremamente significativo: secondo al-Tahtawi lo stato di decadenza in cui versava la cultura egiziana dei suoi giorni (ovvero proprio quella che stava così tanto faticando per superare lo *shock* causato dal colonialismo) era stato provocato dalla progressiva perdita di purezza della *gens* egiziana in seguito alle numerose conquiste e dominazioni straniere. In altre parole, gli egiziani attuali erano sì i diretti discendenti dei faraoni, ma sempre più lontani dalla perfezione di questi ultimi a causa delle continue invasioni subite nel corso dei millenni, le quali avevano diluito il sangue degli egiziani originali compromettendone la perfezione.

### *Un percorso difficile.*

L'introduzione da parte di al-Tahtawi di questo elemento 'etnico' per rafforzare ulteriormente la tesi della specificità egiziana causava, però, un corto circuito che bisognava evitare a ogni costo. Se ogni invasione straniera allontanava il popolo egiziano dalle proprie gloriose radici, come giudicare allora il fatto che l'Egitto, proprio negli stessi anni

<sup>51</sup> *Watan*.

<sup>52</sup> R.R. AL-TAHTAWI, *Kitab al-Manahig al-Albab al-Misriyya fi Mabahig al-Adab al-'Asriyya*, il Cairo 1912<sup>2</sup>, p. 99. Il passo è citato anche in A. HOURANI, *op. cit.*, p. 79.

in cui al-Tahtawi componeva la sua opera, fosse di fatto governato da sovrani circassi? Secondo questa stessa logica, inoltre, non vi era nessun motivo per distinguere qualitativamente la conquista, ad esempio, dei francesi avvenuta a inizio Ottocento da quella araba del VII secolo: la stessa islamizzazione del paese, allora, rischiava di essere demonizzata e accomunata a qualsiasi altra scorreria – conclusione, questa, assolutamente non accettabile per qualsiasi musulmano. L'introduzione del concetto di patria / *watan* nell'immaginario politico arabo, dunque, sembrava dimostrarsi meno semplice del previsto: anche volendo rinunciare totalmente alle considerazioni di carattere razziale proposte in maniera tutto sommato incauta da al-Tahtawi, risultava abbastanza chiaro anche agli altri pensatori che parteciparono al dibattito sull'identità egiziana e sulla sua collocazione nel mondo che l'importazione di questa nuova idea obbligava loro a fare delle rinunce.

Il concetto di patria, in altre parole, si cominciò a dimostrare troppo forte ed estraneo alla storia, alla cultura e alla mentalità del mondo islamico per essere semplicemente adottato senza revisioni. Per lo stesso motivo – come dimostra proprio la vicenda di al-Tahtawi – era tutto sommato prevedibile che si verificassero degli incidenti di percorso prima che, specialmente nel corso del primo Novecento, l'immaginario e le prassi collegate al termine *watan* diventassero una parte essenziale della politica egiziana. Il lavoro del grande traduttore e pedagogo egiziano, tuttavia, ebbe l'indubbio merito di avviare un processo che, dopo la pubblicazione del *Kitab al-Manahig*, non poteva più essere arrestato: trovare il modo di utilizzare il tema del patriottismo all'interno delle soluzioni per riportare l'Egitto al suo antico splendore divenne presto la missione principale dei più importanti intellettuali cairoti tra cui, ovviamente, non poteva che spiccare Muhammad 'Abduh. Come si è avuto modo di vedere, il principale obiettivo del grande riformista egiziano fu quello di proporre delle soluzioni, mediante l'uso della razionalità, per la crisi di valori attraversata dal mondo islamico nel corso del XIX secolo.

#### *Sviluppi culturali e crisi politica (1875-81).*

Nel corso di questa sua lunga ricerca durata praticamente tutta una vita, 'Abduh non poteva certo sottrarsi al confronto con le tematiche legate all'identità dell'Egitto e al rapporto tra quest'ultima e le aspira-

zioni del suo popolo. Le condizioni politiche del paese, del resto, erano decisamente diverse da quelle in cui si trovò a operare al-Tahtawi, imponendo di riprendere quanto prima il discorso sull'Egitto da dove quest'ultimo l'aveva lasciato. Le grandi opere inaugurate da Isma'il e le sue inappropriate misure fiscali, le smodate spese della corte e, non per ultimo, il collasso del prezzo del cotone<sup>53</sup> avevano messo il paese in ginocchio, moltiplicando esponenzialmente anno dopo anno il suo debito pubblico. La stessa autorità di Isma'il, di conseguenza, risultava messa in discussione, così come quella delle *élites* – turca come autoctona – che avevano accumulato enormi ricchezze negli anni del suo regno. Anche la vendita all'Inghilterra delle quote egiziane della Compagnia del canale di Suez, avvenuta nel 1875,<sup>54</sup> si rivelò una misura non sufficiente a contrastare l'ormai inevitabile tracollo economico che, da lì a pochi anni, avrebbe gettato il paese nel caos. L'impoverimento generale causato dalla bancarotta delle finanze egiziane ebbe non solo l'effetto di stroncare i progetti di modernizzazione promossi dal *kbedivé* ma, soprattutto, di consegnare nei fatti l'intero paese nelle mani degli speculatori che, nei decenni successivi, si erano sempre più dimostrati essere i reali padroni.

La perdita di controllo da parte di Isma'il, inoltre, aveva favorito la nascita all'interno dell'esercito di un fronte di opposizione guidato da un manipolo di generali egiziani i quali, stanchi delle discriminazioni che essi subivano a favore dei loro colleghi turchi, decisero di ribellarsi contro il proprio sovrano. Il 9 settembre del 1881, con lo scopo di vedere riconosciute le proprie richieste, le truppe ammutinate al seguito del colonnello Ahmad 'Urabi assediaron il palazzo reale,<sup>55</sup> costringendo il primo ministro dell'epoca alle dimissioni e, nei fatti, inaugurando una breve ma particolarmente reazionaria esperienza di dittatura militare – destinata a terminare solo, l'anno dopo, con l'occupazione del paese ad opera delle truppe britanniche. I confusi anni che intercorrono tra la bancarotta e l'occupazione inglese del 1882<sup>56</sup> furono di un'importanza cruciale per

<sup>53</sup> D. LANDES, *Bankers and Pashas. International Finance and Economic Imperialism in Egypt*, London, Melbourne, Toronto 1958, p. 88.

<sup>54</sup> R.A. ATKINS, *The Origins of the Anglo-French Condominium in Egypt*. 1875-1876, «Historian», XXXVI, 2 (1974), p. 269.

<sup>55</sup> 'A.R. AL-RAFTI, *al-Za'im al-Tha'ir Ahmad 'Urabi*, Il Cairo 1968, p. 55.

<sup>56</sup> Tra i testi più dettagliati sulla rivolta urabista vi è senza dubbio A. SCHÖLCH, *Egypt for the Egyptians! The Socio-Political Crisis in Egypt*. 1878-1882, Oxford, Lon-

lo sviluppo del dibattito identitario, e questo per almeno tre ordini di motivi diversi. Il primo è proprio legato ad alcuni aspetti del fenomeno urabista che, pur senz'altro controversi, non mancarono di portare l'attenzione di intellettuali e politici su alcune questioni fino ad allora sostanzialmente ignorate. Le rivendicazioni degli ufficiali ribelli vennero da subito avanzate in nome proprio della loro origine totalmente egiziana, contrapposta sia all'origine etnica dei loro superiori nell'esercito che, soprattutto, a quella degli stessi governanti del paese – i quali parlavano molto raramente arabo e non si preoccuparono mai di nascondere il loro profondo disprezzo per i loro sudditi.<sup>57</sup>

Nonostante il richiamo di 'Urabi (che a un certo punto prese a farsi chiamare *al-Misri*, ovvero proprio 'l'Egiziano')<sup>58</sup> a questa mobilitazione di carattere 'etnico' si rivelò ben presto in tutta la sua natura strumentale, essa riuscì ugualmente ad arricchire il dibattito comunitario ottocentesco di un'ulteriore elemento che, fino all'inizio degli anni Ottanta, era rimasto largamente inesplorato: quello dello scontro razziale. Riprendendo il discorso dal punto in cui al-Tahtawi, accorgendosi della sua pericolosità, lo aveva interrotto ormai quasi quindici anni prima, i portavoce del movimento urabista – su tutti il controverso giornalista alessandrino 'Abd Allah al-Nadim (1845-96)<sup>59</sup> – fecero sì che le masse egiziane, che da questo momento in poi si tentò di coinvolgere sempre di più nella vita politica del paese, cominciarono a vedersi come sostanzialmente *altro* rispetto ai propri governanti, in modo che fossero disposte a mobilitarsi in nome di un insieme di caratteristiche etnico-caratteriali che li distingueva dai Turchi al potere. In questa maniera,

don 1981.

<sup>57</sup> Nelle sue memorie, sir Ronald Storrs racconta come, all'interno della corte khediviale, ci si riferisse spesso ai sudditi egiziani nei termini di *pis arabler*, ovvero 'sporchi arabi', cf. I. GERSHONI, J. P. JANKOWSKI, *The Search for Egyptian Nationhood*, New York, Oxford 1986, p. 16.

<sup>58</sup> D. GREEN, *Three Empires on the Nile. The Victorian Jihad. 1869-1899*, New York 2007, p. 95.

<sup>59</sup> Per una esauriente analisi sulla sua figura cf. G. DELANOUÉ, *Abd Allah Nadim (1845-1896). Les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien*, «B. Ét. Orient.», XVII (1961-62), pp. 75-120; A. AL-HADIDI, 'Abd Allah al-Nadim *Khatib al-Wataniyya*, il Cairo 1962; N. TAWFIQ, 'Abd Allah al-Nadim *Khatib al-Thawra al-Urabiyya*, il Cairo 1954.

veniva inaugurata una fortunata dicotomia tra quella immaginifica ‘razza egiziana’ esaltata da al-Tahtawi, al-Nadim e così via e il territorio da essa abitata: una dialettica questa che, ovviamente, finiva per contrapporre gli egiziani a chi egiziano non era – immigrati siriani, comunità straniere, *élites* turche e, ovviamente, gli agenti e speculatori europei responsabili della crisi del paese.

*La patria di ‘Abduh.*

L’insistenza sulla specificità razziale degli egiziani, tuttavia, non fu l’unico elemento a favorire la definitiva affermazione delle idee di patria e patriottismo: alla deriva pericolosamente xenofoba del patriottismo di matrice urabista,<sup>60</sup> infatti, vanno affiancati altri due grandi altri contributi che, pur con le loro innegabili differenze, tentarono di riportare il discorso intorno al concetto di *watan* su posizioni più moderate. Il primo di essi fu quello a opera del già citato Muhammad ‘Abduh: negli anni che precedettero l’occupazione inglese, costui contribuì firmando una serie di articoli nei quali si discuteva dei concetti portati alla ribalta dall’epopea urabista verso cui, inizialmente, il grande pensatore aveva manifestato la propria simpatia. A causa del legame che lo univa a Riyad, il potente primo ministro salito al potere dopo la caduta di Isma’il, il supporto di ‘Abduh alle rivendicazioni degli ufficiali egiziani fu inizialmente molto cauto: in qualità di direttore del giornale governativo «al-Waqa’i al-Misriyya», del resto, ‘Abduh non poteva che tessere le lodi dell’amministrazione del suo patrono, come avvenne ad esempio in un famoso ciclo di articoli in cui si scagliava contro coloro i quali, con atteggiamenti da facinosi, pretendevano di affrettare il processo di modernizzazione del paese.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Al-Nadim ad esempio, in alcune occasioni, arrivò persino a teorizzare una sorta di pulizia etnica che mondasse quella che lui chiamava la ‘razza egiziana’ da tutte le sue imperfezioni causate dalla presenza, sul territorio egiziano, di altre popolazioni. Cf. ‘A.A. AL-NADIM, *Sulafa al-Nadim*, ed. by ‘ABD AL-FATTAH AL-NADIM, vol. II, il Cairo 1914<sup>2</sup>, pp. 112, 113.

<sup>61</sup> Z. BADAWI, *The Reformers of Egypt. A Critique of Al-Afghani, ‘Abduh and Ridha*, London 1978, p. 14.

Solo dopo l'autunno del 1881, una volta caduto Riyad, comparvero sempre sull'ex giornale khediviale un'altra serie di editoriali (questa volta adottando toni di aspra polemica nei confronti dell'ex primo ministro)<sup>62</sup> dedicati ai temi più caldi del periodo: le rivendicazioni parlamentari e costituzionali e ovviamente, i concetti di *umma* e *watan*. Sul «al-Waqa'i al-Misriyya» del 28 novembre 'Abduh scriveva:

Nella lingua [araba], *watan* [indica] senza eccezioni il posto dove vive l'uomo; con ciò si intende il luogo dove la gente si insedia, o che questi sceglie come residenza. Per i politici, [essa] è il posto nel quale affondano le tue origini, in cui i tuoi diritti sono salvaguardati e dove essa nutre di diritti su di te e dove tu, la tua famiglia e i tuoi averi siete al sicuro. E si dice che non esiste patria dove non vi è libertà. Il filosofo francese La Bruyère<sup>63</sup> disse: «non esiste patria in condizione di tirannia, ma solo interessi personali, glorie individuali e incarichi elevati» (...). In definitiva, nella patria vi sono tre cose che obbligano ad amarla, custodirla gelosamente e difenderla, ovvero: la prima, [è che la patria] è il luogo di residenza in cui si trovano cibo, protezione, famiglia e figli; il secondo [è che la patria] è il luogo dei diritti e dei doveri, i quali sono il perno della vita politica, e la loro importanza è chiara; il terzo [è che la patria] è il luogo per il quale l'uomo è esaltato e onorato o degradato e umiliato, e quest'ultimo è puramente spirituale.<sup>64</sup>

La definizione fornita da 'Abduh arricchisce il concetto di *watan* di ulteriori significati che, fino a quel momento, non erano stati ancora considerati; al tempo stesso, essa sembra porsi in diretta opposizione rispetto a quanto suggerito da altri pensatori a lui contemporanei. Nella patria di 'Abduh, infatti, la consapevolezza del retaggio condiviso con tutti gli altri individui che abitano una stessa area geografica si presenta come decisamente più importante di criteri quali razza, lingua o addirittura religione, muovendosi dunque esattamente nella direzione op-

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>63</sup> Jean de La Bruyère, scrittore francese morto alla fine del XVII secolo. L'aforisma citato da 'Abduh è tratto da *Caractères*, scritto nel 1688. Cf. S.G. HAIM, *Islam and the Theory of Arab Nationalism*, «Welt Islams», IV, 2-3 (1955), p. 132.

<sup>64</sup> R. RIDA, *op. cit.*, vol. II, pp. 194, 195.

posta a quella teorizzata da un 'Abd Allah al-Nadim.<sup>65</sup> Non solo: *watan*, nelle parole del grande giurista e filosofo, significa certamente identità e difesa delle proprie antiche tradizioni, ma indica anche il luogo nel quale è possibile sentirsi al sicuro e soddisfare il proprio bisogno di socialità, cioè di vita politica nel senso più ampio del termine. La patria di 'Abduh, allora, diventa una sorta di oasi nella quale l'uomo, vivendo tra i suoi simili, può vivere serenamente e al sicuro dalle minacce del mondo esterno.

Tutti questi vantaggi, tuttavia, non sono concessi senza che la patria chieda nulla in cambio. Il prezzo da pagare per salvaguardare la propria identità, per tenere sé stessi e i propri cari lontano dai pericoli e per vivere in società (in una parola sola, per la felicità)<sup>66</sup> consiste in una assoluta e acritica fedeltà al proprio *watan*, proprio come quella che si deve a un padre – a prescindere dalla durezza del suo carattere. Nonostante tra patria e individuo si instauri un rapporto basato chiaramente sullo scambio, pertanto, non si tratta come è stato affermato<sup>67</sup> di un contratto tra due parti, e quindi rescindibile qualora una di queste venga meno ai propri obblighi; piuttosto, questo legame è più simile a una sottomissione da parte del singolo a una entità superiore e, per questo motivo, vicino più al dogma che alla speculazione razionale. Le osservazioni di 'Abduh sul patriottismo risultano, allora, tutte votate a fare ordine quanto più possibile tra i numerosi stimoli offerti dai suoi predecessori: nella definizione di *watan* fornita dal grande giurista tornano infatti l'importanza del passato comune, il legame tra individuo e spazio geografico e, soprattutto, l'idea che sia necessario stabilire un rapporto di devozione e lealtà con la propria terra; a esse, infine, viene aggiunto l'interessante tema della patria come 'luogo di diritti e doveri'.

<sup>65</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 156.

<sup>66</sup> 'Abduh, seguendo la lezione di al-Afghani, mette in stretta relazione la vita sociale della *umma* con la felicità dei suoi singoli membri. Cf. S.G. HAIM, *art. cit.*, pp. 127, 128.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 134.

*Egitto e Impero: modernità o tradizione?*

Nonostante il contributo di 'Abduh rappresenti dunque una ennesima pietra miliare sul percorso evolutivo del patriottismo egiziano esso risulta, a un'analisi più attenta, ancora non del tutto soddisfacente; le ragioni di questo ennesimo 'fallimento' sono essenzialmente due, intimamente legate l'una all'altra. La prima riguarda l'apparente ritrosia dimostrata da parte di 'Abduh ad affermare esplicitamente quale fosse il vero oggetto del suo interesse: a ben vedere, nel passo che si è scelto di citare – ma il discorso è applicabile per tutti gli altri suoi scritti sul tema del patriottismo – il grande intellettuale egiziano si guardò bene dall'esporsi troppo, lasciando il suo lettore libero di domandarsi se quel *watan* descritto così lucidamente si riferisse all'Egitto o tutto l'Impero ottomano. Il fatto che 'Abduh avesse in mente solo l'Egitto, infatti, lo si può concludere solamente a partire da una serie di indizi deducibili non dai suoi scritti, bensì, dalla sua biografia. Senza considerare la vicinanza, negli anni giovanili, del futuro gran *mufti* agli ambienti di quell'associazionismo antigovernativo spesso confinante con il terrorismo,<sup>68</sup> la solidarietà dimostrata da 'Abduh nei confronti della causa urabista, insieme al profondo disprezzo che lo *shaykh* nutriva per i sovrani turchi, rende abbastanza plausibile che almeno su un piano puramente teorico 'Abduh fosse pronto a dirsi 'egiziano' e non più 'ottomano'. Poco prima della disfatta di al-Tell al-Kabir, egli confessò al poeta inglese e suo amico Wilfred Blunt:

Every Egyptian, whether he be a learned man (of the Ulema) or a fellah, an artisan or a merchant, a soldier or a civilian, a politician or not a politician, hates the Turks and detests their infamous memory. No Egyptian can look forward to the idea of a Turk landing in his country without feeling an impulse to rush to his sword to drive out the intruder. The Turks are tyrants who have left calamities behind them in Egypt which still make our hearts sore. We cannot wish them back, or wish to have anything more to do with them.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> 'Abduh racconta, ad esempio, di come lui e il suo maestro al-Afghani arrivarono persino a considerare l'idea di organizzare un attentato ai danni del khedivé Isma'il, cf. A.A. KUDSI-ZADEH, *Afghani and Freemasonry in Egypt*, «J. American Oriental Soc.», XCII, 1 (1972), p. 31.

<sup>69</sup> Cit. in W.S. BLUNT, *Secret History of the English Occupation of Egypt*.

Nonostante queste sue esternazioni lascino ben poco spazio a fraintendimenti, tutta la produzione politica di 'Abduh sembra essere caratterizzata da un conflitto tra la sicurezza rappresentata dal modello della *umma* tradizionale e il salto nel vuoto costituito dal patriottismo moderno. Il secondo motivo del (parziale) insuccesso del tipo di patriottismo proposto da 'Abduh risiede, allora, proprio nella sua sostanziale incapacità ad abbandonare in maniera definitiva l'idea del califfato e, su un piano più filosofico, della religione come fattore aggregante. Ancora una volta l'Islam, e più nello specifico nelle sue configurazioni storico-politiche, finiva dunque per impedire a un autore di arrivare alle conclusioni che, stando almeno alle premesse dalle quali costui era partito, sembrava deciso a raggiungere. Se nel caso di al-Tahtawi l'ostacolo era rappresentato dall'impossibilità di bollare la conquista (e la conseguente islamizzazione) dell'Egitto come qualsiasi altra invasione straniera, 'Abduh si trovava – dimostrando anch'egli una notevole onestà intellettuale – non ancora del tutto pronto per recidere il cordone ombelicale che legava l'Egitto al resto di quella comunità islamica fondata dal Profeta e, alla sua epoca, governata dalla Sublime Porta.

Da un lato, dunque, il filosofo egiziano si dichiarava pronto ad annunciare l'esistenza di una patria egiziana dotata di una storia, un retaggio e delle specificità totalmente uniche; dall'altro, però, l'identificazione con la *umma islamiyya* tradizionale era ancora troppo forte per rinunciare totalmente a sentirsi parte integrante di una comunità religiosa dalla antica e nobile storia. Del resto, l'individuare nella lezione del nazionalismo europeo lo strumento più adatto per risollevare l'Egitto dalla sua arretratezza non fu l'unica soluzione proposta dai riformisti della generazione di 'Abduh: costui, così come altri intellettuali musulmani, preferì spesso fare quadrato intorno alla istituzione del califfato piuttosto che abbracciare le moderne teorie identitarie occidentali. Specialmente dopo l'occupazione del paese, infatti, molti pensatori cominciarono nuovamente a guardare a Istanbul come alla propria vera capitale (a un tempo spirituale e politica), cercando di ristabilire quei legami – politici, culturali e identitari – che, nella loro ottica, rappresentavano la migliore risposta a qualsiasi dominazione straniera.

Nel caso di 'Abduh, a esempio, dopo i fatti del 1882 si verificò un recupero di quel pensiero più tradizionalista che questi aveva abbandonato negli anni precedenti. Nonostante le riflessioni condotte negli anni di 'Urabi lo avessero infatti portato a misurarsi più di una volta con una idea di nazionalismo già prettamente moderna – basata, come si è visto, sul concetto di *watan* inteso come un luogo di diritti e doveri al quale giurare eterna fedeltà – l'occupazione inglese offriva la possibilità di revisionare quelle stesse idee, offrendo così una seconda possibilità al 'vecchio' discorso panislamico.<sup>70</sup> Negli articoli di 'Abduh scritti per «al-'Urwa al-Wuthqa», il giornale fondato a Parigi insieme con il suo maestro al-Afghani dopo il loro esilio, si avverte chiaramente la volontà di gettare le basi per la nascita di un nuovo spirito comunitario basato di nuovo sulla religione, negando categoricamente qualsiasi altra forma di nazionalismo.<sup>71</sup> Ne conseguiva che il califfato rappresentava l'unica forma di organizzazione politica possibile per la *umma*, dal momento che esso derivava la sua autorità dall'unica fonte esistente di potere, ovvero il rispetto e la salvaguardia della legge divina. L'Islam, insomma, tornava a essere il più importante fattore identitario intorno al quale edificare una comunità, sostituendo così *watan*, razza o lingua.<sup>72</sup>

*Una voce fuori dal coro.*

Un terzo tentativo di discutere sull'idea di patria e sulla sua applicabilità alla situazione egiziana, infine, fu quello firmato dallo *shaykh* Husayn al-Marsafi (1815-90).<sup>73</sup> Figlio di un docente di al-Azhar, ovvero il principale centro di formazione tradizionale del mondo sunnita, intorno al 1845 cominciò a sua volta a insegnare in questo stesso istituto,

<sup>70</sup> P.J. VATIKIOTIS, *Muhammad Abduh and the Quest for a Muslim Humanism*, «Arabica», IV, 1 (1957), p. 58.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62 e sgg.

<sup>72</sup> Z. BADAWI, *op. cit.*, p. 16.

<sup>73</sup> Tra i testi in lingua araba dedicati alla figura di al-Marsafi spicca M. 'ABD AL-GIAWWAD, *Al-Shay Husayn al-Marsafi al-Ustadh al-Awwal li al-'Ulum al-Adabiyah bi Dar al-'Ulum*, Il Cairo 1952; in lingue europee, invece, cf. G. DELANOUE, *Moralistes and politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle* (1798-1882), vol. II, il Cairo 1982, p. 363 e sgg.

dove ebbe l'occasione di farsi notare per gli argomenti innovativi – almeno per l'austero contesto in cui si trovava a operare – che spesso caratterizzavano le sue lezioni. Nel 1872, fu invitato dall'allora ministro dell'istruzione 'Ali Mubarak a unirsi al corpo docente della Dar al-'Ulum, la neonata scuola di formazione per insegnanti in cui veniva tentata una prima forma di integrazione dei *curricula* classici con i nuovi approcci didattici provenienti dall'Europa. Proprio durante gli anni trascorsi alla Dar al-'Ulum, al-Marsafi ebbe modo di fornire uno dei contributi più distintivi a quel movimento intellettuale noto come *Nabda*, collaborando in maniera attiva all'ascesa del movimento poetico neoclassico, il quale fu tra i filoni più importanti della produzione poetica tra XIX e inizio XX secolo.<sup>74</sup>

Fino al 1888, anno in cui si ritirò dall'insegnamento, al-Marsafi fu autore di alcuni dei più influenti corsi di letteratura, poesia e filologia mai tenuti alla Dar al-'Ulum e, con ogni probabilità, in qualsiasi altra scuola della sua epoca. La sua opera, tuttavia, non si limitò solamente allo studio di letteratura e linguistica, arrivando in alcune significative occasioni anche a toccare degli argomenti maggiormente collegati a quanto stava accadendo nel paese ai suoi giorni. L'esempio perfetto di questo suo intervento nell'attualità egiziana è il saggio intitolato *Risala al-Kalim al-Thaman* (*L'epistola delle otto parole*). Pubblicata nell'ottobre del 1881, dunque appena un mese dopo l'assedio di 'Urabi al palazzo khediviale, l'*Epistola delle otto parole* si poneva l'obiettivo di analizzare il significato di otto termini che, stando a quanto afferma lo stesso autore nella prefazione all'opera, erano «correntemente sulle lingue della gente». <sup>75</sup> A ognuna di esse viene dedicata una sezione dalla lunghezza compresa tra le poche righe e le diverse decine di pagine, a seconda dell'importanza che egli sentiva di dover riservare al singolo termine.

Tra le parole scelte dallo *shaykh*, in maniera quanto mai significativa, non poteva mancare *watan*.<sup>76</sup> A ben vedere, la scelta dei termini

<sup>74</sup> J. BRUGMAN, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984, pp. 35-45.

<sup>75</sup> H. AL-MARSAFI, *Risala al-Kalim al-Thaman*, il Cairo 1881, p. 2.

<sup>76</sup> Le altre sette parole analizzate nel trattato sono comunità (*umma*), governo (*bukuma*), giustizia (*'adl*), ingiustizia (*zulm*), politica (*siyasa*), libertà (*hurriya*) ed educazione (*tarbiyya*).

effettuata dall'autore dice già molto sulle sue intenzioni, confermando in maniera esplicita l'esistenza di un dibattito intorno al loro significato il quale, nel pieno dell'euforia urabista, era diventato secondo al-Marafi tanto diffuso e attuale da necessitare un intervento moderatore 'dall'alto'. Il rischio di fraintendimenti, dalla sua prospettiva, era infatti sempre più concreto: l'ascesa del giornalismo politico e il sempre maggiore accesso all'istruzione superiore, insieme alle allettanti proposte societarie provenienti dall'Europa avevano portato, secondo l'autore, al moltiplicarsi incontrollato di opinioni discordanti su alcuni importantissimi concetti<sup>77</sup> – su tutti, appunto, quelli discussi nella *Epistola*. Era giunto il momento, allora, che questo dibattito venisse supervisionato da una voce autorevole come la sua: mediante gli strumenti della filologia e della letteratura classica (intesa come strumento di trasmissione delle buone norme civili),<sup>78</sup> infatti, al-Marsafi intendeva riportare l'attenzione sul valore morale ed educativo dei termini da lui scelti e, al tempo stesso, mettere a tacere tutte quelle voci che egli riteneva inadeguate a definire precisamente delle parole così importanti.

#### *Politica e morale.*

La particolare situazione politica in cui si trovava il paese, del resto, rendeva necessario fare una volta per tutte chiarezza sul senso di queste parole: per un realtà come quella egiziana, che puntava a essere sempre più autonoma e pronta a misurarsi con la modernità, si rivelava essenziale sapere con quanta più precisione possibile quale fosse il vero significato di parole come quelle selezionate dall'autore. Ecco allora rivelato il senso della *Risala* e il suo scopo: moderare i fermenti ideologici che stavano scuotendo il paese e, al tempo stesso, cercare di fornire delle definizioni ai termini più discussi dalle élites egiziane. Nonostante ciò, al-Marsafi introduce il capitolo dedicato al concetto di patria fornendone una definizione quanto più generale possibile:

<sup>77</sup> Opinione, quella sui danni del giornalismo indipendente alle istituzioni, condivisa anche da al-Tahtawi. Cf. A. AYALON, «*Sihafa*»: *The Arab Experiment in Journalism*, «Middle East. Stud.», XXVIII, 2 (1992), p. 263.

<sup>78</sup> *Encyclopaedia of Islam*, cit., vol. I, p. 175 e sgg.

Nel suo uso generale, la patria è quella porzione di terra in cui vive la *umma*; in un suo impiego più specifico essa è il luogo di residenza; e l'anima è un *watan*, essendo il luogo di residenza delle percezioni, e il corpo è un *watan*, essendo il luogo di residenza dell'anima, e i vestiti sono un *watan* essendo il luogo di residenza del corpo; la casa, la strada, la città, la contrada, la terra e il mondo sono tutte *watan*, perché sono luoghi di residenza che giustamente è necessario conoscere, custodire e sorvegliare; ed è diritto dell'anima essere tutelata dalle percezioni dannose.<sup>79</sup>

Assumendo delle sfumature quasi mistiche, il termine *watan* viene qui utilizzato per la prima volta in un senso più ampio rispetto a quello che si stava lentamente imponendo da al-Tahtawi in poi. La parola, inoltre, viene analizzata partendo da due prospettive differenti: la prima è quella che lo *shaykh* azharita definisce, tradendo come spesso accade nella *Epistola* un certo paternalismo, 'generale' (*al-'ammi*, dove la radice è la stessa da cui deriva il termine 'volgo'), e dunque adatto a tutti e di semplice comprensione: si tratta proprio del *watan* come luogo di residenza di quella comunità che l'autore stava descrivendo fin nei più piccoli particolari. È interessante notare che, in tutte le circa ottanta pagine della *Epistola*, questa è la prima e unica volta in cui al-Marsafi mette esplicitamente in relazione il concetto di *umma* con quello di *watan*, introducendo così una dicotomia – sia concettuale che terminologica – destinata a diventare particolarmente cara agli alfieri del nazionalismo egiziano del XX secolo.<sup>80</sup>

Cominciano, da questo punto in poi, ad affiorare le prime differenze tra la definizione di patria proposta da al-Tahtawi o 'Abduh e quella contenuta nella *Risala*. Questa differenza, come era lecito aspettarsi da una figura marcatamente conservatrice come quella di al-Marsafi, si rivela presto essere di natura squisitamente politica: l'idea che al termine *watan* venga assegnato il valore di luogo in cui la comunità dei fedeli vive, si riproduce e ricerca la felicità, e con il quale essa stabilisce legami di amore e un rapporto fatto di diritti e doveri (per dirla parafrasando le definizioni di al-Tahtawi e 'Abduh) sembra interessare mol-

<sup>79</sup> H. AL-MARSAFI, *op. cit.*, p. 16.

<sup>80</sup> A. ABDEL-MALEK, *L'Egypte moderne: idéologie et renaissance nationale*, Paris 1969, p. 211 e sgg.

to poco al-Marsafi, il quale liquida questa interpretazione definendola adatta giusto alla gente semplice, per poi dedicarsi agli aspetti del lemma che egli ritiene più significativi, ovvero quelli morali. Questa a dir poco sbrigativa associazione tra 'comunità' e 'patria' rappresenta, infatti, la massima concessione che l'autore fa nei confronti dell'embrionale dibattito nazionalista, e costituisce il contributo più esplicito di tutta l'*Epistola* alla causa di un discorso politico che, proprio a partire dagli anni di 'Urabi, era pronto a orientarsi sempre più verso elementi locali e particolaristici.

L'interesse dell'autore nei confronti della politica intesa come costruzione di una ideologia capace di guidare mobilitazioni (non necessariamente di massa) o, più semplicemente, di creare un dibattito e catalizzare consensi è dunque pressoché nullo: tutta l'attenzione di al-Marsafi si rivela essere concentrata sugli aspetti morali ed etici del vivere insieme, che egli ritiene di gran lunga più importanti. Per questo motivo, al-Marsafi preferisce di gran lunga dedicare le 14 pagine da cui è costituito il capitolo su *watan* alla spiegazione del significato che egli ritiene essere più specifico (*al-khassi*) della parola, quello di *maskan* – ovvero, letteralmente 'luogo in cui si abita'.

*L'Epistola delle otto parole. Manuale per una controriforma.*

Gli strumenti della filologia, in questo caso, aiutano lo *shaykh* a riportare l'uso di *watan* al suo significato originale e, di conseguenza, ad allontanarlo quando più possibile dalle implicazioni politiche che gli si stava cominciando ad attribuire. Un tentativo, questo, che si rivela essere però solo un colpo di coda: a partire almeno dal 1869, con la pubblicazione del «Kitab al-Mabahig al-Albab al-Misriyya fi Manahig al-Adab al-'Asriyya» di al-Tahtawi, si era verificata una quasi irreversibile consacrazione del connubio tra *watan* e *patria* in senso europeo.<sup>81</sup> La formula ebbe un successo praticamente istantaneo, al punto da essere impiegata da numero di diverse esperienze politiche tra cui il sedicente al-Hizb al-Watani (Partito patriottico), destinato ad avere un certo

<sup>81</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 79.

ruolo nell'esperienza urabista,<sup>82</sup> e il quotidiano pro-Isma' il *al-Watan*, fondato nel 1877 dal copto Mikha'il 'Abd al-Sayyid.<sup>83</sup> Si tratta, dunque, davvero di una di quelle parole «correntemente sulle lingue della gente», ma con un senso molto diverso da quello proposto nell'*Epistola*.

Al termine del 1881, giusto un mese dopo che 'Urabi aveva raggiunto l'apice della sua popolarità grazie all'assedio del palazzo khediviale, suggerire ancora di tenere separato il concetto di 'dimora' da quello di 'terra dei padri' si mostrava ormai come una proposta del tutto anacronistica, e destinata a essere condivisa da sempre meno persone; ma il paradossale disinteresse nei confronti della teoria politica dimostrato più volte da al-Marsafi non sembra essere scalfito nemmeno da queste considerazioni. Ecco che allora la sezione dedicata alla parola 'patria' diventa l'occasione per parlare di tutto tranne che di patria o patriottismo: gli argomenti affrontati dall'autore spaziano dal declino dell'industria tessile egiziana fino all'invito al rispetto delle professioni manuali, passando per la lode della pastorizia e dell'allevamento del baco da seta.<sup>84</sup> La *Risala al-Kalim al-Thaman*, allora, si presenta come un testo di natura educativa e moraleggiante più che come un piccolo vocabolario politico, composto con l'implicito scopo di far riflettere un pubblico che era stato lentamente sottratto al monopolio dell'educazione tradizionale, tra cui giovani educati alla europea, giornalisti laici e occidentalizzati e così via. In altri termini, si tratta di un testo per così dire di 'controriforma', ovvero finalizzato a contrastare l'ascesa dei nuovi attori del mondo culturale, politico e letterario egiziano, che al-Marsafi voleva ancora saldamente nelle mani dei dottori della legge e dei grandi eruditi di formazione classica.

Nonostante questa sua natura fortemente conservatrice e a tratti reazionaria, l'*Epistola delle otto parole* continua tuttavia ad avere una sua innegabile importanza per il percorso storico del pensiero nazionalista egiziano, percorso che, tra l'altro, si presenta costellato da tanti altri passi falsi così come di conquiste. È senza dubbio vero, da una parte, che la *Risala* si rivela tutt'altro che priva di aspetti controversi

<sup>82</sup> D. MACKENZIE WALLACE, *Egypt & the Egyptian Question*, London 1883, p. 62 e sgg.

<sup>83</sup> *The Cambridge History of Egypt*, vol. II, cit., p. 223.

<sup>84</sup> G. DELANOUÉ, «L'Eprite des huit mots» du Cheik Husayn Al-Marsafi (*Analyse*), «A. Islamologiques», X (1963), p. 16.

e momenti critici; al tempo stesso però, le si devono riconoscere una serie di meriti che assicurano al testo un ruolo molto preciso nella storia dell'Egitto contemporaneo – giustificandone, di conseguenza, uno studio attento e approfondito.

Il più importante di questi meriti riguarda il ruolo storico della *Risala*. Il trattato, infatti, formalizzò in maniera esplicita il bisogno avvertito dalla società egiziana ottocentesca di verificare se i concetti che avevano fino a quel momento guidato la sua crescita fossero ancora validi o se, ed eventualmente in che termini, il loro valore andasse ridiscusso. Riconoscere il bisogno di soffermarsi con attenzione su temi quali nazione, patria, libertà e così via presupponeva l'esistenza di un dibattito confuso e vibrante in seno alla comunità intellettuale egiziana la quale, implicitamente, ammetteva i propri limiti e riconosceva l'esigenza di rivedere gli stessi pilastri su cui era stata edificata la propria visione del mondo. La domanda a cui, in maniera ormai sempre più chiara, si stava tentando di dare una risposta era la seguente: dopo tutto ciò che abbiamo imparato dal confronto con il mondo occidentale, possiamo ancora accontentarci di una idea di comunità vecchia più di mille anni? Dopo aver studiato con grande attenzione i modelli europei in fatto di equilibri societari e organizzazione statale, era necessario infatti interrogarsi sull'opportunità che la civiltà arabo-islamica rivedesse in qualche maniera le proprie basi; per al-Marafi, così come per 'Abduh, questa si rivelava essere una operazione essenziale per garantire la sopravvivenza di una visione del mondo che rischiava di venire travolta dalle onde provenienti dall'altra sponda del Mediterraneo.

L'*Epistola* di al-Marsafi, per questo motivo, ha l'innegabile primato storico di essere stato il primo testo di epoca moderna in cui ci si pone l'obiettivo di discutere, in maniera metodica e ragionata, di tutti quei vocaboli e concetti che venivano avvertiti come essenziali per un nuovo discorso sull'identità egiziana. Ogni precedente analisi o definizione delle idee di *umma* o *watan* nel contesto dell'Egitto moderno era, infatti, stata incidentale e inserita in contesti più ampi, e mai in opere dedicate in maniera programmatica alla discussione di questo tema. Un perfetto esempio sono le considerazioni, pur importanti, di al-Tahtawi sul concetto di *watan*: come si è visto, queste si presentavano spesso come confuse, emozionali e contraddittorie, e quindi da questo punto di vista non molto più autorevoli di quelle contenute nell'*Epistola delle otto parole*. Lo stesso discorso vale per quanto scrissero, negli stessi

anni, Adib Ishaq, 'Abd Allah al-Nadim o lo stesso Muhammad 'Abduh. Tutti loro, rappresentando la generazione dei pionieri del dibattito sull'essere egiziani, erano in un modo o nell'altro votati a un più o meno chiaro fallimento: la fase in cui essi operavano era a tutti gli effetti di 'sperimentazione ideologica', imperfetta per definizione; in questo contesto l'*Epistola* però rappresenta un primo tentativo di sistematizzazione, a cui va riconosciuto anche solo per questo motivo un fondamentale ruolo storico.

*Verso il patriottismo egiziano.*

Nel corso degli ultimi vent'anni del XIX secolo, allora, il dibattito sull'identità egiziana appariva decisamente più evoluto e complesso di quanto si fosse dimostrato ai tempi delle *wataniyyat* di al-Tahtawi. Quando quest'ultimo aveva tentato di adattare il tema del patriottismo di derivazione occidentale alla situazione egiziana, non aveva potuto fare leva che su pochi elementi, ovvero il passato comune preislamico (nel quale, tra l'altro, il confine tra realtà storica e mitologia appariva spesso molto sfumato) e la discutibile esistenza di una razza egiziana. A questi pochi fattori identitari, più tardi, i nuovi teorici del patriottismo egiziano, quale il cristiano Adib Ishaq,<sup>85</sup> furono in grado di aggiungere una più marcata consapevolezza politica, derivata proprio dai fattori su cui ci si è appena soffermati: su tutti, il fatto che il Califfo ottomano avesse lasciato invadere l'Egitto da una potenza straniera senza opporsi e aveva dimostrato in maniera chiara che il modello califfale stava iniziando a mostrarsi non solo in tutta la sua fallibilità, ma anche addirittura come destinato a essere superato una volta per tutte – cosa che, a ben vedere, succederà pochi decenni più tardi.

Rispetto ai giorni di al-Tahtawi, nei quali l'Impero ottomano rappresentava per molti versi ancora una ingombrante certezza, l'epoca in cui si trovarono a operare 'Abduh e al-Marsafi si presentava molto più confusa e politicamente incerta, offrendo al tempo stesso molti più spunti per elaborare nuove teorie sul significato di comunità. Teorizzare l'esistenza di una patria egiziana quando l'eventuale territorio

<sup>85</sup> S. ABU HAMADAN, *Adib Ishaq. Fikr Islahi Lam Iaktamil*, Beirut 1994, p. 86.

di quest'ultima si trovava ancora sotto il controllo ottomano, infatti, rischiava di rivelarsi poco più che un esercizio retorico, quando non addirittura una pura fantasia promossa dai viceré circassi insediati al Cairo. A partire dai primi anni Ottanta del XIX secolo, invece, associare l'idea di patria a quella di Egitto cominciava ad avere sempre più senso, e questo per almeno due grandi motivi intimamente collegati l'uno all'altro.

Il primo di essi riguarda il progressivo disinteresse dimostrato dal sultano turco nei confronti di quanto stava accadendo in Egitto dopo la bancarotta del 1875. Dopo la deposizione di Isma'il imposta dai governi di Londra e Parigi (1879) e l'ascesa al trono egiziano di Tawfiq, il califfo 'Abdül Hamid si mostrò sempre meno coinvolto in quanto stava avvenendo nella provincia egiziana: nonostante quest'ultima fosse ancora formalmente parte dell'Impero ottomano, infatti, i rapporti tra la casata khediviale e la Sublime Porta si erano fatti sempre più tesi e complicati, non favorendo certo lo schieramento da parte di Istanbul al fianco del nuovo viceré egiziano. Anche il nuovo *khedivé*, del resto, cominciò lentamente a perdere il suo già limitato controllo sul paese: l'ascesa di 'Urabi da una parte e quella delle potenze straniere interessate a gestire il traffico economico dell'Egitto dall'altra, infatti, misero Tawfiq in una condizione di isolamento, trasformandolo in poco più di un fantoccio nelle mani dei funzionari britannici. Quando poi le truppe ribelli e l'esercito inglese arrivarono finalmente a un vero e proprio scontro armato, il *khedivé* si mostrò così tanto impaurito da lasciare la capitale per nascondersi nella fortezza alessandrina di Ra's al-Tin, perdendo di fatto ogni residuo potere e autorità che gli erano rimasti. Un atteggiamento simile, infine, fu quello del sultano 'Abdül Hamid: interpellato dalle potenze europee in un convegno tenutosi a Istanbul il 7 luglio per risolvere la crisi egiziana, costui affermò di non avere intenzione di intervenire militarmente nel paese, rifiutandosi persino di partecipare agli incontri con i rappresentanti europei giunti nella capitale per parlargli.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Cf. A.A.R. AL-MUSTAFA, *op. cit.*, p. 105. Il motivo, molto probabilmente, era quello di usare la ribellione urabista come mezzo per ristabilire il controllo sull'Egitto, una volta caduta il khediviato. Cf. P.J. VATIKIOTIS, *The Modern History of Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, London 1990<sup>4</sup>, p. 152, n. 23. Una descrizione dettagliata della Conferenza di Istanbul del 7 luglio è invece contenuta in A.R. AL-RAFI'I, *Al-Thawra al-'Urabiyya wa al-Ihtilal al-Ingilizi*, il Cairo 1983<sup>4</sup>, p.

Il secondo fattore da tenere in considerazione concerne proprio l'occupazione inglese e il rapporto tra Egitto e autorità coloniali. Dopo la dura repressione del movimento urabista avvenuta nell'estate del 1882, la provincia egiziana fu occupata militarmente dall'esercito britannico, consentendo l'insediamento di un governo di reggenza che sarà destinato a influenzare le sorti del paese per più di cinquant'anni. La gestione del paese, affidata al celebre Evelyn Baring (meglio noto come Lord Cromer),<sup>87</sup> trasformò l'intero paese in una sorta di grande industria il cui unico scopo era quello di permettere ai creditori stranieri di recuperare gli ingenti capitali sperperati da Isma'îl nei decenni precedenti.<sup>88</sup> La depressione della neonata industria locale, insieme alla violenta censura e al clima di tensione causati dall'occupazione britannica portarono i teorizzatori dell'identità egiziana ad avere finalmente una vera e propria nemesi – passaggio essenziale, nel caso egiziano, per la nascita di un vero e proprio movimento nazionalista in senso stretto.

Il dominio inglese sull'Egitto, nei fatti, finì per fungere in molti modi differenti da ulteriore spinta propulsiva per la nascita di un patriottismo egiziano degno di questo nome. Dopo l'abbandono da parte delle autorità ottomane e il progressivo isolamento dell'Egitto dal resto del mondo arabo-islamico, questo si trovava ad affrontare totalmente da solo l'occupazione di una potenza straniera. I politici e giornalisti egiziani coinvolti nel movimento di liberazione nazionale non ebbero altra scelta che rendersi sempre più autonomi dal resto della *umma islamiyya* – che appariva, nei fatti, sempre meno coesa al suo interno e 'reale'. Gli Inglesi, del resto, avevano occupato *solamente* l'Egitto, decretando in questa maniera che il destino di questa terra dovesse necessariamente seguire un suo corso particolare, separandosi in un certo senso da quello di altre province ancora sotto il controllo turco.

Lo scontro, in altri termini, era esclusivamente tra Gran Bretagna ed Egitto, cosa che contribuì in maniera decisiva alla nascita di una sorta di coscienza collettiva che, oltre a tutti gli elementi storici, etnici e culturali di cui si è parlato, veniva ora definita anche da fattori di natura

287 e sgg.

<sup>87</sup> Sulla figura di Cromer e sulla sua lunga esperienza egiziana cf. E. BARRING, *Modern Egypt*, 2 vols., London 1908.

<sup>88</sup> E.R.J. OWEN, *Lord Cromer and the Development of Egyptian Industry 1883-1907*, «Middle East. Stud.», II, 4 (1966), pp. 282-301.

politica. Gli egiziani, dal 1882 in poi, venivano definiti anche dal fatto di essere quel popolo dominato dall'imperialismo britannico e deciso a liberarsi dal controllo di quest'ultimo. A tutti i fattori comunitari individuati nei decenni precedenti, allora, si aggiungeva adesso anche uno scopo comune: quello di poter ottenere una propria indipendenza e, come all'epoca dei faraoni, tornare ad occupare un ruolo di primo piano tra le nazioni civilizzate.

*Conclusioni. Dopo il 1882.*

In questo nuovo contesto, dunque, risultava indispensabile che si andasse costituendo un linguaggio politico-identitario non solo capace di esaltare le particolarità locali ma anche, se non soprattutto, in grado di creare una vera e propria coscienza nazionale. Il lavoro degli intellettuali esaminati fino a ora si rivelò presto molto prezioso: pur essendosi sviluppate in un momento caratterizzato da equilibri del tutto diversi da quelli di un paese occupato da una potenza straniera, le osservazioni su patria, nazione e identità collettiva avanzate da al-Tahtawi o 'Abduh divennero presto la base su cui vennero edificati il pensiero e la prassi politica di quella nuova generazione di pensatori, giornalisti e militanti egiziani che guidarono l'Egitto verso l'indipendenza. Quello che per al-Tahtawi era poco più che un esercizio retorico e per 'Abduh un interessante spunto di riflessione diventava adesso un bisogno reale, esattamente come annunciato già nella *Risala* firmata da al-Marsafi. Ecco allora che termini come *umma* o *watan* dovevano necessariamente smettere di essere semplici soggetti di dibattiti colti o speculazioni filologiche: bisognava, invece, trasformarli in autentiche armi, fissandone il significato una volta per tutte per poi, finalmente, utilizzarli in un contesto di vera militanza nazionalista.

A favorire questo processo, infine, collaborò anche la definitiva affermazione del modello educativo liberale promosso dalle istituzioni turco-circasse. Le politiche scolastiche promosse da Isma'il, insieme alla diffusione della letteratura straniera e all'ascesa di un giornalismo locale d'avanguardia rappresentarono le basi culturali su cui si era formata una intera generazione di giovani nata poco prima dell'occupazione inglese e che, una volta giunti alle soglie della maturità, appariva sostanzialmente diversa dai quella dei loro predecessori. Il risultato delle politiche filo-

occidentali della casata khediviale fu, infatti, la formazione di una nuova *élite* marcatamente più laica ed europeizzata rispetto a quella di cui facevano parte figure come quella di 'Abduh. Per questa nuova scuola di pensatori e politici era decisamente più semplice accettare che alla fede venisse affidato un ruolo meno centrale nella vita sociale rispetto al passato; così facendo, essi si dimostrarono in grado di riuscire dove, per i motivi che si sono visti, avevano fallito al-Tahtawi o lo stesso 'Abduh. Tentando di spostare l'Islam nella sfera dell'intimo più che della prassi politica, figure come quella di Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963) o di Mustafa Kamil (1874-1908) contribuirono a favorire l'accettazione di idee, come quella di patria, che avevano fino a questo momento faticato a ricavarci un proprio spazio a causa della ingombrante presenza dell'elemento religioso.

Come si presentava, allora, il concetto di *patria* all'inizio della lunga occupazione inglese? Esattamente come una sintesi più o meno armoniosa di tutti gli elementi messi in evidenza nel corso dell'Ottocento. Così come nelle parole di Lutfi al-Sayyid, responsabile della definitiva secolarizzazione del concetto di *umma*<sup>89</sup> e fondatore del primo partito politico della storia egiziana,<sup>90</sup> si riconosce la lezione della generazione precedente in fatto di spirito comunitario, l'importanza ricoperta dal lavoro dei pensatori fino a ora analizzati per la dialettica patriottica dei primi anni del XX secolo è lampante nelle parole del giovane Mustafa Kamil. Tra i più popolari e acclamati attivisti per l'indipendenza egiziana, durante la sua breve ma intensa carriera riuscì nella missione di rendere il concetto di *watan* il simbolo per eccellenza della lotta per l'indipendenza egiziana. Elevata a principio assoluto e quasi venerata, la patria egiziana di Kamil racchiudeva in sé tutti gli aspetti esaltati da al-Tahtawi in poi: bellezza, storia, unicità, gloria e, non per ultimo, bisogno di una fedeltà totale. Nessuna maniera migliore per concludere, allora, che proprio un famosissimo passo di un discorso tenuto da Kamil nel 1907 ad Alessandria, in cui tutti questi temi sono riassunti e, finalmente, messi al servizio di un discorso totalmente nazionalista in senso moderno:

<sup>89</sup> Il processo è egregiamente illustrato in C. WENDELL, *op. cit.*

<sup>90</sup> W. KAZZIHA, *The Jaridab-Ummah Group and Egyptian Politics*, «Middle East. Stud.», XIII, 3 (1977), pp. 373-85.

O voi che criticate: guardatelo, contemplatelo, percorretelo, leggete le pagine del suo passato, domandate ai visitatori che vi si recano da ogni angolo del mondo: ha forse Dio creato una patria (*watan*) con una posizione più alta, con delle caratteristiche più elevate, con una natura più bella, con dei reperti più splendidi, con un suolo più ricco, con un cielo più limpido, con un'acqua più cristallina e che merita più amore e passione di questa cara patria?

La gente più nobile la glorifica, ma il più grande crimine che essi possono commettere nei suoi confronti e verso loro stessi è quello di comprometterne i diritti e l'integrità, consegnandola in mano agli stranieri.

Se non fossi nato Egiziano, vorrei senz'altro esserlo!<sup>91</sup>

<sup>91</sup> 'A.R. RAFI', *Mustafa Kamil. Ba'it al-Haraka al-Wataniyya*, il Cairo 1984<sup>4</sup>, pp. 476, 477.

MICHELE CENTO

UNA SOLUZIONE TECNICA  
PER LA QUESTIONE MERIDIONALE?  
NITTI E LA LEGGE SPECIALE PER NAPOLI

Si ricordano i nomi degli inventori scientifici, ma  
non quelli degli inventori burocratici

(P. BOURDIEU, 1990)

*Questione meridionale o questione nazionale?*

Tra il 4 e il 17 dicembre del 1901 alla Camera dei deputati si svolgeva un dibattito che, nelle parole di Arturo Labriola, sanciva «il *riconoscimento ufficiale* dell'esistenza della questione meridionale». <sup>1</sup> Una lunga discussione che era stata in larga misura imposta dalla relazione della Commissione d'inchiesta su Napoli, presieduta dal consigliere di Stato Giuseppe Saredo e incaricata di indagare sui fenomeni 'camorristici' che prosperavano all'ombra dell'amministrazione comunale, guidata a Palazzo San Giacomo dal sindaco Summonte e, dietro le quinte, dall'onorevole Casale, vero e proprio *deus ex machina* della politica campana. Né la commissione, né il dibattito parlamentare avrebbero però circoscritto la questione napoletana a un problema di legalità, «all'assordamento di alcune mariuolerie», per riprendere nuovamente le parole di Labriola. <sup>2</sup> Né tantomeno l'avrebbero derubricata a una questione locale, come se fosse ascrivibile a una realtà isolata e avulsa dalle sorti complessive del Regno d'Italia. Si faceva così strada una più precisa cognizione del problema meridionale, come emergeva dalle parole dell'insigne economista e deputato ministeriale Luigi Luzzatti, il quale, il 9 dicembre 1901, asseriva dai banchi di Montecitorio che «quale sarà l'avvenire e il destino del Mezzogiorno, tale sarà l'avvenire e il destino di tutta l'Italia». <sup>3</sup> Una dichiarazione programmatica, certo, ma soprattutto un'abile manovra parlamentare per tenere a freno l'aggressività della deputazione meridionale, che

<sup>1</sup> A. LABRIOLA, *Storia di dieci anni* (1899-1909), Milano 1910, p. 186.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>3</sup> *Atti parlamentari. Camera. Discussioni*, tornata del 9 dic. 1901, p. 6544.

con una mozione a firma Salandra intendeva mettere in seria difficoltà il neonato ministero Zanardelli.<sup>4</sup>

In fondo, che la questione meridionale fosse fin dalle origini una questione nazionale non era un mistero, almeno a giudicare dalla rapidità con cui i moderati italiani, una volta scoperta l'amara realtà del Mezzogiorno, abbandonavano la causa dell'autonomia per convertirsi a un rigido centralismo amministrativo. L'elemento di originalità nel discorso di Luzzati andava pertanto ricercato altrove e precisamente nell'affermazione secondo cui il problema meridionale «attende una risposta tecnica».<sup>5</sup> Lungo questa via era possibile ripensare la dimensione nazionale del problema meridionale, mettendo in luce aspetti che erano rimasti inesplorati nella riflessione e nell'azione politica dei moderati. Si registrava così l'inconsistenza della risposta tutta politica di Cavour, il quale riteneva che un mutamento di regime, la sostituzione del decadente assolutismo borbonico con il liberalismo di marca piemontese, avrebbe finalmente posto le condizioni per un progresso economico e civile tra le popolazioni meridionali. Nell'ottica della classe dirigente moderata, il malgoverno e il disordine amministrativo dilaganti durante la dominazione borbonica avevano infatti impedito di mettere a valore le – tanto decantate quanto presunte – condizioni propizie del suolo e del clima meridionali.<sup>6</sup> La risposta tecnica suggerita da Luzzati evocava invece uno scenario ben più drammatico con cui fare i conti: povertà naturale del suolo, amministrazioni 'camorriste' e incompetenti, assenza di un tessuto produttivo all'altezza dei tempi e persistenza di rapporti di lavoro arcaici nelle città come nelle campagne. Non si trattava solamente per Luzzati di riconoscere, con Pasquale Villari, che «nel Regno di Napoli una strada vale assai più della libertà di stampa; moralizza assai più del leggere e dello scrivere».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> F. BARBAGALLO, *Stato, parlamento e lotte politico-sociali nel Mezzogiorno*, Napoli 1980, pp. 104, 105.

<sup>5</sup> *Atti parlamentari. Camera. Discussioni*, tornata del 9 dic. 1901, p. 6550.

<sup>6</sup> M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno: la questione meridionale da Cavour a Gramsci*, Torino 1960, pp. 23-33; E. RAGIONIERI, *Politica e amministrazione nella storia dell'Italia unita*, Bari 1967, p. 88.

<sup>7</sup> Pasquale Villari a Luigi Carlo Farini, 9 dic. 1860, in *La liberazione del Mezzogiorno e la formazione del Regno d'Italia, Carteggi di Camillo Cavour*, a c. della Commissione editrice, Bologna 1952, vol. IV, p. 42.

Per un economista della scuola lombardo-veneta come Luzzatti, sensibile dunque alle riflessioni provenienti dal socialismo della cattedra tedesco, la risposta tecnica risiedeva nel fare del Mezzogiorno il luogo di applicazione di quel complesso di conoscenze teoriche che, in virtù del progressivo sviluppo delle scienze sociali, stavano ormai penetrando nel governo della cosa pubblica.<sup>8</sup> L'esito concreto di questo processo sarebbe stata l'installazione di una moderna economia industriale nel Mezzogiorno con l'attiva partecipazione dello Stato, in maniera tale da annullare il divario con il Nord del paese che a partire dall'Unità non aveva fatto altro che dilatarsi.

Non stupisce allora che, a sostegno del suo intervento, Luzzatti si servisse della «dimostrazione tecnica» delle potenzialità industriali del Mezzogiorno esposta in quello stesso anno da Francesco Saverio Nitti: lo scienziato sociale lucano, ma napoletano d'adozione, che più di ogni altro si era svincolato dalle tradizionali pose antistataliste e agriculturaliste del meridionalismo per delineare un organico processo di modernizzazione del Mezzogiorno, a cominciare dall'industrializzazione di Napoli.<sup>9</sup> Alla luce della centralità che essa occupava nella vita del Sud, la vecchia capitale borbonica costituiva per Nitti il primo e ineludibile nodo da risolvere all'interno di una più ampia strategia per affrontare la questione meridionale: «tutto il Mezzogiorno – osservava Nitti – vive (...) dintorno a Napoli: vive della sua vita, della sua civiltà: si può dire che viva anche della sua morale».<sup>10</sup> D'altro canto, l'*affaire* Casale stava portando allo scoperto quanto ramificato e incancrenito fosse il fenomeno della corruzione negli apparati di governo napoletani. La legge del 1885 sul Risana-mento di Napoli, approvata dal governo Depretis per risollevare le condizioni cittadine dopo l'epidemia di colera dell'anno precedente, si era rivelata inefficace e aveva semmai consolidato l'opaco intreccio di poteri

<sup>8</sup> Sull'impatto e la diffusione del socialismo cattedratico in Italia cf. G. GOZZI, *Ideologia liberale e politica sociale: il socialismo della cattedra in Italia*, in P. SCHIERA, F. TENBRUCK, *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Italia e Germania*, Bologna 1989, pp. 81-86.

<sup>9</sup> *Atti parlamentari. Camera. Discussioni*, tornata del 9 dic. 1901, p. 6548.

<sup>10</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli* (1901), in *Edizione nazionale delle opere di Francesco Saverio Nitti, Scritti sulla questione meridionale* (d'ora in avanti SQM), vol. III, Roma, Bari 1978, p. 51.

tra amministrazione locale e ambienti cittadini portatori di interessi poco nitidi. L'ambizioso progetto di edilizia popolare era rimasto per lo più sulla carta, mentre dallo sventramento dei quartieri popolari era affiorato 'il Rettifilo', l'attuale corso Umberto I: uno «splendido paravento» che, se da un lato celava la miseria che brulicava alle sue spalle, dall'altro, arricchiva le imprese che speculavano sul Risanamento.<sup>11</sup>

Sotto quest'aspetto, era inevitabile che Nitti assumesse un atteggiamento diffidente nei confronti negli organi centrali dello Stato unitario. Una diffidenza che però non si traduceva in un'esaltazione delle capacità del mercato di generare spontaneamente crescita economica, specialmente in un'area in cui la povertà assumeva tratti endemici. Né, d'altronde, si trattava di una posizione intermedia tra statalismo e liberismo, ovvero di quella pragmatica – ma a tratti ondivaga – prospettiva riformista che è stata attribuita a Nitti, alfiere di una terza via situata «tra conservazione e rivoluzione».<sup>12</sup> Di fronte all'eccezionalità del caso napoletano, Nitti registrava l'insufficienza delle vie ordinarie e, pertanto, tracciava un approccio alternativo al problema meridionale, che, a una concezione moderna e industrialista dello sviluppo economico, coniugava non tanto una semplice «prospettiva statizzatrice»,<sup>13</sup> quanto piuttosto un progetto di riconfigurazione dell'intervento dello Stato nel Mezzogiorno. Un intervento che avrebbe dovuto battere vie nuove, tarando la macchina statale sulla base di criteri produttivi e organizzativi all'altezza delle trasformazioni industriali del capitalismo.

Questo saggio punta ad analizzare lo specifico contributo di Nitti al meridionalismo italiano, tramite lo studio delle diverse forme attraverso cui agli inizi dello scorso secolo si articolò il suo intervento per Napoli. Gli articoli di giornale, gli interventi pubblici, i *pamphlet*, le au-

<sup>11</sup> L. MASCIGLI MIGLIORINI, *La vita amministrativa e politica*, in *Napoli*, a c. di G. GALASSO, Roma, Bari 1987, pp. 176-83. Cf. nello stesso volume il saggio introduttivo di G. GALASSO, *Tradizione, metamorfosi e identità di un'antica capitale*, pp. XXV-XXVIII.

<sup>12</sup> Cf. F. BARBAGALLO, *Francesco S. Nitti*, Torino 1984; ID., *Il riformismo di Nitti tra conservazione e rivoluzione*, in *Francesco Saverio Nitti. Meridionalismo e europeismo*, Atti del convegno di Potenza 27-28 set. 1984, Roma, Bari 1985, pp. 5-18.

<sup>13</sup> ID., *Francesco S. Nitti*, cit., p. 127.

dizioni parlamentari, gli studi di carattere scientifico risalenti a questa fase, costituiscono il materiale su cui si baserà la disamina del progetto nittiano, culminato l'8 luglio del 1904 con la stesura della legge speciale per Napoli. Non che il meridionalismo di Nitti fosse esclusivamente proiettato sulla realtà partenopea, ma il caso napoletano appare in realtà emblematico della nuova visione veicolata dall'economista lucano. Nell'ottica di Nitti, Napoli diventava infatti il punto di precipitazione di quella che Luzzatti definiva la «risposta tecnica» che il governo avrebbe dovuto formulare per la soluzione del problema meridionale. In altri termini, il 'Risorgimento' di Napoli richiedeva l'applicazione di principi scientifici al governo del territorio. Formatosi alla scuola del positivismo italiano ed europeo, Nitti derivava tali principi dai progressi compiuti nel campo delle scienze sociali, assurte ormai a scienze dello Stato, e delle scienze applicate.<sup>14</sup> Se alle prime veniva chiesto un lavoro di analisi della realtà economico-sociale e l'elaborazione di soluzioni politico-istituzionali congruenti con i mutamenti in atto, alle seconde, e in particolare all'idraulica e all'elettrotecnica, era demandato il compito di creare le condizioni tecniche per avviare un processo di industrializzazione. In tal senso, questo saggio poggia sul presupposto che l'originalità dell'approccio di Nitti al problema meridionale consista proprio nel nesso che egli istituiva tra le scienze sociali e le scienze applicate, tra la dimensione speculativa della scienza e la sua declinazione pratico-operativa.

Certo, l'applicazione del metodo scientifico allo studio del problema meridionale non era frutto di un'intuizione di Nitti, ma risaliva già alla lezione post-risorgimentale di Villari. Per il grande storico napoletano la conoscenza basata su criteri positivisticici costituiva il passaggio obbligato per operare una trasformazione della realtà che tendesse verso una sempre maggiore giustizia sociale.<sup>15</sup> Tensione teorica ed etico-socia-

<sup>14</sup> Per un'accurata panoramica sulla formazione di Nitti, cf. D. FIOROT, *Il giovane Nitti: una rilettura critica delle opere giovanili nittiane* (1888-1905), Milano 1983. Sul ruolo costituzionale che le scienze sociali assumono, sia pure con gradazioni diverse, un po' ovunque nell'Ottocento europeo e la loro qualifica di «scienze dello Stato», cf. P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987, in particolare pp. 117-58.

<sup>15</sup> P. VILLARI, *La filosofia positiva e il metodo storico* (1866), ora in ID.,

le si saldavano nel conservatorismo illuminato di Villari, che declinava la questione meridionale secondo i canoni della sconcertante sproporzione di ricchezza, dell'oppressione sociale di carattere feudale e della corruzione governativa che faceva della camorra «il solo stato normale e possibile».<sup>16</sup> Erano questi i mali che segnavano in profondità le società del Sud Italia e su cui occorreva a tutti i costi intervenire, prima che lo spettro della Comune parigina si materializzasse all'ombra del Vesuvio.<sup>17</sup> In questo senso, Villari confidava in un riformismo preventivo e diretto dall'alto: era il paternalismo delle «classi più colte e agiate» e delle «province più civili» per garantire equità, libertà e ordine a uno Stato che non doveva escludere le classi «più ignoranti e derelitte», né le aree geografiche rimaste ai margini del progetto unitario.<sup>18</sup> Villari avrebbe per molti versi lasciato in eredità i suoi ideali politici, etici e teorici a due suoi allievi, Sidney Sonnino e Leopoldo Franchetti, che tra il 1878 e il 1882 davano vita a «La Rassegna settimanale», la rivista nata con l'intento di studiare «con imparzialità (...) le questioni principali di ordine politico e sociale che si agitano presentemente in Italia».<sup>19</sup>

Tra queste, rientrava naturalmente la questione meridionale, oggetto di alcune fondamentali inchieste da parte dei due studiosi e politici toscani, che percorsero le campagne del Sud per indagarne lo «stato economico e sociale».<sup>20</sup> Un intento tipicamente positivista e villariano, sebbene Franchetti e, soprattutto, Sonnino considerassero l'azione dello Stato di fronte alle problematiche sociali ben più necessaria di quanto fosse disposto a riconoscere Villari. Certo, Sonnino tracciava dei limiti

*Saggi di storia, di critica e di politica*, Firenze 1868, pp. 1-36.

<sup>16</sup> ID., *Lettere meridionali e altri scritti sulla questione sociale in Italia*, Napoli 1885, p. 10

<sup>17</sup> M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> P. VILLARI, *Lettere meridionali*, cit., p. 70. Per una visione d'insieme della figura di Villari, in cui il suo «conservatorismo preveggennte» si saldava a una critica serrata dei limiti della tradizione risorgimentale e a un tentativo di superarne i difetti congeniti, cf. M. MORETTI, *Pasquale Villari storico e politico*, Napoli 2005, pp. 162-211.

<sup>19</sup> *Programma*, «Rass. settimanale», I, 1 (6 gen. 1878), rist. in S. SONNINO, *Scritti e discorsi extraparlamentari*, vol. I, Bari 1972, p. 215. Cf. P. CARLUCCI, *Il giovane Sonnino tra cultura e politica (1847-1886)*, Roma 2002, pp. 121 sgg.

<sup>20</sup> Cit. *ibid.*, p. 127.

definiti all'intervento pubblico, il quale avrebbe dovuto riequilibrare i carichi fiscali in senso più favorevole ai contadini, così come avrebbe dovuto favorire l'introduzione di contratti che riconoscessero il valore delle migliorie apportate dai coltivatori. Tuttavia, era ai proprietari che Sonnino indirizzava il suo appello a praticare «l'istinto alla socievolezza, e non quello dell'egoismo», specialmente laddove, a suo avviso, l'azione dello Stato si rivelava debole, ovvero nella modifica dei patti agrari e nella diffusione della mezzadria al Sud, roccaforte del latifondo.<sup>21</sup> Era, nelle parole di uno dei più autorevoli collaboratori di «La Rassegna settimanale», Giustino Fortunato, «il patronato de' deboli assunto dai forti», che tuttavia sarebbe rimasto per lo più «un sogno, una parola vuota di senso (...) nelle province meridionali [dove] manca del tutto una classe superiore, che fosse modello di generosità, di onestà».<sup>22</sup> Più in generale, come è stato di recente osservato, le argomentazioni meridionaliste di Sonnino non vanno mai disgiunte dalla più ampia problematica della questione agraria. Quest'ultima, molto più della questione meridionale, rappresentava la vera priorità per Sonnino, poiché si manifestava ben oltre i confini del Mezzogiorno e, dalla Lombardia alla Sicilia, si estendeva uniformemente su tutta la penisola.<sup>23</sup> In altri termini, se le argomentazioni di Sonnino si muovevano ancora lungo il sentiero paternalista tracciato da Villari e Fortunato, si perdeva al tempo stesso la specificità del discorso meridionalista, che invece affiorava con decisione dalle pagine dello storico napoletano e dello studioso lucano.

Nitti apprezzava l'esperienza rappresentata da «La Rassegna settimanale», tanto da considerare la rivista come «il primo vero movimento verso una legislazione sociale democratica».<sup>24</sup> Per Nitti, che poco più che ventenne aveva pubblicato un testo sull'emigrazione dalle campagne del Sud, la peculiarità della condizione del Mezzogiorno non poteva tuttavia essere ignorata o marginalizzata in un'analisi tutta schiacciata sull'orizzonte nazionale della questione agraria. Al tempo stesso, però, la questione meridionale non poteva neanche essere circoscritta a fattori storici ed

<sup>21</sup> S. SONNINO, *I contadini in Sicilia*, Firenze 1877, pp. 210, 211.

<sup>22</sup> M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno*, cit., p. 150.

<sup>23</sup> P. CARLUCCI, *Il giovane Sonnino*, cit., pp. 186 sgg.

<sup>24</sup> F.S. NITTI, *La legislazione sociale in Italia e le sue difficoltà*, in SQM, vol. I, pp. 173, 174.

economico-sociali di natura endogena, come sembrava emergere dalla riflessione di Villari. Al contrario, nell'ottica di Nitti, per mettere in luce la specificità della condizione del Mezzogiorno occorreva proiettare i confini della riflessione meridionalista ben oltre il Sud. L'arretratezza economica, la corruzione politica e la gerarchia feudale che segnavano alla radice il Meridione andavano infatti collocate all'interno dell'impetuoso e disomogeneo processo di sviluppo che interessò l'Italia di fine secolo. Rispetto ai Villari e ai Sonnino, con Nitti la questione meridionale veniva declinata come l'esito del «rapporto funzionale tra il dislivello economico Nord-Sud e lo sviluppo capitalistico del paese».<sup>25</sup> Uno spostamento d'asse che rifletteva d'altronde l'affermazione della logica dualistica che a partire dagli anni Ottanta strutturava il sistema economico nazionale, realizzando una piena complementarità tra lo sviluppo industriale del Nord e le incerte sorti dell'agricoltura del Sud, il quale sempre più veniva confinato a mercato di consumo per consolidare il processo di accumulazione dei capitali settentrionali.<sup>26</sup> In questo senso, le analisi di Nitti imprimevano al dibattito sul Mezzogiorno una svolta decisiva: le cause, così come le soluzioni, della questione meridionale non potevano essere rintracciate esclusivamente nel territorio e nella società del Sud Italia, ma assumevano una rilevanza nazionale, come testimoniava d'altronde il già citato intervento di Luzzatti alla Camera. In questo quadro, il contributo della scienza sociale non poteva essere più quello di indicare il sentiero di un graduale riformismo alle élites illuminate del Sud e del Nord del paese, secondo le indicazioni di Villari. Il profilo dichiaratamente nazionale della questione meridionale chiamava invece inequivocabilmente in causa lo Stato e la sua capacità di costruire le proprie politiche sulle conoscenze fornite dalla riflessione scientifica. Al fine di dare forma istituzionale all'interazione tra scienza e politica, Nitti ne indicava però la condizione prioritaria e imprescindibile: edificare all'interno dello Stato liberale una struttura amministrativa in grado di rendere operative le conoscenze scientifiche. Di fronte a un Parlamento percorso da incompetenza, trasformismo e corruzione, come in quegli anni denunciavano Gaetano Mosca e Pasquale Turiello, l'amministrazione burocratica diventava l'incar-

<sup>25</sup> G. PESCOLIDO, *Unità nazionale e sviluppo economico*. 1750-1913, Roma, Bari 1998, p. 291.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 291 sgg.

nazione istituzionale del nuovo sapere scientifico sviluppatosi nei circoli intellettuali e accademici.<sup>27</sup>

Si trattava di uno sviluppo coerente con la diffusione, presso i paesi *late comer*, del modello tedesco, accompagnato dalla penetrazione delle idee del socialismo della cattedra.<sup>28</sup> Nitti, che nutriva un atteggiamento ambivalente nei confronti di Gustav Schmoller e della Germania, puntava tuttavia verso uno sviluppo tecnocratico del nascente Stato amministrativo italiano. A differenza che in Silvio Spaventa, per Nitti lo Stato non disponeva di una qualche superiorità etica che lo legittimava in qualità di ente di governo della società.<sup>29</sup> Grazie al contributo combinato di scienze sociali e scienze applicate, lo Stato doveva invece puntare ad acquisire una superiorità tecnica e scientifica, che avrebbe reso la sua attività di governo idonea alle esigenze di una società continuamente sottoposta alle scosse e ai mutamenti dettati dal ritmo incalzante del capitalismo industriale. In questo senso, il meridionalismo di Nitti non si limitava a ricalcare le pose paternaliste dei suoi predecessori né incarnava una qualche forma di «illuminismo autoritario», come pure è stato autorevolmente sostenuto.<sup>30</sup> Come vedremo, la soluzione tecnica della questione meridionale, modellata dall'intreccio tra scienza e Stato e attuata attraverso l'amministrazione, si incaricava di scardinare quelle strutture di classe che immobilizzavano la società meridionale, riattivandone un tessuto sociale e culturale che gli appariva profondamente povero e sfilacciato. In altri termini, Nitti intendeva realizzare per via amministrativa quel progetto di mutamento radicale della realtà meridionale che Gaetano Salvemini affidava alle masse del Mezzogiorno. Al tempo stesso, però, Nitti era consapevole che la buona riuscita del suo programma dipendeva da ciò che, alla luce dei rapporti sociali vigenti nel Mezzogiorno, appariva a Salvemini come un'ipotesi poco plausibile: la «formazione di uno Stato nuovo, che faccia quello che l'attuale

<sup>27</sup> Cf. G. MOSCA, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, Palermo 1884; P. TURIELLO, *Governo e governati in Italia*, Bologna 1882.

<sup>28</sup> Cf. V. GIOIA, H.D. KURTZ, *Science, Institutions and Economic Developments: The Contribution of German Economists and the Reception in Italy*, 1860-1930, Milano 2000.

<sup>29</sup> F. CAMMARANO, *Storia dell'Italia liberale*, Roma, Bari 2011, p. 16.

<sup>30</sup> M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno*, cit., pp. 237-64.

non può fare».<sup>31</sup> La scienza non poteva dunque limitarsi a «dare consigli allo Stato»,<sup>32</sup> ma doveva ricalibrare i meccanismi amministrativi per fare della macchina statale un organismo tecnicamente efficiente e in grado di incidere nella carne viva della società.

In virtù della costante attenzione posta da Nitti al nesso tra scienza e politica, la sua soluzione tecnica della questione meridionale non coincideva con quella prospettata qualche anno dopo dall'ingegnere socialista Angelo Omodeo per la Basilicata e la Calabria. Nell'ottica di Omodeo, nel Mezzogiorno esisteva una relazione quasi meccanica tra lo sviluppo di un'industria e un'agricoltura moderne e la soluzione di «un altro problema, più strettamente tecnico, *il problema dell'acqua, il problema idraulico*».<sup>33</sup> Senza interrogarsi sulle tematiche politico-istituzionali sollevate dal problema idraulico, Omodeo sosteneva che, non la libertà, ma l'acqua era ciò di cui necessitava il Meridione. Da questo saggio emergerà, invece, come la soluzione tecnica individuata da Nitti indicasse un preciso problema politico, poiché l'attivazione delle condizioni materiali necessarie a innescare lo sviluppo industriale di Napoli e del Meridione richiedevano una ristrutturazione complessiva dei meccanismi istituzionali, attraverso i quali si articolava un rapporto tra Stato e società fondato su basi nuove. Pertanto, si rivelava necessario dotare la snella impalcatura dello Stato liberale di un'attrezzatura tecnico-scientifica, tale da fornire gli strumenti operativi a un'amministrazione ancora in formazione. Pur rappresentando un importante capitolo della storia meridionale, il progetto nittiano va infatti letto nel quadro di quella *administrative revolution in government* che caratterizzò l'età giolittiana.<sup>34</sup> La penetrazione del combinato di scienze della società e scienze applicate nei meccanismi pubblici di governo sanciva infatti l'esigenza di ripensare la struttura amministrativa dello Stato liberale. Occorreva dunque costituire all'interno

<sup>31</sup> G. SALVEMINI, *La questione meridionale* (1898-99), ripubblicato in Id., *Scritti sulla questione meridionale* (1896-1955), Torino 1955, p. 37.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> A. OMODEO, *Una soluzione tecnica per il problema meridionale*, «Critica soc.», XVI, 1 (1906), ripubblicato in *Angelo Omodeo: vita, progetti, opere per la modernizzazione. Una raccolta di scritti*, a c. di A.F. SABA, Roma 2005, pp. 185, 186.

<sup>34</sup> G. MELIS, *Storia dell'amministrazione italiana*. 1861-1993, Bologna 1996, p. 12.

della macchina statale degli enti agili, duttili e diretti da personale dall'alto profilo tecnico e capace di dare forma operativa alle ricette elaborate dalla riflessione scientifica.

In tal senso, riformulando un'osservazione di Giuseppe Barone, non solo nell'itinerario nittiano si verificava una saldatura tra politica e tecnica, in virtù della collaborazione di Nitti con ingegneri come Giuseppe Colombo e il già citato Omodeo, o *manager* pubblici come Alberto Beneduce.<sup>35</sup> Nell'ottica di Nitti, in realtà, era la politica stessa a farsi tecnica, ovvero attuazione di principi scientifici nella prassi di governo. La politica cessava così di essere un'arte demandata a notabili privi di specializzazione, per assumere le fattezze di un progetto di governo altamente formalizzato, dotato di intima coerenza logica, misurabile in base ai criteri dell'efficienza, della *performance* e, in definitiva, delle prestazioni fornite a una società in rapido mutamento che, pertanto, esigeva un momento organizzativo e regolativo dettato dall'alto. Nella tecnica, assunta a forma di governo, si condensavano le conoscenze scientifiche accumulate e si apriva un nuovo spazio d'azione politica riservato agli studiosi che, dietro la computabilità delle cifre e l'evidenza delle induzioni, pretendevano di conservare quell'avalutatività con cui sancivano l'oggettività della propria visione del mondo.

Nelle pagine seguenti si metterà in luce come la visione tecnica della politica applicata da Nitti alla realtà napoletana abbia prodotto una serie di trasformazioni nell'architettura complessiva dello Stato liberale, modificando i termini del rapporto tra centro e periferia, allargando le maglie del nascente Stato amministrativo e dotando quest'ultimo di nuove strutture operative che avrebbero dovuto contribuire a creare le condizioni materiali per l'instaurazione di un'etica sociale alternativa a quella allora dominante a Napoli. Il progetto nittiano non si esauriva infatti nella mera dimensione delle istituzioni politiche, ma, muovendo dalla prospettiva delle scienze sociali, si collocava saldamente nell'area di interscambio tra Stato e società. In altri termini, se, a ragione, la letteratura ha definito la legge speciale per Napoli «un'occasione mancata», questo saggio punta invece a metterne in luce il carattere laboratoriale e a evidenziare l'impatto nazionale che tale provvedimento intendeva produrre sul piano delle

<sup>35</sup> G. BARONE, *Mezzogiorno e modernizzazione. Elettricità, irrigazione e bonifica nell'Italia contemporanea*, Torino 1986, p. 48.

istituzioni politiche e sociali.<sup>36</sup> Un piano che, negli auspici di Nitti, sarebbe stato sempre più fondato sull'autorità e l'oggettività della scienza e delle sue declinazioni tecnico-operative. Coerentemente con tali assunti, Nitti affermava così che «lo esperimento di Napoli può essere sotto questo riguardo di una *importanza nazionale*».<sup>37</sup>

#### 1. *Un'ordinaria legge speciale.*

La legge speciale per Napoli si inseriva in un indirizzo legislativo che, emerso a inizio Novecento, si proponeva di spezzare l'uniformità amministrativa che aveva segnato i rapporti tra centro e periferia a partire dall'Unità d'Italia. Era stato in larga misura il prorompere della questione meridionale a imporre alla classe dirigente centro-settentrionale il rinvio della questione del decentramento a tempi più propizi. Certo, le motivazioni di una scelta che condizionò l'intera vicenda istituzionale dello Stato liberale furono più ampie. Ha senz'altro ragione Ernesto Ragionieri a sottolineare l'influenza esercitata sui moderati italiani dal modello tutto sommato stabilizzante proveniente dal bonapartismo francese, così come i timori suscitati da una opzione per il decentramento che avrebbe fornito maggiori margini di manovra ai Democratici, i quali già con Cattaneo avevano manifestato la loro predilezione per un sistema che garantisse ampie autonomie locali.<sup>38</sup> Tuttavia, per dirla con le parole di un osservatore del tempo, le «plebi che si destano attonite, [le] figure omeriche che giganteggiano sulla turba», le «magnifiche individualità e [i] grandi vuoti» di cui nel Mezzogiorno fecero esperienza

gli inviati del governo unitario, decretarono la fine di ogni prospettiva

<sup>36</sup> Cf. A. DELL'OREFICE, *Un'occasione mancata. La legge speciale su Napoli del 1904*, «Cah. int. Hist. écon. soc.», XII (1980), pp. 159-261; EAD., *Per la storia dell'intervento dello Stato nel Mezzogiorno: la legge speciale per Napoli*, in *Lo Stato e il Mezzogiorno. A ottanta anni dalla legge speciale per Napoli*, a c. di G. ACOCELLA, Napoli 1986, pp. 77-94.

<sup>37</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 140. Il corsivo è dell'Autore.

<sup>38</sup> E. RAGIONIERI, *Politica e amministrazione*, cit., pp. 71 sgg.

autonomista.<sup>39</sup> L'impressione di avere a che fare con una popolazione non adatta all'autogoverno, «beduini», antropologicamente altri rispetto agli italiani del centro-nord,<sup>40</sup> svelò l'inconsistenza del proclama di Marco Minghetti alla Camera: «non vogliamo la centralità francese».<sup>41</sup> Quel proposito, pronunciato nel marzo 1861, svanì d'altronde già il 20 marzo 1865 per mezzo dell'estensione all'intero territorio del Regno del cosiddetto ordinamento prefettizio, applicazione sul suolo sabauda del modello francese di età assolutista, poi emendato durante la Rivoluzione e ancora durante la Restaurazione. Si trattava di un sistema che, oltre ad affidare il governo delle province a un rappresentante dell'amministrazione centrale, il prefetto, sanciva la più completa uniformità amministrativa e legislativa: una misura «giacobina» e in patente contraddizione con la cultura liberale dell'*élite* risorgimentale, ma nondimeno ritenuta necessaria per fare di una nazione percorsa da tensioni particolaristiche e centrifughe un'entità il più possibile omogenea.<sup>42</sup> L'attività legislativa dei primi anni del Regno scontava infatti l'assenza di un momento costituente, sicché si risolveva nell'adattamento degli istituti sabaudi al nuovo Regno d'Italia.<sup>43</sup> Nelle parole di un acuto giurista del tempo, Gaetano Arangio-Ruiz, si trattava della «sovrapposizione» di un modello giuridico-amministrativo, più che dell'«organizzazione» di una nuova realtà politico-istituzionale.<sup>44</sup>

Via via che venivano alla luce le peculiarità territoriali dello Sta-

<sup>39</sup> T. MASSARANI, *Studi di politica e di storia*, Firenze 1869, p. 570.

<sup>40</sup> Così Luigi Carlo Farini, nominato luogotenente del Regno di Napoli appena liberato da Garibaldi, si esprimeva in una lettera a Cavour: «Altro che Italia! Questa è Africa: i beduini, a riscontro di questi caffoni, sono fior di virtù civile», Farini a Cavour, 27 ott. 1860, *La liberazione del Mezzogiorno e la formazione del Regno d'Italia, Carteggi di Camillo Cavour*, a c. della Commissione editrice, Bologna 1952, vol. III, p. 208.

<sup>41</sup> *Atti parlamentari. Camera. Discussioni*, tornata del 13 mar. 1861, p. 210.

<sup>42</sup> R. ROMANELLI, *Centralismo e autonomie*, in *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, a c. di ID., Roma 1995, pp. 126 sgg.

<sup>43</sup> M. FIORAVANTI, *Le dottrine dello Stato e della costituzione*, in R. ROMANELLI, *Storia dello Stato italiano*, cit., pp. 108-12.

<sup>44</sup> G. ARANGIO-RUIZ, *Storia costituzionale del Regno d'Italia*, Napoli 1985, p. 136. Cf. sul punto S. CASSESE, *Governare gli italiani. Storia dello Stato*, Bologna 2014, p. 48.

to italiano, i principi guida dell'unificazione cominciarono tuttavia a incrinarsi. Già nell'ultimo scorcio dell'Ottocento si registrava d'altronde il progressivo emergere di una legislazione speciale per le aree del Mezzogiorno, la quale, tuttavia, veniva attuata da preesistenti organi dello Stato, se non attraverso commissariamenti da parte dell'autorità prefettizia.<sup>45</sup> In tal modo, veniva in parte «salvato il principio di uniformità, in quanto lo si mantiene fermo sul piano organizzativo».<sup>46</sup> Soltanto nel primo quindicennio del nuovo secolo, alla modificazione del contenuto dei poteri pubblici si sarebbe affiancata anche una serie di trasformazioni sotto l'aspetto organizzativo: alle leggi speciali seguivano così gli apparati speciali. Su questa linea di indirizzo si innestava appunto la legge speciale per Napoli, la quale prevedeva l'istituzione di nuovi enti giuridicamente collocati «al di fuori dell'amministrazione per ministeri».<sup>47</sup>

Su questo punto torneremo più avanti, quando si tratterà dell'Ente autonomo del Volturno. Qui ci preme invece evidenziare come agli inizi del Novecento Nitti sottolineasse l'originalità di un approccio legislativo centrato sulla questione napoletana: una vera e propria cesura nella vicenda costituzionale dello Stato italiano, interamente assoggettata all'osservanza di un astratto principio di uniformità, privo di riscontri concreti nell'eterogenea società italiana. Nello specifico, l'uniformità legislativa appariva insufficiente a sostenere la nascita di un moderno tessuto industriale nel Mezzogiorno, se non del tutto dannosa dal momento che, fino ad allora, quella particolare configurazione dei poteri pubblici non aveva fatto altro che aggravare gli squilibri tra Nord e Sud. A questa conclusione Nitti era giunto attraverso lo studio della politica finanziaria dello Stato liberale nel suo fondamentale volume del 1900 *Il bilancio dello Stato dal 1862 al 1896-97*. Più della politica doganale, da tempo bersaglio della cultura liberista, era il meccanismo

<sup>45</sup> G. MELIS, *Amministrazioni speciali e Mezzogiorno nell'esperienza dello Stato liberale*, «Studi stor.», XXXIV, 2-3 (1993), pp. 463-68.

<sup>46</sup> M.S. GIANNINI, *Problemi dell'amministrazione delle regioni insufficientemente sviluppate*, «R. trim. Dir. pubblico», XII (1962), p. 562. Cf. sul punto anche S. CASSESE, *Amministrazione speciale e amministrazione ordinaria per lo sviluppo del Mezzogiorno. Rassegna della legislazione*, Roma 1965.

<sup>47</sup> G. MELIS, *Storia dell'amministrazione*, cit., pp. 247, 248.

fiscale, ovvero la concreta ripartizione tra entrate e uscite nel bilancio pubblico, a mettere in luce quali fossero i dispositivi di funzionamento della macchina statale, ovvero gli strumenti in grado di incidere sullo sviluppo economico e sociale di una determinata area territoriale. D'altronde, se opportunamente rimodulato, l'indirizzo protezionista adottato dallo Stato italiano si sarebbe potuto rivelare funzionale al disegno complessivo di sviluppo promosso da Nitti.

Infatti, se nei primi anni Novanta del Novecento lo stesso Nitti si era scagliato con durezza contro l'introduzione di tariffe che viziavano l'ordinamento dell'economia, via via che maturava il suo orientamento in senso industrialista si registrava anche un mutamento d'opinione in materia: il protezionismo generava le condizioni per potenziare e intensificare l'accumulazione capitalistica in maniera tale da innescare il *take-off* industriale nei paesi giunti tardi all'appuntamento con lo sviluppo economico. Sulla scorta dei coevi studi di Rodolfo Benini, convinto protezionista e collaboratore della rivista nittiana «La riforma sociale», l'economista lucano negava la teoria ricardiana dei costi comparati e affidava le sorti del processo di industrializzazione a un sistema di protezione doganale, giudicato indispensabile per scongiurare il rischio, sempre presente, di perdere l'ingente capitale di cui il settore industriale necessitava.<sup>48</sup> Se già nel 1894 valutava l'eventualità che «la protezione possa essere in alcuni casi vantaggiosa e che possa essere praticata con buoni risultati», un decennio dopo Nitti ammetteva l'indiscutibile validità del protezionismo «quando è diretto a formare industrie che altrimenti non potrebbero formarsi, industrie che da principio non sono lucrative, ma che lo possono in seguito divenire».<sup>49</sup> La protezione rimaneva invece «condannabile tutte le volte che (...) costringe la massa dei cittadini a pagare dazi che si risolvono in ultra

<sup>48</sup> Cf. R. BENINI, *Gli argomenti ortodossi del protezionismo. Lettere al prof. Maffeo Pantaleoni*, Bari 1890; ID., *La politica doganale dell'Italia al Congresso economico di Milano*, «Riforma soc.», II (1894), pp. 630-37, 732-38. Sul punto cf. S. LANARO, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*, Venezia 1979, pp. 166 sgg.

<sup>49</sup> F.S. NITTI, *I dubbiosi*, «Riforma soc.», II (25 dic. 1894), p. 968; ID., *La conquista della forza* (1905), ora in F.S. NITTI, *Scritti di economia e finanza* (d'ora in avanti SEF), vol. III, 2, Bari 1966, p. 240.

profitti illeciti».<sup>50</sup> Il riferimento era al dazio sul grano, obolo corrisposto agli agrari meridionali in cambio del loro tacito assenso alle tariffe introdotte da Crispi nel 1887.<sup>51</sup> La classe agraria simboleggiava per Nitti «la reazione pericolosa», riluttante a ogni trasformazione produttiva e priva di prospettive modernizzanti. Soprattutto, essa ostacolava un mutamento decisivo nell'assetto economico del paese, che, osservava Nitti, «non può essere (...) esclusivamente agricolo e marinaresco come si ripete da troppo tempo (...). Data la sua densità, l'Italia è costretta a trasformarsi in paese industriale e commerciale».<sup>52</sup>

Le posizioni in materia di politica doganale e industriale costituivano i tratti peculiari del meridionalismo di Nitti. Le sue riflessioni erano certamente assai distanti dal liberismo di Antonio De Viti De Marco, la cui battaglia contro le tariffe si coniugava con una visione dello sviluppo meridionale tutta incentrata sul ruolo trainante dell'agricoltura.<sup>53</sup> Tuttavia, l'accentuazione dell'orientamento protezionista nella riflessione di Nitti produsse a cavallo del Novecento un distacco da Giustino Fortunato, che pure dell'economista lucano era stato mentore negli anni della formazione universitaria. A don Giustino Nitti attribuiva il merito di aver fatto opera di «sincero apostolato (distruggendo) la leggenda di un Mezzogiorno ricco e torpido».<sup>54</sup> Più dell'esempio di Villari, la lettura fortunatiana del problema meridionale, ancorata a fatti e cifre, aveva suscitato in Nitti l'attitudine a osservare la propria terra con occhi disincantati. Un disincanto che in Nitti non era però disgiunto dall'esigenza di impostare con rapidità una politica nuova, moderna e modernizzante, per fornire una progressiva risoluzione alla questione meridionale. «I piedi nella realtà e gli occhi nell'avvenire», questo era in sintesi l'atteg-

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> M. SCAVINO, *Lavoro ed alti salari nel pensiero giovanile di Francesco Saverio Nitti*, in M.E.L. GUIDI, L. MICHELINI, *Marginalismo e socialismo nell'Italia liberale. 1870-1925*, Milano 2001, p. 471.

<sup>52</sup> F.S. NITTI, *La ricchezza dell'Italia* (1905), ora in SEF, vol. III, 1, Bari 1966, p. 59.

<sup>53</sup> A. DE VITI DE MARCO, *La politica commerciale e gli interessi del Mezzogiorno* (1903), ora in ID., *Un trentennio di lotte politiche* (1894-1922), Roma 1929; ID., *La questione meridionale* (1903), ora *ibid.* Sul punto cf. G. ARE, *Economia e politica nell'Italia liberale*, Bologna 1974, pp. 99-106.

<sup>54</sup> F.S. NITTI, *La questione meridionale* (1903), ora in SQM, III, p. 14.

giamento di Nitti di fronte al Mezzogiorno.<sup>55</sup>

Questo atteggiamento sarebbe stato d'altronde all'origine dell'allontanamento di Nitti da Fortunato. Per quest'ultimo, a partire dall'ultimo decennio del XIX secolo, l'avvenire si colorava di tonalità cupe e minacciose. Coerentemente con gli assunti di fondo che avevano animato l'esperienza della «Rassegna settimanale», Fortunato nutrì inizialmente una moderata fiducia nella possibilità che lo Stato, attraverso politiche di perequazione fiscale, potesse rappresentare uno strumento di progresso economico e giustizia sociale. Mentre si avvicinava la fine del secolo e si intensificava il divario tra Nord e Sud, Fortunato tramutava la sua originaria fiducia in un atto d'accusa: lo Stato, alimentando iniquità tributarie e daziarie attraverso il protezionismo, diventava il principale imputato dell'aggravarsi della questione meridionale. In questa fase, in cui si palesavano per giunta le ombre minacciose provenienti dai moti del '98, si assisteva così a un passaggio di Fortunato alle posizioni antistataliste del liberismo, la cui dottrina, se applicata, avrebbe a suo avviso consentito «al Mezzogiorno, almeno di trattenere i propri capitali, senza più convogliarli verso la macchina statale nella speranza – ormai delusa – di una sapiente ripartizione».<sup>56</sup>

I milioni dati in premio a un gran numero di fabbriche dell'Alta Italia – scriveva Fortunato – sono estorti, nella massima parte, alle povere moltitudini del Mezzogiorno (...) non già per 'proteggere', secondo usiamo dire, 'il lavoro nazionale', ma per favorire, nel più de' casi, gl'interessi di pochi capitalisti.<sup>57</sup>

Si trattava in fondo di una delle argomentazioni cardine del lavoro di Nitti sul bilancio dello Stato, che Fortunato aveva letto prima della sua pubblicazione.<sup>58</sup> Tuttavia, mentre Nitti studiava nuove soluzioni

<sup>55</sup> ID., *Come il problema di Napoli interessa tutta l'Italia*, «Tribuna», 18 apr. 1901, ora in SQM, III, p. 270.

<sup>56</sup> M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno*, cit., pp. 163, 164.

<sup>57</sup> G. FORTUNATO, *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano. Discorsi politici (1880-1910)*, vol. II, Bari 1911, p. 214.

<sup>58</sup> In una lettera a Villari del 2 set. 1899, Fortunato faceva cenno di un libro di Nitti «magnifico e terribile a un tempo», che avrebbe combattuto uno

politico-istituzionali per dare forma a un disegno meridionalista centrato sull'industrializzazione, Fortunato vedeva nello Stato o un dispensatore di privilegi o un soggetto privo degli strumenti idonei ad aggredire le tare congenite del sottosviluppo meridionale. In fondo, per Fortunato, «l'Italia meridionale entrò disgraziatamente a far parte del nuovo Regno in condizioni assai diverse da quelle che il Nitti lascia credere»:<sup>59</sup> non una regione che presentava aree di moderato benessere, depredate poi dal vampirismo dello Stato unitario, ma un territorio endemicamente povero.

Il determinismo geografico che in varia misura aveva da sempre segnato l'opera di Fortunato finì nel Novecento per irrigidirsi, tanto più che lo studioso lucano non riteneva percorribile la strada dell'industrializzazione tracciata da Nitti.<sup>60</sup> Non solo infatti, l'Italia era per l'ormai liberista Fortunato un paese la cui «fortuna deve attendere dai campi», ma tale destino agricolo si imponeva in maniera beffarda sul Mezzogiorno, che «contrariamente alla falsa opinione dei più, è in condizioni naturali molto difficili – e per inclemenza di estremi meteorologici, e per assoluta mancanza di acque sorgive, e per soverchia abbondanza di argille malariche».<sup>61</sup> Come Nitti accoglieva senza riserve la lezione di realismo di Fortunato, così ne condannava le conclusioni fataliste. Se l'osservazione del crescente divario tra Nord e Sud del paese metteva in rilievo quanto decisivo fosse il ruolo dello Stato nella costruzione di un'economia moderna e industriale, la soluzione non con-

degli stereotipi più inveterati della storia d'Italia: «i meridionali non pagano tasse e scialacquano sul bilancio dello Stato», cit. in M.L. SALVADORI, *Il mito del buongoverno*, cit., pp. 167, 168.

<sup>59</sup> G. FORTUNATO, *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano*, cit., p. 340.

<sup>60</sup> Sul periodo di inizio secolo come momento di differenziazione tra meridionalisti 'nittiani' che, «pur convinti dell'estrema debolezza della situazione di partenza, vedono in essa elementi positivi, sufficienti per impostare subito una politica nuova di progressiva risoluzione della questione meridionale», e il meridionalismo di Fortunato «forte del suo pessimismo, refrattario a qualsiasi illusione», cf. M. ROSSI-DORIA, *Francesco Saverio Nitti e la questione meridionale*, in *Francesco Saverio Nitti. Meridionalismo ed europeismo*, cit., pp. 222, 223.

<sup>61</sup> G. FORTUNATO, *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano*, vol. II, cit., p. 119. Cf. sul punto anche S. CAFIERO, *Questione meridionale e unità nazionale. 1861-1995*, Roma 1996, pp. 63, 64.

sisteva per Nitti nel rinnegare *in toto* l'utilità dell'intervento statale, ma semmai in una riconfigurazione dei meccanismi dell'amministrazione pubblica e in un ripensamento complessivo dei principi che animavano la politica e la legislazione per il Mezzogiorno. Sotto questo aspetto, il meridionalismo di Nitti appariva invece del tutto congruente con le tesi esposte a partire dal 1898 da Napoleone Colajanni, a cui l'economista lucano riconosceva di aver fatto per il Mezzogiorno «assai più» di Fortunato.<sup>62</sup> Di orientamento socialista, Colajanni era stato un duro critico dell'orientamento liberoscambista del partito di Turati, individuando proprio nella protezione pubblica dei settori industriali l'orizzonte ineludibile del capitalismo moderno e una strada obbligata per la rinascita del Sud Italia.<sup>63</sup>

La politica doganale era dunque ormai irrimediabilmente tracciata e un suo eventuale rovesciamento in senso liberista non avrebbe giovato alla causa meridionale. Spostare il fuoco dell'analisi sulla politica finanziaria dello Stato significava invece per Nitti aprire un nuovo fronte della battaglia meridionalista. Si trattava, per giunta, di un fronte decisivo, poiché, osservava Nitti, «gli spostamenti di ricchezza che opera la politica finanziaria sono enormi».<sup>64</sup> Per quanto riguardava lo specifico caso italiano, «lo Stato non solo opera attivamente nei fenomeni di distribuzione; ma opera più che in tutti gli altri paesi d'Europa e ha nell'economia del paese un'importanza assai più grande che altrove non abbia».<sup>65</sup> L'allargamento alla politica finanziaria rifletteva d'altronde le trasformazioni intervenute nello Stato liberale italiano, che assumeva sempre più marcatamente un profilo amministrativo e pertanto necessitava di una consistente strumentazione fiscale per operare.

Nitti si muoveva su un sentiero per molti versi pionieristico, che solo due studi, entrambi del 1891, avevano fino ad allora percorso: uno del grande statistico Luigi Bodio in *Di alcuni indici misuratori del movimento economico in Italia*, l'altro, più noto, di Maffeo Pantaleoni, *Delle regioni d'Italia in ordine alla loro ricchezza ed al loro carico tributario*. Già

<sup>62</sup> F.S. NITTI, *La questione meridionale* (1903), ora in SQM, III, p. 14.

<sup>63</sup> N. COLAJANNI, *Per la economia nazionale e per il dazio sul grano*, Roma 1901; sul punto cf. G. ARE, *Economia e politica*, cit., pp. 120-26.

<sup>64</sup> F.S. NITTI, *Il bilancio dello Stato dal 1862 al 1896-97*, ora in SQM, II, p. 9.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 25

il celebre economista liberista aveva anticipato in parte alcune delle conclusioni di Nitti, mettendo in evidenza la sproporzione tra il carico tributario a cui era soggetta ciascuna macroregione del paese e la ricchezza effettivamente posseduta da quest'ultima.<sup>66</sup> L'obiettivo di Nitti era però più ambizioso: tracciare una vera e propria geografia fiscale dello Stato da cui risultasse non solo il diverso livello di tassazione tra Nord, Centro e Sud, ma anche la differente incidenza della spesa pubblica in ogni regione. Attraverso la misurazione di queste due grandezze Nitti ricostruiva il sempre più intricato rapporto tra le politiche pubbliche e lo sviluppo economico.

Un rapporto che a Nitti risultava in larga misura fiacco sotto il regime borbonico. Rispetto a quest'ultimo Nitti formulava comunque un giudizio sfaccettato, che non esprimeva certo simpatie neoborboniche, ma appariva funzionale a una collocazione della questione meridionale – e della sua soluzione – all'interno della vicenda costituzionale dello Stato italiano. Il Regno delle Due Sicilie per Nitti godeva di una situazione economico-finanziaria di certo non prospera, ma comunque distante dai giudizi impietosi espressi da Antonio Scialoja, esule napoletano a Torino dopo i moti del '48: a un lieve carico tributario si associava un contenuto debito pubblico e una notevole abbondanza di moneta circolante, a cui però faceva da contraltare l'inerzia politica, un visione di governo «gretta e quasi patriarcale» e l'immobilità sociale che regnava sotto il regime borbonico.<sup>67</sup> Nel complesso, Nitti non dubitava dei benefici complessivi apportati dall'Unità, ma al tempo stesso denunciava i risultati dell'estensione del gravoso sistema fiscale piemontese al Mezzogiorno, che si riteneva allora «il paese più ricco, più prospero, più *cospicuo*».<sup>68</sup> La particolare modulazione dell'imposta fondiaria, dell'imposta sui fabbricati e dell'imposta sulla ricchezza mobiliare rifletteva, secondo Nitti, questa convinzione. La prima colpiva l'estensione del terreno più che la redditività; la seconda tassava maggiormente gli edifici ubicati in aree più densamente popolate; la terza, infine, concepita da Sella e Minghetti essenzialmente per il Nord, gravava in larga misura sui fittavoli meridionali, più che su

<sup>66</sup> M. PANTALEONI, *Delle regioni d'Italia in ordine alla loro ricchezza ed al loro carico tributario*, «G. Economisti», II (gen. 1891), pp. 48-88.

<sup>67</sup> F.S. NITTI, *Il bilancio dello Stato*, cit., pp. 48-51.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 59.

proprietari e professionisti. Il risultato complessivo di questo ordinamento fiscale era esemplificato dalla clamorosa situazione della provincia di Potenza, dove, riferiva Nitti, «non vi è traccia di grande industria: eppure essa paga quasi come Udine ricca, fertile, messa ai confini dell'Italia, con industrie nascenti e scambi attivi». <sup>69</sup>

I dati raccolti da Nitti portavano a un'unica e incontrovertibile conclusione: «sono quasi tutte nel Mezzogiorno le regioni che non solo danno proporzionalmente alla loro ricchezza di più, ma quelle che ricevono meno in paragone di ciò che danno». <sup>70</sup> In realtà, già nel 1914 Corrado Gini avrebbe contestato la validità delle cifre del *Bilancio dello Stato*, criticando il metodo di indagine seguito da Nitti. <sup>71</sup> Senza entrare in dettagli finanziari che esulerebbero dalle finalità di questo saggio, ha però certamente ragione Armando Saitta a sostenere che l'*animus* del volume di Nitti non risiede nella sua attendibilità scientifica. È un «*animus* politico», <sup>72</sup> che però non si manifesta, come sostiene Saitta, solo nella contrapposizione generale Nord-Sud, quanto piuttosto nell'analisi stessa che Nitti effettua dei meccanismi di funzionamento dello 'Stato fiscale'.

Non a caso, Nitti sosteneva che «la spesa è essenzialmente un fatto politico e niente meglio che la parte passiva di un bilancio espone lo stato politico e le tendenze sociali di una nazione». <sup>73</sup> Mentre l'economista lucano constatava la crescita costante e inarrestabile della spesa pubblica, in linea d'altronde con quanto succedeva nei principali paesi europei, rilevava altresì che fin dall'Unità il bilancio dello Stato era stato assorbito solo in minima parte da esigenze di benessere generale, poiché a farla da padrone erano state le necessità finanziarie del pareggio e quelle militari della guerra. Uno stato di cose che aveva determinato un concentramento di capitali pubblici al Nord, laddove più sentite erano state le esigenze delle campagne risorgimentali. Un' 'accumulazione originaria' che per Nitti era stata condotta dallo Stato a beneficio dello

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>71</sup> Cf. C. GINI, *L'ammontare e la composizione della ricchezza delle nazioni*, Torino 1914, pp. 268-77.

<sup>72</sup> A. SAITTA, *Nota* a F.S. NITTI, *Il bilancio dello Stato*, cit., p. 632.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

sviluppo settentrionale, sottraendo capitali al Mezzogiorno. A parere di Nitti, si trattava di una misura inevitabile nella particolare situazione italiana all'indomani dell'unificazione, ma altrettanto non si poteva dire delle spese per i lavori pubblici e per l'istruzione che inondarono di denaro statale il Nord nei decenni successivi. Questa tipologia di spese non solo produceva un arricchimento immediato dei territori a cui venivano destinate, ma forniva una rete infrastrutturale e un capitale tecnico-scientifico alle regioni settentrionali che vedevano così moltiplicate le proprie capacità produttive.<sup>74</sup>

In altri termini, l'analisi della politica finanziaria dello Stato liberale svelava un trasferimento di ricchezze dal Sud al Nord che, oltre a essere sopravvissuto alla fase emergenziale dell'Unità, si era sedimentato attorno ai meccanismi operativi dell'amministrazione, determinando così un aggravamento delle condizioni del Mezzogiorno. «Come ciò avvenga – affermava, incredulo, Nitti – dato un ordinamento uniforme, pare quasi inspiegabile».<sup>75</sup> In realtà, Nitti andava maturando la convinzione che responsabile di questo stato di cose fosse proprio quel principio di uniformità che, non riconoscendo le particolarità e le esigenze specifiche di una realtà fin troppo sfaccettata come quella italiana, finiva per produrre e consolidare situazioni di lampante disuguaglianza che si rivelavano però funzionali alla logica dualistica del capitalismo italiano. Riconoscere che «l'unità politica ha giovato molto disegualmente» e che «le leggi economiche, tributarie, le stesse leggi di carattere sociale giovano al Nord e spesso nociono al Sud» conduceva Nitti a una più ampia riflessione sullo Stato, al cui interno andava inquadrata la sua battaglia per la legislazione speciale a favore di Napoli.<sup>76</sup> Tale riflessione, per quanto critica dell'organizzazione politica attuale, non si traduceva in una polemica antistatalista di segno liberista, sulla scorta della controversia alimentata dagli scritti di fine Ottocento di Vilfredo Pareto e Maffeo Pantaleoni, che pure tanta influenza esercitarono sul pensiero meridionalista. Lo statalismo non era necessariamente per Nitti, come invece era per Pareto, «socialismo di Stato», ovvero un'azione politica

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 248-325.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>76</sup> *Id.*, *La questione meridionale*, cit., p. 16.

destinata a propagare inefficienza economica e parassitismo.<sup>77</sup> Lo statalismo era piuttosto una necessità dei tempi e ciò che spettava allo studioso era il compito di ricalibrare i meccanismi dell'azione statale, tarandoli sui criteri dell'equità sociale e territoriale e dell'efficienza economica e produttiva: l'uno non poteva *tecnicamente* sussistere senza l'altro.

L'obiettivo per Nitti era rendere lo Stato «la maggior forma di cooperazione sociale», ovvero predisporre la macchina statale in maniera tale da risultare funzionale alla dinamica delle moderne società industriali, il cui moto fondamentale tendeva verso una crescente interdipendenza tra gli individui. «*Lo Stato* – osservava Nitti – *non è al di fuori e al di sopra* di coloro che formano il gruppo politico e sociale da cui emana» e, citando Charles Dupont-White, scriveva che «regola e organo della società è lo Stato».<sup>78</sup> Questa versione cooperativa dello Stato amministrativo formulata da Nitti apriva una breccia nella monolitica rappresentazione dello Stato di diritto elaborata dalla scuola giuspubblicistica di Vittorio Emanuele Orlando. Nella visione orlandiana, la natura immanente della sovranità statale svincolava il potere politico organizzato dalla necessità di conformarsi ai bisogni della società per assicurare la legittimità del proprio comando. In quest'ottica, la società era solo l'effetto di un ordinamento giuridico che promanava dallo Stato, che in tal senso stabiliva il suo primato e la sua separazione dalla società civile. Dalla riflessione giuspubblicistica tedesca Orlando acquisiva la nozione di Stato persona, che, mentre affermava la sua autorità riformulando il noto assunto cartesiano con un perentorio *iubeo ergo sum*, avanzava una pretesa di validità universale rispetto agli interessi particolari che la sua azione normativa puntava a incorporare.<sup>79</sup> Si trattava di una cultura giuridica che aveva prodotto quella che Nitti

<sup>77</sup> V. PARETO, *L'étatisme en Italie* (1897), ora in ID., *Libre échangeisme, protectionnisme et socialisme*, publié par G. BUSINO, Genève 1965, pp. 241 sgg.; cf. sul punto G. ARE, *Economia e politica*, cit., pp. 193-210.

<sup>78</sup> F.S. NITTI, *Principi di scienza delle finanze* (1903), Napoli 1922<sup>5</sup>, pp. 21, 23.

<sup>79</sup> V.E. ORLANDO, *Principii di diritto amministrativo* (1889), Firenze 1894<sup>2</sup>, pp. 274, 275. Cf. anche L. MANGONI, *La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani*, in A. MAZZACANE, *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia*, Napoli 1986, pp. 27-56. Sul pensiero di Orlando cf. G. CIANFEROTTI, *Il pensiero di V.E. Orlando e la giuspubblicistica italiana tra Ottocento e Novecento*, Milano 1980.

sprezzantemente definiva «legge media», ovvero la tipologia di legislazione cara ai «vecchi ideologi [i quali] si illudono che vi possa essere una transazione efficace tra interessi diversi, una norma comune per cose differenti: nulla è più assurdo, e il Mezzogiorno sarà efficacemente aiutato solo quando vi saranno leggi speciali».<sup>80</sup>

Nell'ottica di Nitti, dunque, la legge speciale non si profilava come un provvedimento emergenziale, ma, al contrario, come una misura ordinaria che sarebbe dovuta rientrare tra gli strumenti a regolare disposizione della rinnovata architettura amministrativa dello Stato. «La prima base di ogni riforma – scriveva Nitti – è in ciò: che bisogna rompere con la tradizione delle leggi uniformi». Non solo dunque la peculiare condizione di Napoli meritava una 'cura speciale' da parte del legislatore, ma ogni provvedimento, «in materia economica e sociale» specificava Nitti, avrebbe dovuto essere sganciato dal dogma dell'uniformità. «La stessa legislazione operaia – denunciava Nitti – se non sarà speciale, sarà per il Mezzogiorno inutile o gravosa: e già i poveri lavoratori del Sud cominciano a pagare per quelli assai men poveri del Nord».<sup>81</sup> Il 30 gennaio del 1905, commentando nel suo primo intervento da deputato i risultati della legge per Napoli e lamentandone i ritardi nell'esecuzione, Nitti si augurava che un provvedimento di siffatta natura «rimarrà un non piccolo precedente, ma darà luogo a una quantità di applicazioni ulteriori».<sup>82</sup> Via via che l'amministrazione pubblica assumeva nuovi compiti per governare e correggere gli squilibri sociali e territoriali prodotti dalle potenti trasformazioni della seconda metà dell'Ottocento, affiorava uno scarto tra l'uniformità della legislazione pubblica e l'eterogeneità e la pluralità dell'universo sociale. In altri termini, gli effetti differenziali generati dall'uniformità sullo sviluppo del Nord e la stagnazione del Sud, tra gli operai di Milano e la plebe napoletana, mettevano in scena la finzione incarnata tanto dalla neutralità di un potere statale che ambiva a presentarsi come universale, quanto dalla formalità astratta di un'idea di diritto che puntava a caratterizzarsi come 'puro', cioè immune dai condizionamenti provenienti da aree collocate al di fuori dei confini giuridici. La geografia fiscale dello Stato

<sup>80</sup> F.S. NITTI, *La questione meridionale*, cit., p. 24.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 24, 25.

<sup>82</sup> *Id.*, *Discorsi parlamentari*, Roma 1973, vol. I, pp. 1, 2.

tornava dunque utile a Nitti per mettere sotto accusa «l'unitarismo assurdo [che], sotto la forma di completa uniformità legislativa, è la spoliatura ridotta a sistema, è la volontaria depressione del Sud».<sup>83</sup>

Contestando un'uniformità legislativa che «presenta il sacrificio continuo di una parte della nazione sull'altra», Nitti gettava le prime fondamenta di un'amministrazione duttile, capace di sapersi raffrontare con le peculiarità dei territori su cui agiva e soprattutto in grado di adattarsi alle curvature specifiche della società, intesa come polo di riferimento essenziale per una buona ed efficace amministrazione. Di contro al concetto stesso di «legge media», frutto di un'astratta sintesi a priori compiuta dallo Stato sui contrastanti interessi di una società plurale, l'amministrazione si affermava come strumento operativo di ricomposizione tra forze sociali e aree territoriali in conflitto. Proseguendo su una linea inaugurata dagli studi di Carlo Francesco Ferraris, anch'egli collaboratore di «La Riforma sociale» e assai vicino a Nitti, le nuove scienze sociali avrebbero dovuto superare la prospettiva limitante imposta dal diritto pubblico orlandiano, dotando la macchina dello Stato dei presupposti per erogare una prestazione mai «casuale», ma «permanente, necessaria, organizzata».<sup>84</sup> La rottura con la tradizione delle leggi uniformi e il rinnovamento dell'istituto delle leggi speciali andavano appunto in questa direzione.

## 2. *Morale ed economia a Napoli: il lavoro come etica della società industriale.*

Individuata la forma legislativa più idonea a calibrare l'intervento dello Stato nel Mezzogiorno, occorreva tuttavia stabilire quali contenuti concreti attribuire alla legge speciale per Napoli. Un'operazione che richiedeva uno studio approfondito dei mali che affliggevano Napoli e un'opera di divulgazione il più possibile ampia, specialmente tra le *élites* politiche e sociali. Così, mentre la Commissione Saredo non aveva

<sup>83</sup> ID., *La città di Napoli* (1901), ora in SQM, III, p. 156.

<sup>84</sup> C.F. FERRARIS, *La scienza dell'amministrazione. Oggetto, limiti, ufficio* (1878), ora in ID., *Saggi di economia, statistica e scienza dell'amministrazione*, Torino, Roma 1880, pp. 17-19.

ancora ultimato i suoi lavori, sulle colonne di un influente quotidiano romano, «La Tribuna», Nitti avviava nella primavera del 1901 una corrispondenza pubblica con Luigi Roux attorno alla questione napoletana. Il destinatario dei suoi interventi non era per nulla casuale. Roux era un prestigioso editore italiano, senatore del Regno, personalmente e politicamente vicino a Giovanni Giolitti. A Roux Nitti aveva indirizzato la lunga dedica che precedeva *Nord e Sud*, versione pamphlettistica del ben più corposo e ponderato volume su *Il bilancio dello Stato*. In quell'occasione Nitti aveva chiesto a Roux un contributo autorevole, e per giunta proveniente dall'«estremo Nord della penisola», per «diffondere la verità e liberare l'Italia da un pregiudizio»: l'idea che il Sud vivesse delle elargizioni pubbliche, che inondasse di impiegati l'amministrazione dello Stato, che fosse un covo di reazionari nostalgici.<sup>85</sup> Non si trattava soltanto di dissipare i sospetti di antiunitarismo che le analisi finanziarie di Nitti avrebbero potuto suscitare, ma anche di fare pressioni su una figura influente, che godeva di largo credito presso l'esecutivo Zanardelli-Giolitti, per ottenere un rapido intervento per Napoli. Nelle lettere per «La Tribuna» si osservava così un rinnovato impegno pubblicitario di Nitti, i cui ultimi articoli su Napoli risalivano al 1893, quando sul «Mattino» degli Scarfoglio scriveva su *I disordini di Napoli* generati dalle proteste anti-francesi, a cui poi seguirono lo sciopero dei vetturini e gli scontri con le forze dell'ordine. Già allora emergevano alcuni elementi dell'impetosa analisi sociologica condotta da Nitti sulla società napoletana. Tuttavia, la situazione esplosiva prodotta a cavallo del secolo dall'*affaire* Casale, che rischiava di travolgere altri maggiorenti cittadini, convinse Nitti a esporsi pubblicamente per indirizzare un processo che, grazie anche all'opera della Commissione Saredo, avrebbe presto o tardi costretto il governo a occuparsi della questione napoletana.<sup>86</sup> Di questo, infatti, Nitti non dubitava, ma occorreva evitare che il governo tornasse a esercitare quell'influenza mefitica che l'aveva reso una fonte di corruzione, elargendo prebende costose e inutili ai fini dello sviluppo economico e civile e ingenerando nei napoletani l'errata convinzione che la soluzione ai loro problemi sarebbe venuta da un provvidenziale aiuto da Roma.

<sup>85</sup> F.S. NITTI, *Nord e Sud* (1900), ora in SQM, II, p. 458.

<sup>86</sup> Sulle motivazioni che spinsero Nitti a scrivere per «Tribuna» cf. la prefazione di M. ROSSI-DORIA a SQM, III, pp. XXI-XXV.

Sotto questo aspetto, le lettere a Roux appaiono come propedeutiche allo scritto sulla città di Napoli dell'anno seguente, attraverso cui Nitti intendeva sollecitare l'intervento dell'*élite* politica nazionale sui problemi della vecchia capitale borbonica. Gli interventi su «La Tribuna» indicavano però già una traccia di un programma a venire, in quanto sottolineavano il carattere nazionale del problema napoletano, denunciavano il carattere illusorio di chi confezionava ricette semplicistiche, preparavano il terreno alla stesura di un programma di rinascita. «Affrontare nella sua interezza il problema di Napoli – scriveva Nitti nella sua prima lettera su 'La Tribuna' del 18 aprile 1901 – significa affrontare il più grande problema della vita italiana», poiché «tutto il Mezzogiorno vive dintorno a Napoli [e] tutta la vita politica meridionale è sinistramente 'influenzata' dalla situazione presente di Napoli». <sup>87</sup> Di fronte a questa constatazione, Nitti denunciava due tipologie di atteggiamenti distinti, ma ugualmente dannosi alle sorti partenopee. Vi era chi si serviva della questione del Mezzogiorno per avanzare richieste sconsiderate al governo, trarne profitti personali e dunque «per compiere male peggiore». Al contrario, vi erano «le anime morte, i torbidi interessi, a cui giova l'ombra (...) coloro che temono ogni radicale rinnovamento» e pertanto preferivano che la questione napoletana non venisse sollevata e l'ordine 'naturale' delle cose continuasse a seguire il suo corso. Tuttavia, contro costoro si era levata, osservava Nitti, la scrupolosa attività della Commissione d'inchiesta presieduta da Saredo, «uomo dotto e acutissimo», riferiva Nitti, il quale nutriva solide speranze nella sua «opera risanatrice», che si sarebbe dovuta estendere ben al di là dell'area di influenza dell'onorevole Casale, per dare «alla vita pubblica napoletana un'atmosfera sana e respirabile». <sup>88</sup>

Si era rivelata largamente insufficiente, secondo Nitti, la soluzione tentata dal ministero Saracco nel novembre del 1900 di sostituire l'amministrazione comunale di Summonte con un regio commissario straordinario. A ricoprire tale incarico era stato chiamato il consigliere di Stato Carlo Guala. «Uomo senza dubbio degnissimo», ammetteva Nitti, ma il cui unico merito era a suo avviso quello di aver nominato come commissario all'istruzione Benedetto Croce: «natura battaglia-

<sup>87</sup> F.S. NITTI, *Come il problema di Napoli interessi tutta l'Italia*, «Tribuna», 18 apr. 1901, ora in SQM, III, pp. 270, 271.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 272.

ra, studioso di valore e non sfruttato da lotte precedenti», secondo il parere dell'economista lucano che aveva conosciuto don Benedetto un decennio prima nel salotto napoletano di Giustino Fortunato.<sup>89</sup> Per il resto, Guala aveva compiuto molteplici atti di ingenuità, il più grave dei quali era stato quello di pubblicare una lettera in cui aveva manifestato ampia disponibilità verso tutti quei cittadini che avessero avuto «provvedimenti da sollecitare, reclami da produrre, interessi da tutelare».<sup>90</sup> Nitti coglieva così l'occasione per denunciare come il malfunzionamento dell'apparato amministrativo napoletano non dipendesse dalle più o meno buone intenzioni che animavano chi veniva designato a governare la città. Non bastava cioè sbarazzarsi delle mele marce – dei Casale, dei Summonte, ecc. – per abbattere un sistema amministrativo collaterale a quello ufficiale, fondato sul clientelismo e il disprezzo della legalità, disseminato di una molteplicità di intermediari che, in virtù dell'influenza di cui godevano presso il municipio, ottenevano favori per i loro protetti usando canali informali e il più delle volte illeciti. Le vicende dell'onorevole Casale sancivano piuttosto l'urgenza di stabilire limiti precisi all'azione dei molti parlamentari e al loro malinteso senso della rappresentanza elettorale: «il nostro declino – scriveva Nitti – non si arresterà sino a quando non ci convinceremo che fuori dalla Camera il deputato non deve essere nulla». Occorreva dunque sbarazzarsi di quella atavica «concezione borbonica che tra lo Stato e la popolazione vi devano essere dei *mediatori* e dei *protettori*», poiché la mediazione tra le esigenze di benessere della cittadinanza e le esigenze di ordine dello Stato spettava a una sana e funzionale amministrazione e non alle provvide e interessate cure di individui senza scrupoli.<sup>91</sup>

Accanto a chi mestava nel torbido, vi era tuttavia chi, con gradi diversi di onestà intellettuale, riconosceva la rilevanza della questione napoletana e si proponeva di risolverla, ma sfortunatamente cadeva in errori di prospettiva. Vi erano uomini come Salandra, sensibile agli interessi degli agrari, che, pur riconoscendo la necessità di impiantare uno sviluppo industriale a Napoli, non intendevano turbare i rapporti

<sup>89</sup> F.S. NITTI, *Su i recenti casi di Napoli* (1900), ora in SQM, III, pp. 238, 241.

<sup>90</sup> Cit. *ibid.*, p. 240.

<sup>91</sup> ID., *I disordini di Napoli* (1893), ora in SQM, I, p. 484.

di forze nel Mezzogiorno e, pertanto, ritenevano prioritario sviluppare il profilo commerciale e turistico di Napoli.<sup>92</sup> Si trattava per Nitti di formule anacronistiche e illusorie, giacché lo sviluppo di quella che allora si chiamava «l'industria dei forestieri», basata sull'idea di Napoli città museo, non avrebbe mai potuto costituire il caposaldo di una moderna economia.<sup>93</sup> Analogamente, se Napoli era stata in passato una città commerciale, ciò era dovuto alla posizione peculiare che occupava sotto il regime borbonico, il quale concentrava ricchezze e uffici nella capitale, lasciando in stato di abbandono la provincia. Era naturale che il nuovo Stato unitario dovesse prendere le distanze da un siffatto modello di governo. Dall'altro lato, Nitti si confrontava con tutta una letteratura su Napoli che era fiorita nella seconda metà dell'Ottocento e soprattutto all'indomani dell'epidemia di colera del 1884. Al di là delle *Lettere meridionali* di Pasquale Villari e degli scritti di Giustino Fortunato, con i quali Nitti condivideva il tono scientifico dell'argomentare, nel periodo del cosiddetto Risanamento diversi commentatori avevano scritto pagine importanti e di denuncia sulle condizioni di Napoli. Si trattava nella gran parte dei casi di pagine accorate, intrise di tonalità filantropiche e ispirate da alti propositi di rinnovamento morale, a cui tuttavia si associava un fatalismo rassegnato di fronte a quella che Matilde Serao definiva la «Napoli vinta» di fine secolo.<sup>94</sup>

Lungi da assecondare tentazioni moraleggianti, l'ambizione tipicamente positivista di Nitti era invece di raccogliere dati e fatti in ma-

<sup>92</sup> Cf. l'intervento di Salandra nella discussione parlamentare già citata: «I suggerimenti dell'on. Luzzatti sono certamente degni della più alta considerazione; perché Napoli non potrà risorgere senza diventare un centro industriale; ed io aggiungerei, ed in questo dissenso dalle conclusioni del Nitti, aggiungerei che non bisogna abbandonare l'idea che Napoli diventi un centro commerciale di prim'ordine», *Atti parlamentari. Camera. Discussioni*, tornata del 9 dic. 1901, p. 6558.

<sup>93</sup> F.S. NITTI, *Il problema della città di Napoli. Le soluzioni empiriche*, «Tribuna», 8 mag. 1901, ora in SQM, III, pp. 277-80.

<sup>94</sup> Cf. M. SERAO, *Il ventre di Napoli*, Milano 1884; tra le altre opere sullo stesso tema, si segnalano quelle di J. WHITE-MARIO, *La miseria di Napoli*, Firenze 1887; YORICK (Pietro Fucini), *Napoli ad occhio nudo*, Firenze 1878; E. NEVILLE-ROLFE, *Naples in 1888*, London 1889.

niera tale che fossero questi a parlare.<sup>95</sup> Un alacre lavoro di ricerca che consentì di dare alle stampe il suo volume su *La città di Napoli* ad appena un mese dalla pubblicazione del rapporto stilato dalla Commissione Saredo. Il libro fu stampato in soli 100 esemplari: una tiratura che faceva luce sulle ragioni della rapidità con cui l'economista lucano concluse il suo studio. Si trattava cioè di un volume destinato all'*élite* politica e intellettuale, che era chiamata a decidere sulle sorti di Napoli in una fase drammatica della sua storia. Consapevole che il lavoro della Regia Commissione d'inchiesta avrebbe suscitato un dibattito in Parlamento e indotto il governo ad agire, Nitti confidava nella possibilità di influire sugli orientamenti dell'esecutivo attraverso un *pamphlet* agile e tempestivo.<sup>96</sup> Una previsione che si sarebbe rivelata azzeccata, a giudicare dal numero degli interventi parlamentari che nelle sedute tra il 4 e il 17 dicembre 1901 facevano riferimento al testo di Nitti. Non solo, come già detto, Luzzatti ricorreva più volte allo studio dell'economista lucano, ma il nome di Nitti figurava anche negli interventi di De Martino, Lacava e, naturalmente, di Colajanni. Così, nella seduta del 13 dicembre, manifestando la disponibilità del Governo a istituire quella che il 20 aprile del 1902 sarebbe diventata la Commissione reale per l'incremento industriale della città di Napoli, lo stesso presidente del Consiglio Zanardelli finiva per appoggiare le proposte avanzate da Nitti.<sup>97</sup>

Certo, si trattava di appelli che ricalcavano a grandi linee il progetto di Nitti, ma in verità il testo dello studioso lucano era ben più ambizioso, se non altro perché l'ottica attraverso cui analizzava il problema napoletano non era ridicibile al solo profilo economico-produttivo. In altri termini, Nitti applicava alla realtà napoletana il metodo di analisi che aveva maturato negli anni Novanta dell'Ottocento: un metodo interdisciplinare, in cui scienza delle finanze, statistica, scienza dell'amministrazione e sociologia convivevano fruttuosamente. Pertanto, illustrando a Roux le vie attraverso le quali Napoli si sarebbe risolledata, Nitti riconosceva che «nessuna cosa si può fare se non affrontando insieme il problema economico e il problema morale».<sup>98</sup> Quest'ultimo non emergeva solamente

<sup>95</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 46.

<sup>96</sup> M. ROSSI-DORIA, *Prefazione* a F.S. NITTI, SQM, III, pp. xxv-xxx.

<sup>97</sup> Cf. l'appendice a F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., pp. 181-85.

<sup>98</sup> F.S. NITTI, *Come Napoli possa risorgere*, «Tribuna», 19 giu. 1901, ora in

dalla corruzione dilagante, alimentata tanto dai funzionari pubblici locali, quanto da un Governo che considerava il Sud solo come un feudo elettorale di cui servirsi per costituire maggioranze addomesticate e ricattabili. La corruzione politica era la forma più appariscente di una questione morale endemica, che Nitti declinava tramite un'ottica sociologica e rinveniva nella disgregazione del tessuto sociale, nell'assenza cioè di una prospettiva solidale e di una presa di coscienza pubblica dei nodi della questione napoletana. Sul versante di quella che negli studi sociologici del decennio precedente aveva definito la «costituzione sociale», Nitti riscontrava a Napoli il proliferare di fenomeni del tutto opposti alla sedimentazione della solidarietà organica e al radicamento della «densità morale» che, con Durkheim, considerava tratti qualificanti delle moderne società industriali.<sup>99</sup>

Individualismo spicciolo, legami sociali tenuti malamente insieme da opache reti clientelari, lacerazione ed estraneità di ampie fasce di individui dall'organismo sociale impedivano l'affermarsi di una dinamica integrativa che Nitti reputava condizione imprescindibile per avviare il 'Risorgimento' economico di Napoli. Apatia di fronte ai temi di interesse pubblico e avidità negli affari privati sembravano infatti indirizzare i comportamenti della classe media: una borghesia senza capitali, composta «in gran parte di avvocati e di medici: di classi che vivono dunque di due calamità sociali, la lite e la malattia».<sup>100</sup> Al di sotto di essa, viveva un vasto segmento popolare in cui Nitti collocava un artigianato abile ma privo di conoscenze tecniche e uno strato operaio sfruttato e sottopagato, mite e senza ambizioni.<sup>101</sup> Nonostante il divario economico e sociale che le separava, lo stato patologico in cui versavano entrambe le classi aveva per Nitti una radice comune: l'assenza di quell'incontentabilità che nel saggio *Il lavoro umano e le sue leggi* lo studioso lucano considerava tra le caratteristiche precipue dell'individuo moderno e delle società in ascesa. Era l'incontentabilità a spronare gli operai a uscire da uno stato di isolamento e a organizzarsi, a lottare per occupare un posto più dignitoso nel-

SQM, III, p. 281.

<sup>99</sup> Cf. ID., *La popolazione e il sistema sociale* (1894), in SEF, I, pp. 485-703; É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* (1893), Milano 1999, p. 258.

<sup>100</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., pp. 127, 128.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 67.

la gerarchia delle moderne società industriali. Formando un sindacato e organizzando degli scioperi, facendosi cioè interpreti di quella dinamica aggregativa propria delle moderne società industriali, essi costringevano di fatto i capitalisti a tutelare il profitto attraverso l'innovazione tecnologica nel processo di produzione, anziché gravando sui già magri salari operai.<sup>102</sup>

L'incontentabilità, intesa come tratto antropologico e sociologico, generava un ampio fermento sociale da cui derivavano le condizioni per realizzare un perfetto equilibrio tra maggiore produzione e più equa distribuzione: la miscela perfetta per innescare e consolidare uno sviluppo economico duraturo. Benché fosse l'obiettivo ultimo di un più ampio processo di modernizzazione, Nitti ancorava tale sviluppo a una dinamica sociale in cui fenomeni di aggregazione e di conflitto si compenetravano.<sup>103</sup> Una dinamica assente nel contesto napoletano, laddove, in luogo dell'incontentabilità, Nitti rinveniva un malcontento diffuso ma sterile, poiché alla lunga sprofondava nella rassegnazione anziché nella rivendicazione di uno *standard of living* più elevato. «La borghesia – scriveva Nitti – può migliorare solo sotto la pressione delle classi popolari: ma queste a loro volta sono troppo povere, troppo indifferenti per avere coscienza del loro stato».<sup>104</sup> Esentata dal confronto storico con la sua controparte sociale, la borghesia napoletana non avvertiva dunque l'impellenza di mettersi alla testa di un ampio processo di riforma delle condizioni economiche e sociali cittadine. Regnava allora la depressione economica, l'assenza di ogni iniziativa di sviluppo, mentre la popolazione cresceva e i consumi dei generi di prima necessità scemavano.<sup>105</sup>

Celata da questa fiacca dinamica tra classi medie e classi popolari, estraniata e isolata dal resto della società, esisteva, scriveva Nitti, «una massa enorme di popolazione (...) un quinto stato poverissimo (...) girovaghi, persone che hanno mestieri inconfessabili, persone che non fanno nulla; uomini che in tutta la loro esistenza non hanno luce di vita

<sup>102</sup> F.S. NITTI, *Il lavoro umano e le sue leggi* (1895), in SEF, II, pp. 404, 405.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>104</sup> ID., *La città di Napoli*, cit., p. 128.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 81 sgg.

civile».<sup>106</sup> Era il sottoproletariato urbano di cui Nitti si era già occupato ai tempi dei disordini del 1893, che tutta la retorica su Napoli museo a cielo aperto non poteva occultare, perché, come scriveva allora, «dal momento che non andiamo a loro per redimerli e trasformarli, è logico che essi vengano a noi come nemici».<sup>107</sup> In altri termini, il conflitto per Nitti era produttivo solo se radicato in una più generale piattaforma di cooperazione sociale, se innestato cioè in una regolare dinamica di confronto tra interessi divergenti. Esso risultava potenzialmente distruttivo se invece era frutto di una ostilità dilaniante, se cioè uno strato di individui si muoveva al di fuori delle norme dell'agire in società, mettendo a rischio la tenuta dell'ordine sociale.

Mancando i giunti di connessione tra le varie classi, la società napoletana appariva immobile e inerte, lacerata e instabile, incapace dunque di progredire sul piano dell'organizzazione produttiva e della divisione del lavoro sociale. Malnutrita ed esposta a malattie come la tubercolosi, soffocata dal parassitismo e incline all'imprevidenza, la popolazione di Napoli versava in condizioni che non potevano definirsi in nessun caso ordinarie. «Esiste – scriveva Nitti – un problema *speciale* della città di Napoli», che emergeva al confluire di cause morali e cause economiche.<sup>108</sup> Alla ricerca di un fattore normalizzante della vita napoletana, Nitti volgeva lo sguardo al lavoro industriale e ai connessi effetti disciplinanti e regolarizzanti.<sup>109</sup> Trasformare Napoli in una città industriale non comportava soltanto l'attuazione di un modello di sviluppo alternativo e apparentemente più avanzato rispetto a un'economia basata sul turismo o sul commercio, ma anche l'applicazione di un modello di governo della società basato sull'estensione del moderno sistema di fabbrica. Sarebbe stato d'altronde proprio Nitti il primo a divulgare in Italia, e, nello specifico, a un uditorio napoletano, i principi del *Modern Factory System* fissati da Frederick W. Taylor.<sup>110</sup> Dall'opera dell'ingegnere statunitense Nitti ricavava le argomentazioni più efficaci per condannare l'inutile disper-

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>107</sup> F.S. NITTI, *I disordini di Napoli*, cit., p. 482.

<sup>108</sup> *Id.*, *La città di Napoli*, p. 129.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 89, 90.

<sup>110</sup> *Id.*, *I problemi del lavoro* (1893), in SEF, II, pp. 285, 286. Cf. anche S. LANARO, *Nazione e lavoro*, cit., p. 153.

sione di energie a cui era sottoposto l'operaio napoletano, soggetto a uno sfruttamento inumano che poteva rasentare perfino le 16 ore di lavoro giornaliera. Mentre gli studi di fisiologia di Angelo Mosso mettevano in luce la diminuzione nella resa marginale del lavoro operaio superata una certa soglia di ore, la moderna ergometria consentiva di ridurre i tempi di lavoro e di aumentare la produttività.<sup>111</sup> Un'operazione 'alchemica' che però necessitava di disciplina, specializzazione, standardizzazione e, in una parola, organizzazione scientifica del lavoro, inteso come attività a cui, con modalità differenti, partecipava la totalità degli addetti alla produzione di fabbrica, qualunque fosse il colore del loro colletto.<sup>112</sup>

Se queste erano le tesi cardine del saggio sul *Lavoro umano e le sue leggi*, Nitti le rievocava nel suo scritto su Napoli per un duplice obiettivo. Da un lato, individuare un orizzonte cooperativo fondato non su vincoli di matrice feudale e patriarcale, ma sullo sforzo comune della produzione in quanto strumento a beneficio dell'interesse generale e non del semplice profitto padronale; dall'altro, indicare quelle virtù che occorreva trasferire dalla fabbrica alla società per combattere «tutto ciò che accresce l'imprevidenza, esalta la fantasia, fomenta le abitudini di indisciplinazione». <sup>113</sup> Come osservava Nitti, «tutto ciò che in Napoli spinge verso l'industria e stimola l'attività e il lavoro è utile; tutto ciò che allontana è dannoso». <sup>114</sup> E, citando l'incarnazione stessa dello spirito capitalista, Benjamin Franklin, Nitti rincarava la dose affermando che «ogni uomo che vi dirà che la fortuna si possa acquisire altrimenti che con il lavoro, è un avvelenatore». <sup>115</sup> In altri termini, poiché nell'ottica di Nitti metteva in moto e beneficiava tutti i segmenti della società, il lavoro nella sua versione industriale ridefiniva il concetto di utilità in senso sociale, svincolandolo così dal paradigma edonistico e individualistico al quale era legato fin dai tempi di Jeremy Bentham. La fortuna acquisita con il lavoro costituiva cioè l'antitesi di «quei piccoli favori, quelle piccole concessioni» che arricchivano pochi e impoverivano molti, secondo un'etica parassitaria e immorale perché

<sup>111</sup> Cf. A. MOSSO, *La fatica*, Milano 1891.

<sup>112</sup> F.S. NITTI, *Il lavoro umano e le sue leggi*, cit., p. 343.

<sup>113</sup> ID., *La città di Napoli*, cit., p. 91.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 91.

contraria alla dinamica cooperativa delle moderne società industriali.<sup>116</sup> Nell'ottica di Nitti, dunque, se il clientelismo alimentava una disfunzione del corpo sociale napoletano come l'imprevidenza, il lavoro industriale, normato secondo le più moderne disposizioni legislative e ben pagato, contribuiva a debellarla. Non che Nitti intendesse riproporre un vecchio argomento di Malthus, dopo averne scardinato le fosche previsioni demografiche in *La popolazione e il sistema sociale*. Diverso era il contesto economico e sociale in cui Nitti inquadrava il nesso tra lavoro e *prudence*, tra fattori economici e fattori morali: il sistema di produzione industriale scacciava infatti l'incubo dell'assottigliamento delle risorse a fronte della tumultuosa crescita della popolazione. Un'economia caratterizzata da alta produttività e da alti salari cancellava di fatto le cause sociali e materiali dell'imprevidenza di chi, con eccessiva leggerezza, affidava le proprie sorti a pratiche parassitarie e a reti clientelari, anziché alle proprie capacità lavorative. Alla «filosofia della miseria» di Malthus, Nitti opponeva dunque le potenzialità apparentemente illimitate dell'industrializzazione, innestandosi su una linea di argomentazione antimalthusiana che dagli «Annali di statistica» di Giandomenico Romagnosi giungeva fino ai più recenti scritti di Rodolfo Benini.<sup>117</sup> Nella riflessione di Nitti, l'economia cessava così di essere una «trista scienza» che condannava a un ineluttabile destino di povertà le classi popolari.

Una mutazione, quest'ultima, realizzabile in virtù dell'intreccio che Nitti stabiliva tra economia e sociologia, tra sviluppo economico e progresso morale, inteso come addensamento dei legami sociali e ridimensionamento della spenceriana *struggle for life*. L'esito di tale intreccio era un'etica del lavoro che originava dalle esigenze stesse di una società industriale, da una società cioè in cui la totalità degli individui cooperavano in vista di una produzione su vasta scala di beni, almeno in teoria, universalmente accessibili. In un siffatto spazio sociale non esistevano vuoti, classi o strati separati, poiché il lavoro rendeva tutti partecipi di un medesimo sforzo collettivo. Di più: in virtù della sua natura cooperativa, il lavoro industriale riscriveva le norme di socia-

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>117</sup> Cf. sul punto L. PUCCI, «Popolazione eccedente» e industrialismo. Alcune osservazioni sulla controversia malthusiana in Italia nel XIX secolo, «Cah. int. Hist. écon. soc.», XII (1980), pp. 115-40.

lizzazione dell'individuo moderno, che avrebbe dovuto costantemente negoziare i suoi interessi privati con le esigenze della collettività. Il lavoro come etica prescriveva dunque l'abbandono di ogni individualismo esasperato, sia che quest'ultimo si manifestasse sotto forma delle pratiche di concorrenza sfrenata di capitalisti rapaci, sia che assumesse la forma più opaca delle pratiche clientelari che, in questo senso, apparivano come atti antisociali. Nitti tuttavia era ben consapevole della distanza che intercorreva tra tale piano normativo e la realtà napoletana. Così come si diceva convinto che «la storia dei popoli è assai meno la storia della loro emancipazione che della loro educazione: non esistono forze misteriose da cui devono emanciparsi, ma esistono principi da imparare, abitudini da introdurre, attività da svilupparsi».<sup>118</sup> In assenza di una classe sociale capace di portare a termine un compito così impegnativo, Nitti affidava alla legge speciale per Napoli quel disegno di trasformazione economica e morale appena tratteggiato. In altri termini, Nitti non confidava neanche nell'azione pedagogica dei «savii, e più particolarmente [degli] uomini di studio e di pensiero», su cui invece riponeva le proprie speranze Benedetto Croce, in conclusione alla sua *Storia del Regno di Napoli*.<sup>119</sup> Come già Nitti aveva scritto nel 1893, «la legge deve avere una funzione sociale ed economica, ma anche una funzione educativa». Ciò non significava però che la prospettiva di Nitti fosse interamente schiacciata sulla componente coattiva del comando pubblico, poiché per essere effettiva la legge doveva agire nel profondo della dinamica sociale. «La funzione della legge – precisava Nitti – ha anch'essa dei limiti, e non fa in fondo che preparare con la costrizione ciò che più tardi, entrato nelle abitudini, sarà fatto anche meglio dall'associazione volontaria».<sup>120</sup> Come, nell'ottica nittiana, l'etica del lavoro e la sua disciplina avrebbero rappresentato gli effetti sociologici più rilevanti della legge speciale per Napoli, essi sarebbero apparsi solo

<sup>118</sup> F.S. NITTI, *La questione meridionale*, cit., p. 18.

<sup>119</sup> B. CROCE, *Intorno alla storia del Regno di Napoli*, VI, *Considerazioni finali*, «Critica», XXII (1924), p. 80. Si segnala, in questo stesso scritto, l'attacco di Croce al positivismo di Fortunato, il quale, attribuendo le presenti condizioni del Mezzogiorno alle «cause naturali», finiva, secondo il filosofo napoletano, per scadere in «un quietistico pessimismo pratico», *ibid.*, p. 79.

<sup>120</sup> F.S. NITTI, *Sul pagamento dei salari* (1893), ora in SEF, vol. V, pp. 5-41.

al termine di un processo che si snodava all'incrocio tra l'opera dello Stato e il moto della società. La legge permetteva cioè allo Stato non di affermare la sua supremazia sulla società, ma di intersecarne le esigenze e metterle a valore attraverso un combinato disposto di ammodernamento amministrativo e progresso tecnico-economico. Alla funzione coattiva della legge si giustapponeva così la funzione organizzativa e regolativa propria di uno Stato amministrativo in ascesa.

### 3. *Invenzioni burocratiche e scienze di Stato.*

Al meticoloso studio condotto da Nitti sulla realtà napoletana avevano, come si è visto, contribuito in maniera determinante i suoi studi di scienza delle finanze, statistica e sociologia. Un metodo interdisciplinare che si era senz'altro rivelato fecondo sul piano analitico, fornendo così una mappa delle «forze ritardatrici» dello sviluppo napoletano su cui la legge speciale avrebbe dovuto agire.<sup>121</sup> Tale complesso di discipline avrebbe fornito il materiale necessario affinché l'apparato burocratico agisse secondo criteri scientifici, ma l'elevato livello di astrazione che lo caratterizzava non consentiva di servirsene per congegnare gli strumenti tecnici più idonei a propiziare la «rinnovazione di Napoli».<sup>122</sup> Per scongiurare il più che concreto rischio che un eventuale provvedimento governativo venisse poi snaturato da poco limpide manovre parlamentari, occorreva l'ausilio di scienze che non sacrificassero l'aspetto pratico-applicativo a quello teorico-speculativo. Affinché la conoscenza teorica si traducesse in pratica di governo occorreva infatti stabilire le condizioni tecniche di tale transizione, ovvero individuare meccanismi istituzionali alternativi a quelli tradizionali, in cui i legami clientelari avevano spesso la meglio sulle ragioni della competenza.

Non è un caso, dunque, che, tra le scienze sociali tradizionalmente considerate ausiliarie alle funzioni di governo, Nitti selezionasse la scienza dell'amministrazione come disciplina particolarmente idonea alle finalità operative che si era prefissato in relazione al caso napoletano. Alla luce degli studi del già citato Ferraris, la scienza dell'amministrazione

<sup>121</sup> ID., *La città di Napoli*, cit., p. 127.

<sup>122</sup> *Ibid.*

italiana si era ricavata un ambito disciplinare separato dal sapere più raffinato del diritto amministrativo. Se, nell'ottica di Ferraris, quest'ultimo era interamente proiettato all'interno delle strutture dello Stato, occupandosi delle *personae* e delle *actiones* dell'atto amministrativo, ovvero degli istituti e dei comportamenti amministrativi, la scienza dell'amministrazione disponeva di una prospettiva più ampia, dal momento che il suo oggetto di indagine erano le *res*. In altri termini, poiché è «la scienza dell'azione sociale e positiva dello Stato», la scienza dell'amministrazione indaga «come lo Stato eserciti un'azione sulla società per promuoverne lo sviluppo economico, fisico ed intellettuale». <sup>123</sup> Proprio in riferimento agli sviluppi impressi alla disciplina da Ferraris, seguace italiano di Lorenz von Stein, Silvio Lanaro ha scritto che «essa pertanto è scienza dei campi di intervento e delle forme di ingerenza dello Stato nelle relazioni tra gli individui (...) e comporta inderogabilmente l'esistenza di uno Stato *positivo* capace di compiere azioni altrettanto *positive* e non solo atti di salvaguardia dello 'spazio' dei singoli». <sup>124</sup>

Pertanto, deputata per statuto epistemologico a elaborare forme concrete di mediazione tra lo Stato e la società, la scienza dell'amministrazione si profilava come una disciplina dall'alto impatto politico-costituzionale, nella misura in cui era largamente orientata a sviluppare il versante pratico-operativo del processo di governo. Se la scienza delle finanze palesava le ragioni per cui occorreva liquidare il principio di uniformità amministrativa, la scienza dell'amministrazione era stata chiamata in causa da Nitti in un primo momento per dotare di nuovi attributi – permanenti e non più emergenziali – l'istituto della legge speciale. Successivamente, giunto al momento di stendere un progetto concreto per la rinnovazione di Napoli, la scienza dell'amministrazione tornava nuovamente in aiuto a Nitti per realizzare quella che definiva «*la chiave di volta di ogni trasformazione*, il principio di ogni utile riforma»: <sup>125</sup> la creazione

<sup>123</sup> C.F. FERRARIS, *La scienza dell'amministrazione*, cit., pp. 36, 37; cf. sul punto P. BENEDEUCE, *Culture dei giuristi e revisione orlandiana: le immagini della crisi*, in A. MAZZACANE, *I giuristi e la crisi dello Stato*, cit., p. 62.

<sup>124</sup> S. LANARO, *Nazione e lavoro*, cit., p. 185.

<sup>125</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 138. Il corsivo è dell'Autore.

di uno «speciale ordinamento amministrativo».<sup>126</sup> Sotto questo aspetto, Nitti si muoveva lungo due direttrici.

In primo luogo, considerava il sistema delle rappresentanze elettive locali, regolato dalla legge crispina del 1888,<sup>127</sup> insufficiente a governare nel suo complesso l'ambizioso progetto di industrializzazione che aveva in mente. Se, data l'eccezionalità della situazione napoletana, «nulla quasi si può fare nelle forme ordinarie e per le vie ordinarie», occorreva secondo Nitti uno «*jus singulare*, che permetta lo svolgersi delle energie locali, e (...) sottragga alle rappresentanze locali alcuni poteri che esse non hanno modo di volgere a scopi utili».<sup>128</sup> Nell'ottica di Nitti, alle rappresentanze elettive sarebbero rimasti poteri di indirizzo, ma della concreta applicazione degli atti comunali si sarebbe occupato un corpo amministrativo dall'alto profilo tecnico e di emanazione governativa.<sup>129</sup> Certo, Nitti era consapevole che lungo questa via si rischiava di «disabituare il popolo alla lotta e all'esercizio della libertà», nondimeno riteneva che l'aver riservato ai corpi elettivi locali poteri di indirizzo sarebbe stata condizione sufficiente a mantenere viva la partecipazione cittadina alla sfera politica.<sup>130</sup> Tale contrapposizione segnalava però un elemento contraddittorio intrinseco al disegno politico di Nitti, che iniziava in questa fase ad assumere quelle tonalità tecnocratiche che entravano progressivamente in antitesi con le spinte democratizzanti provenienti dalla società italiana.<sup>131</sup> Evidentemente, «di fronte a fatti di loro natura eccezionalissimi», Nitti reputava prioritario spezzare la rete clientelare in cui era avvolta l'amministrazione comunale e, più in generale, ritracciare i confini tra le funzioni di governo che spettavano agli organi politici tradizionali e quelle, sempre più estese, che invece spettavano a nuovi organi amministrativi da costituire. La 'singolarità' della soluzione nittiana rifletteva non soltanto lo statuto speciale da attribuire alla legge per Napoli, ma più nello specifico la convinzione che

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>127</sup> Cf. sul punto R. ROMANELLI, *Centralismo e autonomie*, cit., pp. 150, 151.

<sup>128</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 131.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>131</sup> Cf. sul punto L. D'ANTONE, *Il governo dei tecnici. Specialismi e politica nell'Italia del Novecento*, «Meridiana», 38, 39 (2000), pp. 101-25.

occorreva «un potere che operi all'infuori delle incerte correnti di una pubblica opinione non ancora formata».<sup>132</sup> Una misura dunque tarata per il peculiare profilo sociologico napoletano, ma che al tempo stesso individuava in un corpo amministrativo sorretto dalla scienza l'antidoto generale alla corruzione endemica che innervava l'intero corpo politico della nazione.

In secondo luogo, Nitti reputava necessario abbattere i confini amministrativi tra il centro partenopeo e i comuni che lo circondavano al fine di costituire una «Grande Napoli». Siffatta misura era già stata invocata in passato, riferiva Nitti, ma esclusivamente per ragioni di ordine finanziario, in quanto, estendendo la platea dei contribuenti soggetti alle imposte di Palazzo San Giacomo, avrebbe facilitato il ripianamento del debito accumulato dal Municipio napoletano. La misura proposta da Nitti non si esauriva invece nella dimensione finanziaria: attraverso il riordinamento amministrativo tentava di rispondere alle esigenze di progettualità dettate da un fenomeno di così ampia portata come l'industrializzazione. Stringendo in un cerchio concentrico Napoli e impedendone l'espansione territoriale, quella che Nitti definiva icasticamente «corona di spine» rendeva assai difficoltosa l'individuazione di aree adatte a far sorgere i nuovi quartieri industriali.<sup>133</sup> A ciò si aggiungeva la moltiplicazione dei dazi, il campanilismo imperante e i conflitti di interessi derivanti dalla presenza di numerosi comuni in un'area territoriale piuttosto ristretta. In altre parole, l'ordinamento amministrativo vigente nell'area napoletana scoraggiava gli investimenti industriali. La creazione di una «Grande Napoli», risultato della conglomerazione in un unico ente locale dei vari comuni che attorniavano il centro partenopeo, avrebbe invece dato vita a una moderna area metropolitana, guidata da un centro direzionale a elevato tasso tecnico e in grado di coordinare interessi diversi, piegandoli ai fini dell'industrializzazione. Quest'ultima, alla luce dell'ingente capitale monetario, tecnico e umano di cui necessitava, richiedeva infatti una scala di governo diversa, più ampia, in grado di indirizzare gli sforzi collettivi verso il raggiungimento di un fine condiviso, mettendo eventualmente a tacere le rivendicazioni particolaristiche che pregiudica-

<sup>132</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 132.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 133.

vano la riuscita del progetto.<sup>134</sup> Come Nitti avrebbe riferito in un'audizione di fronte alla commissione per l'incremento industriale della città di Napoli, occorreva superare lo stadio di «medio evo amministrativo» che alimentava «interessi opposti e cozzanti che dovrebbero essere armonici» con l'effetto di «paralizzare le migliori energie». <sup>135</sup> Nitti era consapevole delle difficoltà sollevate da un siffatto provvedimento e non a caso nella stesura della legge sarebbe stato costretto a rinunciarvi. La stessa Reale Commissione per l'incremento industriale di Napoli finì per sconsigliare questo provvedimento, adducendo motivazioni vaghe che richiamavano le tradizioni di autonomia così vive in Italia, ma che in realtà riflettevano l'orientamento di fondo del governo Zanardelli.<sup>136</sup> Come si evince dalla lettera con cui il presidente del Consiglio nominava il sindaco di Napoli Luigi Miraglia a presidente della suddetta Commissione, quest'ultima avrebbe dovuto agire sul piano della politica doganale e «dal lato tecnico con particolare riguardo alle forze idrauliche di cui l'industria si potrebbe utilmente valere», mentre taceva circa le ipotesi di un riordinamento amministrativo dell'area napoletana.<sup>137</sup>

Anche le prime due proposte erano state caldeggiate da Nitti nello scritto su *La città di Napoli*, che costituiva in larga misura lo schema all'interno del quale la commissione operava, sebbene poi la relazione finale si discostasse in misura più o meno sostanziale dalle proposte formulate dall'economista lucano. Lo stesso testo di legge licenziato dal Parlamento nel 1904, sebbene fosse stato scritto da Nitti, non ricalcava integralmente il programma stilato nel 1901, o comunque lo riformulava in termini diversi, a testimonianza di come la trasformazione industriale

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 135, 136.

<sup>135</sup> Archivio centrale dello Stato (d'ora in avanti ACS), *Ministero dell'Interno. Direzione generale amministrazione civile. Commissione reale per l'incremento industriale della città di Napoli* (1902-03), b. 12, fasc. 20, «Verbale tornata antimeridiana del giorno 23 novembre 1902», p. 9.

<sup>136</sup> *Atti della Reale Commissione per l'incremento industriale della città di Napoli. Relazione dei commissari ing. G.B. Pirelli e ing. A. Salmoiraghi della Sotto Commissione per lo studio della proposta dell'aggregazione a Napoli dei Comuni contermini e del Regime doganale e daziario di Napoli*, Milano 1903, p. 9.

<sup>137</sup> ACS, *Ministero dell'Interno. Direzione Generale amministrazione civile. Commissione reale per l'incremento industriale della città di Napoli*, b. 1, fasc. 1, Giovanni Zanardelli a Luigi Miraglia, 20 apr. 1902.

della città di Napoli toccasse nervi scoperti e interessi potenti. D'altro canto, interrogato dal commissario Giovanni Battista Pirelli sull'indispensabilità delle misure proposte nei suoi scritti, Nitti chiariva di non voler «sacrificare ad una tendenza politica o economica il bene di Napoli»: l'economista lucano era dunque pronto a scendere a patti pur di vedere approvata la legge speciale per Napoli.<sup>138</sup> Nel programma originario di Nitti, le misure di politica doganale si innestavano nel più vasto progetto di riordinamento amministrativo della città. L'individuazione di una zona franca e la riconfigurazione della cinta daziaria per favorire l'introduzione di materie prime, così come l'annessa riduzione dei dazi sui beni di consumo per alleviare le condizioni di difficoltà degli strati più poveri della popolazione, erano in realtà stati pensati da Nitti per un'unità amministrativa territorialmente più estesa e quindi in grado di attivare le energie di uno spazio sociale sufficientemente ampio per innescare un robusto processo di industrializzazione.<sup>139</sup> Fallito il progetto di costituire una «Grande Napoli», i provvedimenti in materia di politica doganale rientravano in effetti nel capo I della legge speciale, ma, alla prova dei fatti, risultavano monchi, in quanto le barriere daziarie tra Napoli e i comuni limitrofi persistevano e la «corona di spine» proseguiva a far sentire il suo effetto sul piano fiscale.

Sarebbe stata invece in larga misura recepita dalla legge speciale la proposta nittiana di utilizzare le acque del Volturno ai fini della produzione di energia idroelettrica. La disponibilità di energia a basso costo era d'altronde la condizione irrinunciabile per assicurare il piano di industrializzazione di Napoli. Risalivano infatti a questa fase gli studi portanti avanti da Nitti nei campi dell'idraulica e dell'elettrotecnica. Mentre la prima studiava il comportamento delle acque e ne predisponneva un piano di governo al fine di mettere a valore il patrimonio idrologico, limitando così le formazioni paludose, i fenomeni alluvionali e le epidemie malariche, gli sviluppi intervenuti nella seconda offrivano a paesi privi di carbon fossile l'opportunità di servirsi di una fonte di energia teoricamente inesauribile.

<sup>138</sup> *Ibid.*, b. 12, fasc. 20, «Verbale tornata antimeridiana del giorno 23 novembre 1902», p. 17.

<sup>139</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., pp. 154-60.

Come dimostravano i coevi studi di Omodeo, i progressi tecnologici ottenuti nello sfruttamento del «carbone bianco» e nella distribuzione a grandi distanze dell'energia idroelettrica sarebbero stati, scriveva Nitti, «nuova causa di resurrezione» per il Mezzogiorno e l'Italia.<sup>140</sup> Era tuttavia soprattutto «la città di Napoli [a] disporre di una forza motrice assolutamente eccezionale in paragone di quella di altre città», dal momento che «possiede a piccola distanza da 50 a 60 mila cavalli di forza».<sup>141</sup> Erano questi alcuni dei dati che Nitti esponeva tra il 1901 e il 1903 in tre diverse conferenze al Reale Istituto d'incoraggiamento di Napoli. I testi di quegli interventi avrebbero poi costituito l'asse centrale del volume del 1905, *La conquista della forza*, laddove sarebbero state tracciate le linee di sviluppo di un programma per lo sfruttamento dell'energia idroelettrica che, a partire da Napoli, avrebbe interessato l'intero territorio nazionale. Un programma che faceva in larga misura perno su argomentazioni già contenute nello scritto su *La città di Napoli*. In primo luogo, l'assoluta convenienza economica dell'energia idroelettrica rispetto al vapore, dimostrata per altro dall'esempio proveniente dagli Stati Uniti, che, pur disponendo di grandi riserve di carbon fossile, avevano massicciamente investito sulla produzione e la distribuzione della forza motrice derivante dall'acqua. Rispetto al carbone, quest'ultima era infatti meno soggetta tanto all'incerta generosità della natura quanto alle oscillazioni del mercato.<sup>142</sup> Inoltre, la produzione di energia idroelettrica, se accompagnata da un'efficiente rete di distribuzione, avrebbe beneficiato sia la grande impresa, la quale avrebbe risparmiato ingenti capitali che altrimenti sarebbero finiti nelle mani dei paesi ricchi di carbon fossile, sia la piccola industria, che fino ad allora non aveva tratto vantaggi dall'utilizzo del vapore. «Il vapore – scriveva Nitti – era e pareva destinato a operare un concentrazione industriale (...) mentre – aggiungeva – l'elettricità può fornire convenientemente le più piccole frazioni di forza».<sup>143</sup> Negli auspici di Nitti, l'energia idroelettrica non solo avrebbe ridisegnato la geografia economica naziona-

<sup>140</sup> Cf. la raccolta di saggi di A. OMODEO, *Il problema idraulico e la legislazione delle acque*, Roma 1916; «Critica soc.», XI (1 mar. 1901), pp. 67-69.

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 141, 142.

<sup>142</sup> F.S. NITTI, *La conquista della forza*, cit., pp. 91-94.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 182, 183.

le e globale, offrendo una *chance* di sviluppo ad aree economicamente depresse ma ricche di acque come il Sud Italia, ma avrebbe agito anche in direzione di una redistribuzione dei redditi che negava di fatto il processo di polarizzazione sociale paventato negli ambienti della Seconda Internazionale.<sup>144</sup>

Cionondimeno, Nitti non intendeva riportare indietro le lancette della storia, riproponendo una visione del capitalismo concorrenziale che ai suoi occhi era sinonimo di arretratezza. In generale, l'economista lucano considerava le grandi imprese «il vero indice del progresso industriale (...) la più grande causa di sviluppo delle piccole industrie».<sup>145</sup> Nello specifico caso napoletano, poi, la grande impresa era chiamata a svolgere un ruolo ancora più rilevante, tanto che si può affermare che il programma nittiano fosse rivolto proprio ai grandi capitali settentrionali e stranieri, più che alle piccole e medie realtà locali. «La piccola industria – osservava Nitti – è in una certa guisa sussidiaria della grande alla cui ombra sorge e di cui quasi sempre vive». E precisava: «è la grande industria [che] sola forma la maestranza abile, determina lo spirito industriale, acuisce le attività: non è una necessità economica, è soprattutto una necessità didattica».<sup>146</sup> In altri termini, solo le grandi concentrazioni industriali avrebbero iniettato quello spirito industriale e scientifico di cui Napoli, come abbiamo visto, difettava: più che alle virtù eroiche dei pionieri del capitalismo occorreva dunque richiamarsi alle capacità organizzative dei moderni *manager* formatasi sui manuali di Taylor. D'altronde, la predilezione nittiana per la grande impresa si affiancava alla sua inclinazione per un sistema economico regolato, in cui gli interessi delle diverse realtà industriali coesistevano su un piano cooperativo. Quest'ultimo, però, richiedeva ancora una volta l'intervento dello Stato, il quale «non deve ostacolare piuttosto l'una forma industriale che l'altra; deve coordinare le forze esistenti».<sup>147</sup>

D'altronde, più che attorno agli effetti economici e sociologici, tutto il ragionamento di Nitti gravitava attorno alle trasformazioni politico-costituzionali dettate dall'adozione di un modello di sviluppo

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 178 sgg.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>146</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., pp. 162, 163.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 162.

economico fondato sull'utilizzo dell'energia idroelettrica. Lo statuto giuridico delle acque, proprietà del demanio pubblico, induceva infatti Nitti a tracciare un programma di nazionalizzazione dell'energia idroelettrica. Per quanto l'economista lucano sottolineasse che «Adamo Smith e tutta la scuola liberale non avrebbero mai dubitato (...) che (...) i laghi, i fiumi, i torrenti appartengano alla collettività e non agli individui», precisava tuttavia che la nazionalizzazione, oltre a essere «la sola forma logica», era anche la più conveniente.<sup>148</sup> D'altro canto, alla luce della centralità che attribuiva al problema delle forze idrauliche, Nitti riteneva che ogni valutazione su quale fosse il soggetto più adatto a gestirle e ad amministrarle fosse determinata «da ragioni di convenienza pratica».<sup>149</sup> L'opzione per una gestione pubblica dell'energia idroelettrica si basava dunque su criteri tecnici, che, al tempo stesso, servivano anche a squalificare l'azione delle imprese private in tale ambito. Le concessioni di acque pubbliche a privati aveva in passato dato luogo, osservava Nitti, a «forme di speculazione e di accaparramento», oltre che a un utilizzo irrazionale delle risorse idriche, spezzettando e dunque dissipando l'energia che ne derivava.<sup>150</sup> Lo studioso lucano criticava poi l'attuale orientamento politico del Demanio, che propendeva per un allungamento delle concessioni e un innalzamento dei canoni: mentre la prima misura contrastava con la prospettiva futura della nazionalizzazione, la seconda spingeva i concessionari ad aumentare i ricavi netti con ogni mezzo, sacrificando dunque l'interesse pubblico.

Nitti, tuttavia, precisava che il programma di nazionalizzazione delle forze idrauliche nulla aveva a che fare con provvedimenti di natura socialista. La nazionalizzazione non era infatti sinonimo di collettivismo, ma di uno sforzo legislativo orientato «a conciliare gli interessi *presenti* dell'industria con gl'interessi *futuri* della collettività».<sup>151</sup> In questo scarto temporale, si sarebbe misurata la convenienza dell'opzione nazionalizzatrice che, sia per le resistenze che suscitava tra i tutori dell'ortodossia economica sia, soprattutto, per la necessità di curarne nei minimi dettagli la messa a punto legislativa e tecnica, non poteva

<sup>148</sup> F.S. NITTI, *La conquista della forza*, cit., p. 222.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 231.

che essere proiettata se non nel tempo lungo della politica. Era solo in questo spazio temporale che l'utilità avrebbe acquisito il carattere sociale veicolato dal lavoro industriale. Un mutamento che dal piano teorico si riverberava sulla dinamica concreta della politica statale, producendo una cesura nel moto inerziale che contrassegnava l'azione degli organismi pubblici italiani. Subentrando all'«arte del compromesso» che per lungo aveva modellato la politica dello Stato liberale,<sup>152</sup> l'adozione di principi tecnici imprimeva infatti una dinamica regolare e controllata ai diversi passaggi che, secondo i canoni del metodo scientifico, avrebbero dovuto scandire lo sviluppo di un intervento pubblico ben congegnato: dalla fase di studio del fenomeno scaturiva l'elaborazione di provvedimenti congruenti con gli esiti dell'analisi, a cui poi seguiva l'osservazione e la valutazione dei risultati raggiunti. Sulla base della verifica finale, il provvedimento sarebbe stato eventualmente emendato o potenziato.

Ad ogni modo, Nitti cercava di minimizzare gli effetti che un'eventuale nazionalizzazione avrebbe prodotto sul grado di ingerenza statale nella sfera economica, se non altro per non suscitare l'opposizione dei liberisti più ortodossi. L'economista lucano si sforzava così di presentare l'energia di Stato come una risorsa pubblica messa a disposizione dello sviluppo economico. Al pari delle vie di comunicazione, lo Stato forniva ai privati le infrastrutture necessarie a implementare la produzione e gli scambi. «L'industria e l'agricoltura *esercitate da privati* – osservava Nitti – non possono risentire alcun danno dall'essere la forza proprietà collettiva: anzi non possono averne che vantaggio immenso».<sup>153</sup> Non si trattava solo di un espediente retorico per vincere le resistenze di chi temeva una deriva socialista, tanto più che Nitti fissava le tappe del processo di nazionalizzazione in maniera tale da salvaguardare gli investimenti già compiuti dai privati nel settore dell'energia idroelettrica. Sarebbero passati venticinque, trent'anni prima che lo Stato avocasse a sé lo sfruttamento delle forze idrauliche, sicché le imprese impegnate nel settore avrebbero potuto disporre del tempo necessario all'ammortamento dei

<sup>152</sup> Cf. R. GHERARDI, *L'arte del compromesso: la politica della mediazione nell'Italia liberale*, Bologna 1993.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 228.

capitali investiti e alla remunerazione del rischio d'impresa.<sup>154</sup>

Se questo indirizzo gradualistico valeva sul piano nazionale, Nitti tuttavia riteneva che la situazione eccezionale di Napoli richiedesse un intervento rapido, per quanto poi ben ponderato alla luce dell'influsso sempre più pervasivo che la scienza avrebbe dovuto esercitare sulla politica. L'urgenza dell'intervento era motivata non solo dalla stagnazione economica in cui versava Napoli, ma anche dal sospetto attivismo di imprese come la Società meridionale di elettricità, emanazione della AEG controllata dalla famiglia Rathenau, la quale avanzava pretese infondate sulla produzione di energia idroelettrica nell'Appennino campano.<sup>155</sup> Questo non significava che l'intervento pubblico a Napoli dovesse assumere tonalità dirigiste per contrastare l'accentuata vena affaristica di alcune imprese. Al contrario, Nitti riteneva che sarebbe stato compito dello Stato individuare un piano di collaborazione con il tessuto imprenditoriale presente e futuro per meglio governare lo sviluppo economico che ne sarebbe derivato. Pertanto, lo Stato avrebbe sì costruito i propri impianti idroelettrici e anche la propria rete di distribuzione, ma senza tuttavia esercitare tale attività in regime di monopolio. Esso avrebbe dovuto piuttosto regolare e normare la concorrenza, anziché annullarla. Né d'altronde l'intervento pubblico avrebbe dato luogo a spese improduttive aggravando le condizioni del debito pubblico, poiché l'investimento, che Nitti calcolava in 7-8 milioni, cifra inferiore comunque ai 100 milioni necessari alla costruzione della direttissima Roma-Napoli, sarebbe stato garantito dalla vendita di energia alle industrie, agli utenti privati e al Comune per i trasporti urbani e l'il-

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 233 sgg.

<sup>155</sup> A tal proposito Nitti parlava di «un verminaio, una fungaia (...), animali da corruzione, piante da ombra [che] inventano diritti più o meno ipotetici», cf. *La città di Napoli*, cit., p. 153. Sul ruolo della SME nella Napoli di inizio Novecento cf. M. MARMO, *L'economia napoletana alla svolta dell'inchiesta Saredo e la legge 8 luglio 1904 per l'incremento industriale di Napoli*, «R. stor. ital.», LXXXI (1969), pp. 965-98. Nelle carte della Commissione per l'incremento industriale della città di Napoli è possibile trovare numerose missive attraverso cui si spingeva la commissione a favorire le società elettriche private, ACS, *Ministero dell'interno. Direzione generale amministrazione civile. Commissione reale per l'incremento industriale della città di Napoli*, b. 1, fasc. 2, «Proposte». Cf. sul punto G. BARONE, *Mezzogiorno e modernizzazione*, cit., p. 23.

luminazione pubblica.<sup>156</sup> Pertanto, Nitti osservava, «occorre in questa materia *procedere per via di sperimento*, non disdegnare l'ausilio delle iniziative private e fare che esse secondino l'attività collettiva in questa opera di trasformazione».<sup>157</sup> Napoli diventava cioè il laboratorio in cui si ridisegnava l'architettura dello Stato e il ruolo che esso era chiamato a svolgere nel governo della moderna economia industriale, la quale metteva in luce il nuovo piano di interdipendenza in cui si sviluppavano rapporti sempre più stretti tra il pubblico e il privato.

Nel territorio napoletano si registravano così gli effetti più rilevanti che le nuove scienze applicate, di concerto con le più tradizionali scienze sociali, producevano sul piano dell'ordinamento amministrativo, che, come abbiamo visto, stava diventando sempre più il cuore pulsante della macchina statale. Il governo scientifico delle acque a fini produttivi, secondo i principi fissati dall'idraulica e dall'elettrotecnica, richiedeva forme amministrative più sofisticate della struttura elementare di cui disponeva la burocrazia italiana. Era una burocrazia adatta a uno Stato guardiano e non a uno Stato imprenditore, come auspicato da Nitti. Era, per giunta, una burocrazia rigida, priva degli strumenti istituzionali per operare un intervento di tale portata. Di fronte alle lacune dell'ordinamento amministrativo italiano e alle sfide poste dal processo di modernizzazione, Nitti riteneva che «a Napoli si può fare, nelle condizioni più convenienti, un grande esperimento di nazionalizzazione, trovando forme di diritto più plastiche e più attuali per questi bisogni, ancora venti anni or sono imprevedibili».<sup>158</sup>

La ricerca di tali innovative forme giuridiche si concludeva con l'istituzione dell'Ente autonomo del Volturno (EAV), a cui la legge speciale per Napoli attribuiva il compito di costruire centrali idroelettriche e di dirigerne l'esercizio al fine di produrre e distribuire energia a basso costo nell'area partenopea.<sup>159</sup> Su questo nuovo ente confluiva il disegno nittiano di costituire un corpo di quella che Guido Melis ha definito «amministrazione parallela», un «apparato speciale» di ema-

<sup>156</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., pp. 150-52.

<sup>157</sup> ID., *La conquista della forza*, cit., pp. 228, 229.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>159</sup> Articoli 19-25 della legge 351/1904, cf. *Leggi e decreti del Regno d'Italia*. Anno 1904, vol. IV, pp. 2994-97.

nazione pubblica che per il suo concreto funzionamento si richiamava però al modello dell'impresa privata. Un modello che agli occhi di Nitti appariva di gran lunga preferibile tanto alla farraginoso amministrazione centrale per ministeri, quanto all'amministrazione locale, fin troppo sensibile e permeabile a istanze che poco avevano a che fare con l'interesse pubblico.<sup>160</sup> Per assecondare la vocazione industriale ed imprenditoriale dell'Ente, la competenza tecnica e la remunerazione dell'investimento ne sarebbero stati i principi guida. In questo senso, nell'ottica di Nitti, il criterio della rappresentanza degli interessi locali in seno all'Ente appariva di secondaria importanza e comunque subordinato alle necessità dell'efficienza tecnica e organizzativa. Un'esigenza che poteva essere salvaguardata attraverso, scriveva Nitti, «speciali congegni amministrativi, che assicurino più efficacemente la vita della città».<sup>161</sup> Certo, il disegno di Nitti si sarebbe ammorbido alla luce delle resistenze che avrebbe incontrato presso la classe dirigente napoletana, che pretendeva di avere una voce in capitolo sulle sorti di un'industria che prometteva facili guadagni. Ne sarebbe risultato un ibrido organizzativo che, da un lato, avrebbe messo in luce gli elementi di novità introdotti nella teoria e nella prassi amministrative, dall'altro, avrebbe messo seriamente a rischio il futuro funzionamento dell'Ente. Benché la commissione parlamentare incaricata di presentare il disegno di legge per Napoli si muovesse secondo la prospettiva nittiana, soprattutto grazie all'opera di intercessione di Colajanni, la creazione dell'EAV finiva per apparire come il frutto di una mediazione tra l'impianto nittiano di ispirazione aziendale e tecnocratica e le rivendicazioni delle élites politiche ed economiche locali – *in primis* gli esponenti della SME – che non accettavano di essere messe all'angolo.<sup>162</sup>

La struttura binaria dell'apparato direttivo dell'Ente era l'indizio più vistoso del compromesso in atto. Da un lato, vi era il Consiglio generale di amministrazione presieduto dal sindaco di Napoli e composto da tre membri nominati dal governo, due dal Comune, oltre a una serie

<sup>160</sup> G. MELIS, *Amministrazioni speciali e Mezzogiorno*, cit., pp. 502-09.

<sup>161</sup> F.S. NITTI, *La città di Napoli*, cit., p. 45.

<sup>162</sup> P. TOTARO, *L'autonomia imperfetta dell'Ente Autonomo Volturno*, in *Francesco Saverio Nitti*, Atti del Convegno nazionale di studi. Napoli, 5-7 giu. 2008, a c. di F. BARBAGALLO, P. BARUCCI, Napoli 2011, pp. 165-74.

di alti funzionari napoletani – il direttore del Banco di Napoli, l'avvocato erariale capo, il direttore della Scuola degli ingegneri di Napoli e il direttore delle opere pubbliche municipali. A partire dal ruolo del sindaco, era fin troppo evidente l'influsso direttivo esercitato dall'*élite* politica napoletana sul Consiglio generale, a cui, tra le altre cose, la legge attribuiva la facoltà di nominare il direttore tecnico. Dall'altro, invece, la gestione vera e propria dell'Ente era affidata a un Comitato esecutivo, il cui presidente era nominato dal governo, mentre gli altri due membri erano designati dal Consiglio generale fuori di esso.<sup>163</sup> In virtù delle sue funzioni, il Comitato esecutivo presentava un profilo eminentemente tecnico, sebbene poi la scelta di affidare la nomina di due membri su tre al Consiglio generale rischiava di attribuire ampi margini di manovra a quella classe politica napoletana verso cui Nititi non nutriva alcuna fiducia. Questa contraddizione di fondo, da cui emergeva il sia pur parziale fallimento del progetto nittiano di fissare il primato della tecnica sulla politica, avrebbe accompagnato le future vicissitudini dell'Ente, determinandone in larga misura i risultati tutto sommato deludenti.

Se queste erano, almeno in parte, le ragioni degli insuccessi dell'Ente, ai fini di questo saggio è però opportuno rilevare, nelle parole di Pierluigi Totaro, che «con il 'Volturno' per la prima volta venne previsto un intervento dei pubblici poteri nel settore dell'impresa industriale. L'ente fu la prima amministrazione speciale chiamata ad assumere un rischio imprenditoriale, a confrontarsi con il mondo delle società private attive nel comparto elettrico, senza la copertura del bilancio comunale che serviva a ripianare le passività di tante aziende municipalizzate».<sup>164</sup> L'EAV costituiva dunque una sperimentazione nella prassi amministrativa per fare dello Stato un attore del libero mercato, capace però di produrre regolarità e ordine in uno spazio altrimenti segnato da una concorrenza spietata, improduttiva e, per altro, non esente da infiltrazioni affaristiche e criminali. Non solo dunque l'istituzione dell'EAV era priva di connotati statalisti in senso stretto, ma differiva anche dalle municipalizzate, che proprio in quegli anni trovavano una più certa sistemazione giuridica gra-

<sup>163</sup> Cf., *sup.*, n. 126.

<sup>164</sup> P. TOTARO, *L'autonomia imperfetta*, cit., p. 167.

zie all'opera di Giovanni Montemartini.<sup>165</sup> Rispetto a esse, l'EAV rivendicava una maggiore autonomia gestionale e finanziaria, che, almeno in teoria, avrebbe dovuto preservarla dai tentacoli clientelari della politica napoletana e, più in generale, dai mutamenti dei corpi elettivi. Nonostante la Reale Commissione per l'incremento industriale avesse caldeggiato l'istituzione di una municipalizzata per la produzione dell'energia idroelettrica, ma non per la sua distribuzione,<sup>166</sup> Nitti delineava un modello istituzionale alternativo: un'azienda di Stato dall'alto profilo tecnico che, a differenza delle municipalizzate, si assumeva l'onere del rischio d'impresa. Per quanto il suo progetto risultasse per molti aspetti deficitario, con Nitti le politiche per il Mezzogiorno venivano affrancate dalle bardature dell'amministrazione pubblica ordinaria, contribuendo così a creare quel pluralismo amministrativo che avrebbe segnato la vicenda dello Stato liberale in età giolittiana.

L'EAV si presentava dunque come il braccio operativo di uno Stato imprenditore che con la legge speciale per Napoli iniziava a muovere i primi passi. In questo senso, al di là degli esiti insoddisfacenti, l'EAV avrebbe rappresentato, almeno nelle sue linee di indirizzo, il prototipo per i successivi esperimenti nel campo dell'impresa pubblica e, non a caso, Nitti e il nucleo di alti funzionari che lo circondava avrebbero contribuito non poco alla formazione di un tessuto di aziende di Stato, attorno al quale si sarebbe strutturato un nuovo modello di amministrazione.<sup>167</sup> Accanto e al di là della questione napoletana, il progetto di Nitti di dotare l'Italia di un piano moderno di governo delle acque a finalità elettro-irrigue appariva pertanto di fondamentale importanza per tracciare l'itinerario amministrativo dello Stato italiano nella sua fase costitutiva. In particolare, segnalava la progressiva complicazione che la forma Stato andava assumendo in Italia durante l'età giolittiana, con l'annesso arricchimento di funzioni positive e non più di mero control-

<sup>165</sup> Sulle municipalizzate e la figura di Giovanni Montemartini cf. A. CARDINI, *Marginalismo, liberismo e socialismo: Giovanni Montemartini*, in M.E.L. GUIDI, L. MICHELINI, *Marginalismo e socialismo*, cit., pp. 121-36.

<sup>166</sup> Cf. *Atti della Reale Commissione per l'incremento industriale della città di Napoli. Relazione della Sotto Commissione per la forza motrice*, Napoli 1903, pp. 65 sgg.

<sup>167</sup> P. TOTARO, *L'autonomia imperfetta*, cit., p. 167.

lo. A partire da un rinnovato attivismo nelle politiche per il Meridione, la vicenda costituzionale dello Stato italiano mostrava dunque come i suoi sviluppi novecenteschi fossero in linea con quanto succedeva nella gran parte dei paesi dell'Occidente atlantico. Restando sul versante elettro-irriguo, non può sfuggire il parallelo tra l'EAV e la Tennessee Valley Authority (TVA), che, istituita nel 1933, avrebbe costituito una delle più importanti realizzazioni del New Deal rooseveltiano. Proprio come l'Ente Volturno, la TVA avrebbe dovuto trasformare un'area economicamente depressa in una zona ad alto sviluppo industriale, tramite la produzione di energia idroelettrica e la sistemazione idraulica e agraria dei terreni.<sup>168</sup>

In conclusione, analizzando alcuni dei dispositivi qualificanti dell'intervento speciale per Napoli, emerge l'ampiezza della visione meridionalista di Nitti, in cui la dimensione locale appariva pienamente inserita in un orizzonte più ampio, nazionale se non internazionale. Una visione in cui si intersecavano progetti di riordinamento amministrativo e modernizzazione industriale, attivismo dello Stato e mobilitazione della società. Si trattava di un disegno politico in cui l'apporto delle scienze sociali e delle scienze applicate si rivelava decisivo per una mobilitazione degli apparati pubblici al fine di governare e organizzare lo sviluppo industriale. In fondo, proprio l'elevato grado di complessità inerente alla riflessione scientifica applicata alla politica esige un ripensamento complessivo dell'architettura amministrativa, insieme alla costituzione di strumenti operativi in grado di incidere sulla sfera economico-sociale. In questo senso, Melis ha scritto che Nitti interpretò meglio di ogni altro protagonista di questa fase storica la necessità di «individuare nuovi modi di organizzazione del potere pubblico, diversi metodi di lavoro negli apparati burocratici, un più razionale assetto dei servizi».<sup>169</sup> In altri termini, la soluzione tecnica della questione meridionale risiedeva per Nitti in un piano di efficaci invenzioni burocratiche. Se in Italia si è, come è noto, poco clementi con l'aggettivo in questione, conviene allora riconoscere con Pierre Bourdieu che «lo Stato si colloca sul versante di questo tipo di invenzioni, che consistono nel mettere insieme le persone in maniera tale

<sup>168</sup> Sul punto cf. G. BARONE, *Mezzogiorno e modernizzazione*, cit., p. 85.

<sup>169</sup> G. MELIS, *Due modelli di amministrazione tra liberalismo e fascismo*, Roma 1988, p. 12.

che, essendo organizzate in tal modo, facciano cose che non farebbero se non fossero organizzate così». <sup>170</sup> Non era forse questo il vero disegno che Nitti aveva in mente per Napoli?

<sup>170</sup> P. BOURDIEU, *Sullo Stato. Corso al Collège de France*, vol. I (1989-90), Milano 2011, p. 49.



DONATELLA NIGRO

LA STAGIONE METAPSICHICA  
DI ERNESTO DE MARTINO (1941-46)

*Introduzione.*

Tra il 1941 e il 1946, Ernesto De Martino dedica un gran numero di scritti al problema dei poteri magici, affrontato, al contempo, da una prospettiva etnologica e metapsichica (intendendo col termine 'metapsichica' la scienza della fenomenologia paranormale). Appena concluso il suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), egli inizia, infatti, a lavorare a una «storia del magismo primitivo», interrogandosi non solo sul significato storico-culturale delle ideologie magistiche, ma anche sul loro eventuale fondamento reale, sulla possibilità, cioè, che la fede nei poteri magici (comune alla maggior parte delle civiltà arcaiche) non sia frutto di superstizione, ma derivi dalla loro concreta efficacia.

Malgrado tale centralità, per lungo tempo il ruolo della metapsichica nell'opera di De Martino non ha riscosso l'attenzione della letteratura critica, maggiormente interessata a definirne la posizione a partire dall'alternativa storicismo-marxismo.<sup>1</sup> Nel corso degli anni Novanta, attutendosi lo scontro ideologico che aveva caratterizzato la cultura italiana nel precedente cinquantennio, si è avviata, però, un'opera

<sup>1</sup> Il primo a sottolineare lo spessore filosofico di De Martino, annoverandolo tra i principali esponenti dello storicismo italiano, è stato Giuseppe Galasso in un lungo capitolo di *Croce, Gramsci ed altri storici*, libro pubblicato pochi anni dopo la prematura scomparsa dello studioso, cf. ID., *Croce, Gramsci ed altri storici*, Milano 1969, cap. VI, pp. 222-335. A questo scritto, sono seguiti diversi altri contributi dello stesso Galasso su De Martino: l'introduzione a E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano 1976, pp. IX-XXXII; «La funzione storica del magismo»: *problemi e orizzonti del primo De Martino*, «R. stor. ital.», CIX (1997), pp. 483-517; *Alcuni percorsi dello storicismo italiano del secolo XX*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a c. di M. MARTIRANO, E. MASSIMILLA, Napoli 2002, pp. 293-322; *Ancora su storicismo e De Martino*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, a c. di G. CANTILLO, D. CONTE, A. DONISE, Napoli 2013, pp. 3-14.

di riscoperta dell'etnologo e filosofo napoletano, che ha contribuito a metterne in luce – accanto al fascismo giovanile, all'influenza di un personaggio come Vittorio Macchioro, al controverso rapporto col PCI, alla vicenda della «Collana viola», all'attenzione per la psicologia del profondo e la psicopatologia<sup>2</sup> – anche l'interesse per l'inquietante mondo del paranormale.

Relativamente al significato da attribuire a tale interesse, si oppongono due diverse linee interpretative. Da un lato, quella di Silvia Mancini, che assegna alla metapsichica un ruolo decisivo nell'intera riflessione di De Martino.<sup>3</sup> Dall'altro, quella della maggioranza dei

<sup>2</sup> Tra gli scritti che maggiormente hanno contribuito a quest'opera di riscoperta, si ricordano: P. ANGELINI, *L'immaginario malato*, «Ric. folk.», 9 (1984), pp. 39-56; R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, «Studi stor.», XXX (1989), pp. 225-46; *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, a c. di P. ANGELINI, «Quad. Ist. univ. orientale. Dip. Scienze soc.», n.s., 3-4 (1990), pp. 163-216; E. DE MARTINO, C. PAVESE, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a c. di P. ANGELINI, Torino 1991; E. DE MARTINO, P. SECCHIA, *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino e Pietro Secchia*, a c. di R. DI DONATO, Firenze 1993; E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a c. di R. ALTAMURA, P. FERRETTI, Roma 1993; E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a c. di M. MASSENZIO, Lecce 1995; G. GIARRIZZO, *Note su Ernesto De Martino (1908-1965)*, «Arch. Stor. Cultura», VIII (1995), pp. 141-81; E. DE MARTINO, *Una vicinanza discreta. Lettere di Ernesto De Martino a Renato Boccassino*, a c. di F. POMPEO, Roma 1996; R. DI DONATO, *I greci selvaggi di Ernesto De Martino*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a c. di C. GALLINI, M. MASSENZIO, Napoli 1997, pp. 105-19; R. DI DONATO, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma 1999; G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli 2001; *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a c. di C. GALLINI, Napoli 2005; *Dell'apocalisse: antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, a c. di B. BALDACCONI, P. DI LUCCHIO, Napoli 2005; *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*, a c. di P. ANGELINI, Lecce 2007; G. CHARUTY, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Paris 2009 (trad. in italiano col titolo *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Milano 2010); D. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fedex» nel giovane De Martino*, «Arch. Stor. Cultura», XXIII (2010), pp. 485-505; *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, cit.; E. ANDRI, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Massa 2014.

<sup>3</sup> Nella sua lunghissima postfazione all'edizione francese del *Mondo magico*, la Mancini non si limita, infatti, a evidenziare il ruolo decisivo della metapsichica

critici, che, muovendo da una visione progressiva del suo percorso intellettuale (secondo cui alle «vite anteriori»,<sup>4</sup> di stampo fascistico e irrazionalistico, sarebbe seguita la fase dell'«esperienza etnografica diretta»<sup>5</sup> e dell'adesione al marxismo), ne ridimensionano decisamente la centralità, parlando di una 'stagione' metapsichica dai contorni ben delimitati.<sup>6</sup>

Elementi di verità sono presenti, in entrambe le posizioni. Merito della Mancini è, senza dubbio, avere evidenziato il paradossale accordo tra metapsichica e storicismo che emerge dalla riflessione demartiniana dei primi anni Quaranta, suggerendo che proprio questo dato, altamente problematico, sia all'origine delle resistenze dei critici. Altrettanto significativo mi sembra il suo invito a non assumere dogmaticamente che gli interessi parapsicologici di De Martino siano venuti meno dopo *Il mondo*

nella gestazione del libro sul magismo e nell'elaborazione del concetto di presenza, ma sottolinea anche come gli interessi parapsicologici di De Martino durino almeno fino al 1962: anno in cui lo studioso interviene all'Istituto di Fisiologia generale dell'Università di Roma con una relazione intitolata *L'approccio etnologico della fenomenologia paranormale*, pubblicata nel 1963, «G. ital. Ric. psichica», I, 2 (1963), pp. 81-86. Cf. S. MANCINI, *Postfazione* a E. DE MARTINO, *Le Monde magique*, trad. par M. BAUDOUX, Paris 1999, pp. 285-575.

<sup>4</sup> Per riprendere il titolo del già citato libro di Giordana Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*.

<sup>5</sup> EAD., *Le retour des métapsychistes*, «Homme», 158-59 (2001), p. 363.

<sup>6</sup> Secondo Gino Satta, già *Il mondo magico*, «pur risentendo profondamente della prospettiva etnometapsichica», si porrebbe al di là di essa, «per motivi speculativi e non di opportunità politico-culturale, segnandone l'esaurimento definitivo», cf. ID., *Le fonti etnografiche del Mondo magico*, in *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 62, 63. Ne deriva – così osserva Clara Gallini – che se, da un lato, «la storia del rapporto di De Martino con la parapsicologia non può essere liquidata come tanto poco rilevante da non meritare di spendere una parola sull'argomento» (come accade, a suo avviso, nel già citato libro di Sasso: *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*), dall'altro essa «non può neppure essere assolutizzata come fulcro di tutta l'impostazione del pensiero del nostro studioso» (come pretende, invece, di fare la Mancini), cf. EAD., *Introduzione* a E. DE MARTINO, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a c. di A. TALAMONTI, Lecce 2011, pp. 8, 9. Emblematici riguardo allo scontro tra le due opposte posizioni sono il già citato scritto di Giordana Charuty, *Le retour des métapsychistes*, e la replica di Silvia Mancini e Bertrand Méheust, *La réponse des métapsychistes*, «Homme», 161 (2002), pp. 225-38.

*magico*: già a un rapido esame della sua produzione degli anni Cinquanta e Sessanta, risulta infatti chiaro che la realtà dei poteri magici è un problema che continua a occuparlo anche nel periodo della militanza politica e delle spedizioni etnologiche nel Sud. Indubbiamente vero, d'altra parte, è che il periodo indicato come 'stagione metapsichica' si distingue per una sua specificità: sia per l'alto numero dei contributi dedicati a temi parapsicologici, sia per il ruolo esplicitamente assegnato alla scienza del paranormale, descritta, come vedremo, quale strumento fondamentale per la storicizzazione dell'etnologia.

Muovendo da tali premesse, sono due, riteniamo i compiti che si pongono alla ricerca. Il primo è quello di analizzare con la massima attenzione gli scritti della cosiddetta stagione metapsichica (sui quali la stessa Silvia Mancini non si sofferma che brevemente). Il secondo è quello di verificare il persistente ruolo della parapsicologia nella produzione demartiniana successiva al libro sul magismo. Su questo secondo punto mi propongo di tornare in futuro, allo scopo di mettere in luce, proprio attraverso il tema della metapsichica, il problematico intreccio di marxismo e irrazionalismo negli ultimi due decenni del percorso di De Martino. Qui, invece, vorrei fornire una ricostruzione completa della fase propriamente metapsichica della sua riflessione, cercando di individuare il ruolo della parapsicologia nel quadro del progetto di una storia del magismo. Si tratta di un tema estremamente complesso, che potrebbe contribuire a precisare la controversa e sfaccettata fisionomia dello studioso napoletano.

### 1. *Alle origini del problema dei poteri magici.*

Il problema dei poteri magici emerge, negli scritti demartiniani, apparentemente all'improvviso. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* è stato appena dato alle stampe quando, il 20 ottobre del 1940, lo studioso scrive ad Adolfo Omodeo che «la considerazione della *Weltanschauung* magica, della sua funzione storica e del suo graduale risolversi nell'umanesimo della civiltà occidentale» lo «ha posto di fronte a un delicato e complesso problema»:

I poteri sulla natura che il magismo assevera di possedere sono frutto di un'illusione o sono reali? Questi poteri sono stati semplicemente sostituiti nella nostra civiltà da altri di qualità diversa, ovvero l'umanità non li ha

mai posseduti se non nella sua fantasia prodiga di illusioni? Ora riflettendo su questo punto mi sono convinto che il nodo non è da sciogliere con leggerezza, ma anzi è il nodo per eccellenza per chi intraprenda una storia del magismo.<sup>7</sup>

La continuità con i recenti studi etnologici è sostanziale, sebbene non evidente: la negazione pregiudiziale della realtà dei poteri magici rappresenta, infatti, secondo De Martino, l'inevitabile conseguenza di quell'approccio naturalistico al mondo primitivo che egli ha inteso contestare col suo battagliero libro di esordio.<sup>8</sup> Ma l'interesse per tale tema affonda le sue radici ben più in profondità, ed è al decennio precedente (la 'preistoria' dell'autore)<sup>9</sup> e alla figura, in esso cruciale, di Vittorio Macchioro che occorre guardare per ricostruirne le origini.

Attraverso l'archeologo e storico delle religioni triestino, padre della moglie Anna, De Martino entra, infatti, in contatto non solo col più generale problema della magia (interpretata, in antitesi alla religione, proprio come forma di 'potere' sulla natura), ma anche con il controverso mondo dello spiritismo e della metapsichica. Decisiva, riguardo al primo punto, appare un'opera del 1922, *Teoria generale della religione come esperienza*, in cui Macchioro sostiene l'irriducibilità della magia alla religione: «tra le due attività – scrive – la differenza, anzi l'opposizione, è tanta che riesce impossibile sia identificarle, sia ridurle a varietà di una terza attività». Se «la perfezione in magia sta nel dominare tutti gli dei e diventar di essi centro e motore; la perfezione in religione sta nell'annullare sé medesimi in Dio». Mentre la prima,

<sup>7</sup> G. IMBRUGLIA, *Mondo, persona e storia in E. De Martino. Tra Croce e Cassirer*, «Arch. Stor. Cultura», III (1990), p. 346.

<sup>8</sup> Muovendo da una concezione naturalistica del primitivo, l'etnologia tradizionale approderebbe, infatti, a un'immagine dualistica della storia che, oltre a non chiarire il passaggio dall'una all'altra epoca, rende impossibile per l'uomo moderno la comprensione dei suoi più remoti antenati. Esemplare, al riguardo, il prelogismo di Lévy-Bruhl: la tesi secondo cui l'umanità primitiva sarebbe stata caratterizzata da una mentalità radicalmente diversa dalla nostra, retta non dai principi di identità e non contraddizione, ma dalla cosiddetta legge di partecipazione.

<sup>9</sup> Coniata da Riccardo Di Donato, l'espressione «preistoria di Ernesto De Martino» vuole alludere, da un lato, al carattere oscuro delle esperienze giovanili dello studioso, dall'altro, all'oblio che le ha per lungo tempo ricoperte.

mirando a «interrompere o modificare gli avvenimenti naturali a favore dell'uomo, che pone perciò sé stesso come centro della natura», «non implora Dio ma gli si impone e lo asservisce», la seconda «riconosce e accetta la legge naturale, sia essa o non sia favorevole all'uomo, perché vede in essa la manifestazione della volontà divina», e si sottomette a Dio per «raggiungere mercé sua il fine che l'uomo da solo non potrebbe toccare».

Una universalizzazione della magia porterebbe alla deificazione dell'uomo. Un mago che sempre, e per ogni scopo, potesse dominare la natura e gli dei, diventerebbe dio. Perciò dalla magia è esclusa anche la possibilità di una posizione religiosa poiché questa consiste nella coscienza di un non io al quale l'io è pertinente e subordinato.<sup>10</sup>

Tale interpretazione della magia come strumento di potenza viene ripresa da De Martino già in due importanti scritti degli anni Trenta: *Il concetto di religione*, apparso nel 1933 su «La nuova Italia», e *Ira deorum*, pubblicato su «Religio» nel 1938. A differenza di Macchioro, però, il futuro teorico della destorificazione mitico-rituale non colloca magia e religione su due piani contrapposti (implicitamente attribuendo valore negativo all'una e positivo all'altra), ma considera la prima quale forma di religiosità tipica delle civiltà primitive, riconoscendole così un'identità di fondo con le cosiddette «religioni superiori» (o religioni in senso proprio).<sup>11</sup> Caratteristico di queste ultime è il «sentimento di

<sup>10</sup> V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, Roma 1922, pp. 146, 147.

<sup>11</sup> All'origine di questa differenza, c'è probabilmente, come suggerisce Sasso, il diverso orientamento religioso dei due studiosi. Dopo la conversione dall'ebraismo al protestantesimo (avvenuta in seguito alla drammatica esperienza della prima guerra mondiale), Macchioro interpreta la religione in un'ottica radicalmente anti-ritualistica, come semplice «rapporto tra uomo e Dio» (così scrive a De Martino il 27 ago. del 1930; cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 40) e non può che condannare, quindi, la magia, intesa come degenerazione della religione, frutto della sua integrale esteriorizzazione nel rito. Ateo convinto, De Martino concorda, invece, col Croce del *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (nei frammenti giovanili, scrive infatti di non poter non riversare nella sua religione civile «una certa esperienza di Cristianesimo e Cattolicesimo») e riconosce, dunque, fin dal principio, un ruolo decisivo al

dipendenza»<sup>12</sup> del fedele, che Gentile – afferma De Martino nel contributo del '33 – sbaglia ad indicare come *proprium* della religione in generale. Definendo la religione quale «momento dell'oggetto», ovvero misticismo, l'attualismo gentiliano «salta sopra alla *Weltanschauung* della magia e, in genere, di tutte le cosiddette religioni inferiori», nelle quali – non essendo ancora sorto «quel nume sovrapotente, personale, che ha in pugno i destini degli uomini, che si propizia, si prega e, infine, si adora nell'intimità della coscienza» – si osserva piuttosto l'«insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentrimento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede».<sup>13</sup>

Chi ha assistito all'invettiva delle parenti di San Gennaro per estorcere al santo il miracolo, sa bene quanta iracunda passionalità – θυμός direbbero i Greci – vi sia nelle loro apostrofi, e come anche nei versetti, che esteriormente suonano di lode e di esaltazione, sia ravvisabile talora – quando siano ascoltati nella *viva vox* di chi li pronuncia – un'intonazione collerica *sui generis*, che nulla ha di profano, uno strano metro che, nelle frequenti iterazioni, s'illumina tutto di un veemente potere di incantazione e di esorcismo. In quest'esperienza specificamente magica dov'è dato di rintracciare quello «smarrimento della propria autonomia di se stesso», quel bisogno di «lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere», che sarebbero la radice della religione?<sup>14</sup>

Analogamente, nell'articolo del 1938, De Martino accusa Rudolf Otto (teorico del sacro come *Ganz Anderes* che al contempo affascina e atterrisce) di non aver considerato «che il *tremendum* mitico, in una sfera religiosa più propriamente magica, eccita, nel rito, una reazione

momento del rito (inevitabile contrattare del mito) e alle forme magiche e iper-ritualistiche della religiosità primitiva.

<sup>12</sup> E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, in ID., *Scritti minori*, cit., p. 49.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 49, 50.

violenta che permette di parlare di un' *ira hominum* contrapposta all' *ira deorum*». <sup>15</sup>

Il dominio della violenza rituale è vastissimo: vi appartengono le bestemmie, le offese, i turpiloqui, gli atti violenti incorporati in una prassi determinata, e aventi scopo apotropaico e catartico, come le ingiurie ai capitani e agli eroi durante il trionfo, la xenofobia rituale, le bestemmie scagliate contro il nume, ecc.; vi appartengono più generalmente tutti gli atti magici, poiché anche quando la violenza non si appalesa nella forma esterna del rito, vive tuttavia nella disposizione d'animo di chi lo pratica, sotto forma d'un concentrato tenace ribelle convogliamento e potenziamento di energie. <sup>16</sup>

Oltre ad avere influenzato la concezione demartiniana della magia, Macchioro ha avuto, come si è detto, un ruolo cruciale anche nell'incontro del nostro etnologo con la metapsichica e lo spiritismo: dunque con la scienza e la pratica del paranormale. Relativamente alla prima, è da notare che, se già in *Zagreus. Studi sull'orfismo* (1920) lo studioso triestino aveva dimostrato la «sua familiarità con la fenomenologia metapsichica e con la letteratura ad essa associata» <sup>17</sup>(facendo ampio ricorso a materiali «tratti da lavori sull'ipnotismo ed il sonnambulismo» <sup>18</sup> per avvalorare le sue ardite tesi sulla Villa dei Misteri di Pompei), <sup>19</sup> nel 1936, in seguito a un lungo soggiorno in India, egli progettò addirittura di creare una scuola di ricerche yogiche in Italia, in cui (come accadeva già in altri paesi occidentali) si accertassero sperimentalmente i

<sup>15</sup> E. DE MARTINO, *Ira deorum*, in ID., *Scritti minori*, cit., p. 77.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>17</sup> S. MANCINI, *Postfazione*, cit., p. 410.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>19</sup> Secondo Macchioro, le pitture che ricoprono le pareti della villa, lungi dal raffigurare «una sorta di spettacolo o di *performance* estetica analoga alle rappresentazioni sacre che l'Occidente ha conosciuto nel Medioevo» (*ibid.*, p. 401, n. 1), costituirebbero l'illustrazione realistica degli «stati di coscienza alterati» e delle «allucinazioni indotte nell'iniziato attraverso mezzi artificiali», al fine di «dilatare, al di là dei confini ordinari, le percezioni sensoriali dei neofiti», *ibid.*, pp. 398, 399. A conferma di questa ipotesi, egli sottolinea «l'analogia evidente tra alcuni fatti descritti da Proclus a proposito delle allucinazioni luminose che colpiscono gli iniziati e i fenomeni di materializzazione metapsichica realizzati durante le sedute medianiche descritte da Charles Richet», *ibid.*, p. 402.

fenomeni messi in atto dagli yogini indiani e dai medium europei.<sup>20</sup> Mai realizzato, tale progetto metteva in luce quella esigenza di una «verifica sperimentale delle ‘facoltà psichiche extrasensoriali’» che «non tarderà a occupare De Martino per molti anni».<sup>21</sup>

Riguardo allo spiritismo, dobbiamo a Giordana Charuty e al suo attento esame dell’epistolario di Macchioro la ricostruzione più completa delle esperienze di questi in tema di sedute spiritiche, divinazione e cartomanzia. Alla perenne ricerca di un superiore senso della vita, il suocero di De Martino (protagonista di ben tre conversioni religiose e di una vera e propria rinascita), ricorreva abitualmente all’interrogazione del Vangelo (ricavandone risposte letterali, provenienti direttamente da Cristo), al dialogo con gli spiriti dei defunti (sua madre, *in primis*, ma poi anche Goethe e Warburg)<sup>22</sup> e alla consultazione delle cartoman-

<sup>20</sup> Tra il 1934 e il 1936, Macchioro è coinvolto, in quanto esperto di orfismo, in una missione culturale che mira a incentivare i rapporti tra l’Italia e il continente indiano. Frutto di questa esperienza è un libro di cronache, *Il velo di Maya*, che, pur non incontrando il favore degli editori, piace molto a De Martino proprio per la centralità del tema dei poteri magici. Osservando gli yogini, lo studioso triestino ha notato, infatti, molte affinità tra alcune loro abilità (per esempio, quella di concentrare tutta la forza in un solo punto del corpo) e gli inspiegabili fenomeni realizzati dai medium europei, e ciò lo spinge a ipotizzare l’esistenza di «una forza misteriosa che non si è ancora spiegata, e che da un lato produce i fenomeni spiritici, dall’altro, conosciuta per antichissima tradizione, originò lo yoga nelle sue forme superiori». Da qui, a suo avviso, l’esigenza «che Est ed Ovest si incontrino: voi non avete scienza, nel senso moderno della parola, bisogna che la scienza europea venga in vostro aiuto. Dall’altra parte l’Europa confonde lo yogi con il fachim, e crede che lo yogi agisca per allucinazione e suggestione, mentre egli opera con la volontà, ed è lontanissimo dal fachim: se vi riesce di modernizzarvi e di dare allo yoga la base scientifica, allora renderete dei grandi servizi, insegnando a controllare il corpo come in Europa nemmeno si pensa che sia possibile», cf. G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., p. 189.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>22</sup> «Per qualche mese, non è Dio ma la propria madre che Macchioro chiama in questo modo – mediante la scelta casuale dei versetti della Bibbia – mentre accarezza un ritratto che tiene tra le mani. E a volte gli sembra di sentire la sua voce... Ma, la sera di Natale del 1932, si accinge a fare delle esperienze con ‘Goethe’ e, sei mesi dopo, con ‘Warburg’, per poi notare, il 30 maggio 1933, che ha superato la ‘crisi spiritica’. A Napoli, dove lo spiritismo è stato molto importante nella seconda metà del XIX secolo, sarebbe stato strano, in effet-

ti: capaci – come scriveva alla moglie – di fornirgli una vera e propria «radioscopia» della sua vita, facendogli «vedere e capire meglio»<sup>23</sup> ciò

ti, che Macchioro non avesse incontrato, a sua volta, l'uso della comunicazione con gli 'spiriti', tramite un medium. Ma quando evocherà, nello stile della finzione romanzesca, questa stagione spiritica, sarà sempre per attribuirne l'origine e la responsabilità a una famiglia americana», *ibid.*, p. 197. Il romanzo a cui la Charuty fa riferimento è *Il gioco di Satana*: apparso nel 1938 con la firma di Benedetto Gioia, il nome che Macchioro assunse dopo l'emanazione delle leggi razziali e l'ennesima conversione religiosa, dal protestantesimo al cattolicesimo. Il protagonista della vicenda, l'ebreo Giosia, viene introdotto alla pratica delle sedute spiritiche da una stramba famiglia americana trasferitasi a Capri: i Warren. «Voi sapete – dice Mr. Warren – che gli spiriti si rivelarono al mondo nel 1847 a Kydesville, in casa della famiglia Fox, nello stato di New York, e da allora l'America sempre è stata la terra prediletta degli spiriti. (...) Voi europei dite che l'America è un paese materiale, perché noialtri americani apprezziamo molto il denaro e la tecnica. Voi non ci conoscete. Nel mio paese ci sono migliaia e migliaia di uomini di affari, ingegneri e banchieri, che comunicano con gli spiriti, che accettano da loro consigli e ammaestramenti. Noi abbiamo società, propagandisti, riviste, medi, edifici, sale di riunioni, logge, che servono a questo unico scopo: mettere i vivi in comunione e in comunicazione con i defunti. Noi siamo un popolo ben attrezzato per ogni sorta di cose: oggi le ferrovie, domani le miniere, dopodomani le banche, un bel giorno il mondo occulto», cf. B. GIOIA, *Il gioco di Satana*, Bari 1939, p. 92.

<sup>23</sup> G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., p. 197. Relativa alla cartomanzia è anche una lettera del 2 feb. 1939 in cui Macchioro contesta la voce sull'argomento redatta da Emilio Servadio per l'*Enciclopedia italiana*. Il celebre psicoanalista e cultore di parapsicologia (autore anche delle voci *Metapsichica*, *Parapsicologia*, *Spiritismo*, *Telepatia*, etc.), aveva scritto, nel 1931, che «la cartomanzia può essere talvolta un mezzo meccanico di fissare l'attenzione e di provocare, in certi soggetti, speciali stati di coscienza ed eventualmente fenomeni di chiaroveggenza. E forse a tale intermittenza, sia pur rara, di fenomeni autentici con le comuni fandonie delle cartomanti, si deve, oltre che alla credulità pubblica, la persistente fortuna di questo come di simili mezzi popolareschi di divinazione». E Macchioro commenta: «Tutto questo è falsissimo. Se fosse vero non si spiegherebbe come avviene che il SOGGETTO STESSO tira le carte dalle quali la cartomante legge. Non ci è ombra di 'speciali stati di coscienza', provocati fissando la attenzione della cartomante, per arrivare a una specie di *trance*, come per es. nella cristallo-manzia. Servadio certissimamente ha scritto l'articolo sulla cartomanzia e non è mai andato da una cartomante. (...) Io posso affermare che SONO LE CARTE CHE PARLANO, perché ormai le conosco, e VEDO che la cartomante mi dice

che vedeva e pensava.

Sebbene intrecciate in «una metapsichica a tendenza spiritualista» come quella di Macchioro (in cui l'esigenza di studiare scientificamente il paranormale si accompagna all'«adesione all'ipotesi spiritica»), metapsichica e spiritismo rappresentano due approcci diversi (e solitamente incompatibili) al mondo del paranormale. Non deve quindi sorprendere che l'avvicinamento demartiniano alla neo-nata Società italiana di metapsichica (orientata a studiare scientificamente i cosiddetti poteri magici) si accompagni a una condanna radicale dello spiritismo contemporaneo, di cui offrono testimonianza sia il già citato *Gioco di Satana* (il romanzo spiritico scritto a quattro mani con Macchioro),<sup>24</sup>

le stesse cose perché sono uscite, tirate e scelte da me stesso, le stesse carte. Certi avvenimenti mi furono preannunziati oramai sette od otto volte, sempre in base a carte tirate da me stesso. Come vedi Servadio è completamente fuori di strada. Ed è uno che... se ne intende!», cf. G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., p. 203.

<sup>24</sup> Come Giordana Charuty ha convincentemente dimostrato, sulla base del carteggio tra De Martino e Macchioro, il romanzo spiritico firmato da Benedetto Gioia è, in realtà, frutto di «un autore composito, il cui sentimento di identità personale è altrettanto problematico di quello dei protagonisti del racconto», *ibid.*, p. 210. Iniziato da Macchioro nel gennaio del 1937, esso viene portato a compimento da De Martino, che vi lavora a partire dal 1938, e presenta quindi un complicato intreccio dei temi dei due autori su cui sarebbe opportuno, a mio avviso, continuare a riflettere. Tale intreccio si manifesta in modo particolarmente significativo proprio nella riflessione sullo spiritismo: da un lato equiparato all'ebraismo (religione che Macchioro ha da tempo rinnegato), e descritto come «gioco di Satana», espressione della tracotanza umana; dall'altro interpretato, in un'ottica tipicamente demartiniana, come disgregazione dell'io, crisi della presenza. Sulla difficile paternità del *Gioco di Satana*, ha riflettuto anche Emilia Andri, in un recente volume dedicato al giovane De Martino. Grazie alla consultazione del *Fondo Macchioro*, e alla lettura delle diverse versioni del libro, la Andri dichiara di poter «concludere con certezza incrollabile che il romanzo sia opera esclusivamente di Vittorio Macchioro», e che De Martino vi abbia contribuito solo come correttore di bozze o con «indicazioni generiche» (*Il giovane De Martino*, cit., p. 216). Tale incrollabile certezza sembra, però, vacillare in più punti. Oltre a non chiarire come mai una delle versioni del romanzo si intitolò proprio *Versione Ernesto De Martino – Paralipomena sive concepta*, ella dichiara di condividere la tesi della Charuty secondo cui dietro Benedetto Gioia, autore del *Gioco di Satana*, ci sarebbe un autore doppio, composto da De Martino e da Macchioro, e riporta a sua volta diversi brani del carteggio da cui il ruolo di De Martino come co-autore emerge in modo diffi-

sia un frammento del 1940<sup>25</sup> pubblicato per la prima volta da Sasso. In questo breve scritto, in cui definisce la follia «come un ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente», De Martino dedica alcune righe alla controversa figura del suocero:

V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti di personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per altri aspetti, è un uomo moderno, normale ...<sup>26</sup>

Sembra evidente che, a dispetto di quanto afferma Silvia Mancini,<sup>27</sup> le pratiche arcaiche riportate in auge da Macchioro rappresentano, agli occhi del nostro etnologo, un vero e proprio decadimento dalla moder-

rità e dalla normalità, e finiscono quindi per coincidere con la malattia mentale, con la follia. Come osserva la Charuty, già a partire dalla metà degli anni Trenta (in seguito al trasferimento a Bari e all'incontro con gli intellettuali riuniti a Villa Laterza), De Martino ha iniziato, infatti, a superare le posizioni fascistiche e irrazionalistiche della cosiddetta

cilmente confutabile.

<sup>25</sup> Dai temi e dagli autori trattati nella cartella dell'archivio in cui tale frammento è contenuto (la 2.19), si evince, infatti, che De Martino sta ancora lavorando a *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia* (libro concluso nell'agosto del 1940). Tra i documenti che lo precedono, si trova, ad esempio, uno «schema generale del saggio» il cui tema dominante è il prelogismo di Lévy-Bruhl (sul quale, com'è noto, lo studioso riflette nel primo capitolo del suo libro di esordio). Custodito da Vittoria De Palma, l'archivio di Ernesto De Martino presenta 25 faldoni di natura scientifica che sono stati recentemente informatizzati dall'Associazione internazionale «Ernesto De Martino», presieduta da Marcello Massenzio.

<sup>26</sup> Cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 42.

<sup>27</sup> Secondo la Mancini, l'adesione di Macchioro all'ipotesi spiritica non avrebbe suscitato la minima sorpresa in De Martino che era, a quel tempo, «a sua volta immerso nell'universo intellettuale della metapsichica», cf. S. MANCINI, *Postfazione*, cit., p. 410.

‘preistoria’, emancipandosi dall’influenza del suo impegnativo nume tutelare. E tale processo accelera sul finire del decennio, durante il lavoro a *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, suscitando «le proteste di colui che si trova, suo malgrado, collocato in una posizione di ‘primitivo’ e si sente di nuovo minacciato da quel razionalismo crociano al quale ha, personalmente, voltato le spalle, ma che sembra sedurre il suo caro discepolo».<sup>28</sup>

Nel giro di alcuni mesi, la rottura tra i due diventa definitiva. Se nel gennaio del ’39 De Martino si rivolge ancora al suocero come al suo «angelo tutelare»,<sup>29</sup> la lettera inviata da Macchioro il 30 maggio suggerirebbe, secondo Sasso, che lo studioso triestino si è ormai rassegnato alla perdita dell’allievo prediletto e gioca il tutto per tutto, cercando di far cadere Croce, suo rivale, «nella rete dei suoi ‘interessi’ spiritistici e cartomantici».<sup>30</sup> Ed è in questo contesto, di graduale distacco dalla fase

<sup>28</sup> G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., p. 206. «Ernesto mio caro – scrive, infatti, Macchioro il 18 febbraio del 1939 – lascia che dica che sarebbe ora di buttar via questa baggianata crociana, fonte di infinito orgoglio, che lo ‘storico’ e il ‘filosofo’ sono in grado di rifare mentalmente le esperienze altrui (...). Lo storico mi farà la storia dei nostri convegni, dopo aver letto per es. la nostra corrispondenza, o magari il mio diario, ma la cartomante ha letto nella tua anima, e ha collocato quei convegni in modo perfetto entro il quadro della tua evoluzione. (...) Non mi interessa punto che tu chiami anche tutta quanta la religione, compresa la grazia, come esperienze prelogica, o che tu creda anche di possederne una certa parte. (...) Che tu mi chiami ‘prelogico’ o che mi chiami ‘eletto’ è per me tutto lo stesso. Non potrei discutere su queste basi», *ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>30</sup> G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 31. In questa lettera, Macchioro riferisce di una sorprendente conversazione avuta con Croce, che avrebbe dichiarato di condividere la sua interpretazione degli spiriti quali «entità negative, basse, malefiche» ma soprattutto «oggettive». «Io oramai non posso fare a meno di queste forme di conoscenza trascendentali – avrebbe detto in quell’occasione Macchioro – non posso più vivere con la rappresentazione e con il fenomenico: devo arrivare alla ‘volontà’ e al ‘noumenico’. Croce approvava», cf. R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 36. Mentre Di Donato, in linea con Sasso, afferma che questa lettera si legge «con inquietudine» (*ibid.*, p. 35), la Mancini scrive che «essa non è inverosimile. Di fatto, nello stesso periodo, Croce stava teorizzando secondo un disegno affatto troppo lontano dall’antropologia di Max Scheler, la nozione di ‘vitale’», cf. S. MANCINI, *Postfazione*, cit., p. 413. A riguardo cf. le annotazioni di Croce: «Ho ricevuto una visita del Macchioro, che

‘preistorica’ e di avvicinamento al pensiero liberale e storicistico, che si inserisce l’adesione di De Martino alla Società italiana di metapsichica.

Tuttora in attività, col nome di Associazione italiana scientifica di metapsichica,<sup>31</sup> essa fu fondata nel 1937, a Roma, da Ferdinando Cazzamalli, Giovanni Schepis, Emilio Servadio e Luigi Sanguineti.<sup>32</sup> Polemica nei riguardi dello spiritismo, si proponeva di studiare i fenomeni metapsichici (cioè «quei fenomeni psichici e fisici, dovuti a ‘energie’ che sembrano intelligenti e latenti nella intelligenza umana»)<sup>33</sup> secondo i metodi e i mezzi della scienza moderna, ponendosi in continuità con istituti analoghi sorti, nei decenni precedenti, in altri paesi occidentali.

Prima fra tutti, la Society for psychical research di Londra: fondata nel 1882 e ispirata al fisico William Crookes che, con i suoi esperimenti sui medium Dan Home e Florence Cook, aveva introdotto il metodo scientifico in un campo fino ad allora dominato dal delirio spiritistico. In secondo luogo, l’American society for psychical research,

non vedevo da molti anni, e che mi ha parlato a lungo del suo viaggio in India, di spiritismo, cartomanzia, ecc.», B. CROCE, *Taccuini di lavoro IV*. 1937-1943, Napoli 1987, p. 148, 14 mag. 1939. Già nel 1918, in ben due occasioni (il 14 luglio e il primo settembre), lo studioso triestino si era trattenuto presso di lui «per più ore» e «per alcune ore», parlandogli di un suo lavoro (presumibilmente il già citato *Zagreus*, pubblicato nel 1920), cf. ID., *Taccuini di lavoro II*. 1917-1926, Napoli 1987, pp. 75 e 81.

<sup>31</sup> L’attuale Associazione italiana scientifica di metapsichica è, in realtà, una delle due società sorte dalla scissione dell’originaria Società italiana di metapsichica. Alla base di tale scissione, la rottura tra uno dei fondatori (Ferdinando Cazzamalli) e il resto dei soci. Giuridicamente sconfitto, Cazzamalli ottenne la testata della rivista («Metapsichica», fondata nel 1946) e costituì a Milano l’Associazione italiana scientifica di metapsichica. Il gruppo di Roma, capeggiato da Emilio Servadio, diede vita, invece, alla Società italiana di parapsicologia, volendo esprimere, con la scelta del nuovo nome, l’adesione alle posizioni emerse al congresso di Utrecht del 1953, in cui si era deciso di definire parapsicologico (e non metapsichico) lo studio scientifico dei fenomeni paranormali.

<sup>32</sup> Ferdinando Cazzamalli era medico e docente universitario di Neuropsichiatria presso l’Università di Roma, Giovanni Schepis docente universitario di Statistica presso l’Università di Roma, Emilio Servadio professore onorario di Psicologia e presidente della Società psicoanalitica italiana, Luigi Sanguineti medico neuropsichiatra.

<sup>33</sup> F. CAZZAMALLI, *Origine, caratteristiche e scopo di un organizzato movimento metapsichico italiano*, «Metapsichica», LV (2001), p. 8.

sorta già nel 1855 a imitazione della sorella inglese. E, infine, l'Institut métapsychique international, fondato a Parigi, nel 1919, da un italiano e da un polacco, Rocco Santoliquido e Gustave Géley, e presieduto da Charles Richet, inventore del termine 'metapsichica' e autore di quel grande classico della disciplina che è il *Traité de métapsychique*.

Elaborato già nel corso degli anni Venti (per l'esattezza tra il 1927 e il 1928, dopo il Congresso internazionale di scienze psichiche organizzato, a Parigi, da Santoliquido),<sup>34</sup> il progetto di una società italiana di metapsichica si arrestò temporaneamente, nel 1931, per la morte di Arnaldo Mussolini, suo sostenitore.<sup>35</sup> Ma fu ripreso con rinnovato vigore nel 1935 – anno in cui, con un sondaggio, si raccolse il consenso di un certo numero di docenti universitari<sup>36</sup> – concretizzandosi, come si è

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup> «Un primo progetto che risale alla fine degli anni Venti – scrive, infatti, la Charuty – aveva ricevuto un'accoglienza favorevole da parte di Arnaldo Mussolini. La sua morte nel 1931 sembra che ne abbia ritardato la realizzazione», cf. G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 249, 250.

<sup>36</sup> Un riferimento a questo sondaggio si trova nei *Materiali per una biografia* di Raffaele Pettazzoni pubblicati da Mario Gandini. Nella primavera del 1935, lo storico delle religioni è tra i destinatari di un questionario finalizzato a promuovere la fondazione di un istituto scientifico di studi metapsichici analogo a quelli di altri paesi. Probabilmente, scrive Gandini, Pettazzoni non risponde, ma poco dopo riceve sia la copia del «Giornale della Domenica» su cui sono apparsi due articoli sull'argomento (*Il nostro referendum. Necessità di un istituto metapsichico italiano* e *La scienza dell'occultismo. Necessità di un istituto metapsichico italiano*), sia una lettera firmata da Ferdinando Cazzamalli, Giovanni Schepis ed Emilio Servadio in cui si chiede «il suo autorevole appoggio per la creazione dell'auspicato Istituto italiano per lo studio scientifico dei fenomeni metapsichici: 'Non è più possibile accontentarsi in Italia di platoniche velleità, o di piccole iniziative d'ordine privato; occorre che il Governo Fascista prenda in seria considerazione un ordine di studi in cui molti paesi sono purtroppo molto più avanti del nostro; e questo riconoscimento da parte delle Autorità non può essere dato se non ad un movimento cui appartengano i migliori esponenti della nostra cultura scientifica'. (...) Pettazzoni, il quale nel dicembre 1931 – forse per compiacere al Bruers – non ha detto di no all'invito a collaborare a *La Ricerca Psichica* (cf. *Pettazzoni 1931-1933*, 54-55), non aderisce all'invito di cui sopra», cf. M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», LI (2001), pp. 185, 186. Secondo Gandini, sarà solo per compiacere De Martino che, nell'ottobre del 1942, lo storico delle religioni accetterà infine la nomina a socio effettivo della Società italiana di

detto, due anni dopo, quando un decreto reale istituì la Società italiana di metapsichica, prontamente riconosciuta sia dal Ministero dell'educazione nazionale sia dalla Direzione generale della sanità pubblica.

Secondo la biografia scritta da Bermani, De Martino vi aderì ben presto, divenendone segretario generale il 23 gennaio del 1941.<sup>37</sup> Per quali vie egli fosse entrato in contatto con la Società, ci è tuttora ignoto. «Il nome di Macchioro che sempre si evoca a questo proposito» deve essere escluso, secondo la Charuty, poiché l'arresto dello studioso triestino, avvenuto nel 1940, rende improbabile che egli abbia potuto esercitare una mediazione. La quale, però, avrebbe potuto «essere assicurata a Bari dal fisiologo che, nel 1935, rispose favorevolmente al sondaggio dei promotori della futura società o dall'editore Laterza, che ha nel suo catalogo una collezione di studi 'esoterici'». <sup>38</sup> Ciò che conta ai fini della nostra ricerca è, però, che proprio nei panni di membro della Società italiana di metapsichica De Martino abbia intrapreso quel progetto di una storia del magismo che, teorizzato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, culminerà, nel 1948, con la pubblicazione del *Mondo magico*. Ma qual è, resta da chiedersi, il nesso tra storia del magismo e metapsichica? In che modo, secondo lo studioso, la scienza dei poteri paranormali può contribuire alla fondazione di un'etnologia autenticamente storicistica? Alla soluzione di questo problema dedicheremo il prossimo paragrafo, prima di prendere in esame gli scritti della cosiddetta 'stagione metapsichica'.

metapsichica. Ben diversamente, quindi, da come lascia intendere la Mancini, che fa riferimento alla vicenda per dimostrare il riconoscimento di cui la parapsicologia godeva nel panorama culturale dell'epoca, cf. S. MANCINI, *Postfazione*, cit., p. 424.

<sup>37</sup> Secondo Bermani, nel gennaio del 1941 De Martino era «già da tempo socio corrispondente» della Società italiana di metapsichica, cf. C. BERMANI, *Le date di una vita*, «De Martino», 5-6 (1996), numero monografico *Tra furore e valore: Ernesto De Martino*, p. 11.

<sup>38</sup> G. CHARUTY, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 250, 251. Il fisiologo a cui la Charuty fa riferimento potrebbe essere l'allora direttore dell'Istituto di fisiologia di Bari, Giovanni Gallerani. Professore ordinario fino al 1935, quando lasciò l'insegnamento per raggiunti limiti di età, egli era un esperto di patogenesi dell'epilessia, ed è quindi come epilettico che De Martino potrebbe averlo conosciuto, in seguito al trasferimento nel capoluogo pugliese.

2. *Verso una storia del magismo.*

Noto come il libro più crociano di De Martino,<sup>39</sup> *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (pubblicato da Laterza nel 1941) contiene, in realtà, le premesse di quel superamento dello storicismo idealistico che si tradurrà, di lì a pochi anni, nella storicizzazione delle categorie dello Spirito. Il progetto stesso che l'opera persegue (la conversione storicistica del sapere etnologico) contrasta, infatti, con la tesi enunciata da Croce in un celebre saggio del 1939,<sup>40</sup> secondo cui, sebbene nulla si sottragga al carattere storico del reale, ci sono storie (quella dei primitivi, ad esempio) che, essendo prive di interesse per l'uomo contemporaneo, non possono essere scritte. Fin dall'introduzione al suo libro di esordio, De Martino sottolinea, invece, come sia proprio la crisi novecentesca (che si manifesta, a suo avviso, quale regressione primitivistica) a imporre la riscoperta di quell'epoca storica – il magismo, per l'appunto – che, a lungo negata dall'autocoscienza occidentale, si ripropone nell'età attuale in una sorta di ritorno del rimosso, apparendo come l'estraneo, l'incomprensibile per eccellenza.

E parzialmente anti-crociana è anche la conclusione a cui l'opera perviene. Già nel gennaio del '39, in una lettera a Pettazzoni, De Martino aveva definito «la vita religiosa dei primitivi» come «pedagogia delle potenze dello spirito, e, in particolare, (...) pedagogia della funzione identificante dell'intelletto».<sup>41</sup> In modo analogo, al termine del saggio dedicato a Lévy-Bruhl, egli scrive che

rilievo storico, in siffatta ricerca della funzione storica del magismo, avrebbe anche il tentativo di determinare se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, se e in quale misura il magismo abbia concorso a liberare la potenza

<sup>39</sup> «Scritto e concepito nel solco della più ortodossa tradizione storicistica crociana», lo definisce addirittura lo studioso in un importante contributo del '49, cf. E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, «Società», V (1949), p. 433.

<sup>40</sup> B. CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, «Critica», XXXVII (1939), p. 141.

<sup>41</sup> M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», LV (2003), p. 140.

laica dell'intelletto, e cioè quel complesso di strumenti intellettivi (spazio, tempo, causalità, quantità) che l'uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica. Tale struttura dell'intelletto ci appare oggi come una istituzione quasi completamente laicizzata, sottratta cioè a quell'alone di sacralità in cui appare immersa nell'ambito delle culture magiche: ma ciò che appare a noi come un dato sempre posseduto nelle stesse condizioni, ha invece la sua storia e tale storia sarebbe opportuno dichiarare.<sup>42</sup>

In netto anticipo rispetto al *Mondo magico* (libro in cui teorizzerà la storicità della presenza unitaria), De Martino afferma, dunque, il carattere storico dell'intelletto (inteso come capacità di identificare l'io e il non-io, e di collocarli nello spazio, nel tempo, nelle relazioni causali), attribuendone la fondazione al magismo primitivo. Ed è proprio a partire da questa tesi che egli inizia a ragionare sul problema dei poteri magici. Se l'io dei primitivi era diverso da quello moderno, poiché ancora incapace di distinguere se stesso dal mondo, non è lecito pensare che anche i suoi poteri fossero diversi da quelli comunemente ammessi? Che esso potesse, cioè, agire sulla natura in modi per noi oggi incomprensibili? Così sembra suggerire lo studioso nella minuta di una lettera a Croce, probabilmente scritta nella primavera del 1940 e mai inviata.<sup>43</sup>

Scopo di questa è confutare il luogo di *Natura come storia senza storia da noi scritta* in cui si nega la possibilità di «conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura» mediante «una supposta arte e potenza magica». Così dicendo, Croce dimostra, infatti, di giudicare «la 'magia' come una 'immaginazione' o un 'sogno', e i poteri sulla natura, che essa dice di avere, come 'supposti'», contravvenendo, secondo De Martino, ad alcuni principi fondamentali della filosofia dello spirito.

<sup>42</sup> E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a c. di S. DE MATTEIS, Lecce 1997, pp. 104, 105.

<sup>43</sup> Poiché rinvenuta nell'archivio De Martino spillata «con una foto di Croce, la cui dedica porta la data marzo 1940», cf. *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, cit., p. 164, n. 7.

Se la Natura è, come voi dite, storia disindividuata, storia non più nostra, e quindi da noi non più dominabile secondo spirito, è possibile [e quest'idea non è solo possibile, ma reale (se sia reale lo può mostrare la storia delle civiltà primitive)] che vi sia stata un'epoca in cui ciò che ora pur resta, normalmente disindividuato [la natura], non lo sia stato per la proto-umanità e che, quindi, erano allora possibili i modi di azione e di dominio sulla natura, che ora, normalmente, sono andati perduti. Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»: ma a patto di considerarla come realtà per l'umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione.<sup>44</sup>

«La natura di oggi» un tempo «fu spirito».<sup>45</sup> E i poteri magici, che per noi moderni rappresentano qualcosa di radicalmente estraneo, potrebbero aver costituito, per gli uomini primitivi, la forma più comune di pensiero e di azione.<sup>46</sup> Un'etnologia autenticamente storicistica, che voglia, cioè, «comprendere nell'intrinseco» il mondo primitivo, non potrà, dunque, fare a meno di porsi il problema della loro eventuale realtà. «Lì dove la fede in questi poteri è il centro, il tratto storiografico determinante – scrive De Martino a Omodeo – non parmi che si possa far storia senza investire in pieno, con tutta la serietà di un pensiero senza pregiudizi, proprio questo centro».<sup>47</sup> E il documento metapsichi-

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>45</sup> Così nel documento 3.97.012 dell'Archivio De Martino.

<sup>46</sup> Nel documento 3.79.030 dell'Archivio De Martino afferma che è impossibile «definire, secondo uno schema buono per tutti i tempi e per tutti gli individui, la sfera di estensione dei poteri psichici». Al mutare del rapporto tra io e mondo, mutano, infatti, anche i poteri dell'io sul mondo, per cui è lecito supporre che determinati fenomeni psico-fisici oggi incomprensibili fossero reali quando l'uomo viveva in piena *coiononia* con la natura. Polemico nei riguardi del «realismo ingenuo» (che crede nell'esistenza di una realtà in sé, retta da leggi necessarie e universali), egli ritiene che la legalità naturale sia nata, storicamente, quando l'uomo ha iniziato a opporre se stesso (in quanto soggetto) al mondo considerato come oggetto, presupponendo, con ciò, che quando i confini tra io e mondo non erano stati ancora tracciati, l'uomo poteva violare magicamente le leggi della natura (camminando, a esempio, sul fuoco senza bruciarsi) semplicemente perché queste non esistevano.

<sup>47</sup> G. IMBRUGLIA, *Mondo, persona e storia in E. De Martino*, cit., p. 346.

co viene quindi annoverato tra «quei documenti euristici senza l'aiuto dei quali il solo documento etnologico non può sperare di innalzarsi dal piano naturalistico, sul quale attualmente si trova, a quello più propriamente storico».<sup>48</sup>

Ma come si configura, concretamente, la collaborazione tra metapsichica ed etnologia? In che modo la considerazione del problema dei poteri magici può contribuire al progetto di una storia del magismo? È nell'autunno del 1940, subito dopo aver consegnato all'editore *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che De Martino intraprende la stesura di un saggio (coincidente in gran parte col primo capitolo del *Mondo magico*) orientato a impostare questa nuova indagine. Come si ricava da una lettera a Banfi, già nel febbraio del 1941 ne è pronta una prima versione:

Mi interessa molto di psicopatologia e di metapsichica. Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati come relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica.<sup>49</sup> Il mio lavoro sul magismo si ispira fra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda. Ho finito da pochi giorni di scrivere un saggio dal titolo *Intorno l'impostazione storica del problema del magismo* ma temo forte che l'ulteriore lavoro di revisione e di lima sarà interrotto dai prossimi impegni militari.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Così si legge nel documento 2.22.051.

<sup>49</sup> Come abbiamo osservato a proposito del frammento su Macchioro, follia e magia esprimono, infatti, secondo De Martino, il riemergere nell'età contemporanea di «frammenti di vita religiosa passata».

<sup>50</sup> C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, «R. stor. ital.», C (1988), p. 406. Già un mese prima, De Martino aveva scritto a Banfi per avere alcune indicazioni bibliografiche, ricevendo in risposta una lettera del suo allievo Remo Cantoni. Come osserva Ginzburg, proprio nel 1941 Croce polemizza con Banfi, criticandone la neofondata rivista «Studi filos.» (cf. «Critica», XXXIV, 1941, pp. 262-64). Il fatto che De Martino si rivolga allo studioso milanese per informarlo delle sue ricerche sembra, quindi, suggerire che il suo progetto «era ormai estraneo a qualsiasi 'logica spontanea di sviluppo' del crocianesimo». A conferma di ciò, il punto della lettera in questione in cui afferma che «solo un orizzonte storico relativamente limitato può in certo modo giustificare una riduzione così semplicistica della problematica della vita spirituale. Ma la considerazione storiografica della religione e del mito, e soprattutto l'indagine delle civiltà magiche, pongono lo stu-

Costretto a interrompere le ricerche a causa degli «eventi incalzanti» – la guerra mondiale e il richiamo alle armi – De Martino invia lo scritto ai suoi maestri (Omodeo, Croce e Pettazzoni), volendo lasciare nelle loro mani una sorta di «programma di lavoro»<sup>51</sup> su cui tornare appena le circostanze lo consentiranno. E i tre rispondono, tutti in data 24 febbraio. La replica di Omodeo è estremamente critica. Riprendendo un'obiezione già avanzata in una lettera precedente, egli afferma, in primo luogo, che «il magismo non è tanto uno schema classificatorio quanto un atteggiamento spirituale: cosa che tu intravedi più che tu non definisca». E poi aggiunge che «a rigor di logica, la storia del magismo non esiste perché la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata e non creativa».<sup>52</sup> Se De Martino abbia risposto a queste critiche per via epistolare, non è noto,<sup>53</sup> ma in

dioso a contatto con fenomeni spirituali che si rifiutano di lasciarsi coartare nella schematica quadripartizione crociana. Io credo ancora fermamente che la filosofia sia da considerarsi come metodologia della storia: ma proprio perché credo questo, ritengo anche che tale metodologia debba fondarsi su una larga base storica, e debba essere aperta ai più svariati interessi e problemi», *ibid.*, pp. 405, 406.

<sup>51</sup> Così scrive in una lunga lettera inviata a fine marzo a Pettazzoni (cf. C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, cit., p. 403), nonché in due lettere indirizzate a Renato Boccassino, etnologo e direttore del Museo Pigorini di Roma, cf. E. DE MARTINO, R. BOCCASSINO, *Una vicinanza discreta*, cit., pp. 55 e 57. Dalla seconda lettera a Boccassino, emerge come, già nella primavera del 1941, De Martino avesse in mente la realizzazione del *Mondo magico*: «Conto di elaborare per la fine del corrente anno, o, più probabilmente, per l'anno venturo, una monografia dal titolo *Prolegomeni ad una storia del magismo*, monografia nella quale traccio il metodo generale col quale, a mio avviso, deve essere svolta una storia della magia».

<sup>52</sup> *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, cit., p. 172. Già alla lettera di De Martino del 20 ott., Omodeo aveva risposto: «L'opera a cui tu vai lavorando mi sembra molto interessante, pur con le difficoltà a determinare il magismo come un processo storico e non come una falsa categoria classificatoria», *ibid.*, p. 171. Rivendicando l'esigenza di una considerazione storica del magismo, egli sembrava ricalcare le critiche di De Martino a Lévy-Bruhl. Ma la seconda obiezione della lettera di febbraio (frutto, probabilmente, di una più attenta meditazione sul libro del giovane studioso) concerne proprio l'idea di fare storia del mondo primitivo.

<sup>53</sup> Come osserva Sasso, l'ultima lettera di De Martino conservata nell'Archivio Omodeo è infatti quella del 19 febbraio 1941 con cui inviava allo studioso lo scritto appena concluso, pregandolo di fargli avere al più presto un suo giu-

uno scritto custodito nella cartella 3.97 dell'archivio (e intitolato «Polemica Omodeo-Pettazzoni-Antoni-Geremicca-Cantoni»), si trova una puntuale replica alle obiezioni del maestro. «Il magismo non è un schema o un tipo, ma una formazione storica dotata di interno movimento», si legge in queste pagine. Scopo ultimo delle pratiche magiche, tendenti «a dissociare la personalità», a indebolire l'«unità della persona», non è, infatti, «la mera fusione affettiva, la simpatia nella sua immediatezza» (dunque la ricaduta del soggetto dalla storia alla natura), ma una forma elementare di «liberazione della persona, e di costituzione della sua unità»: una unità certo precaria, problematica, che testimonia, però, di «un vero e proprio movimento interno, storicamente giudicabile, paragonabile a quello del Cristianesimo primitivo: e cioè a quel graduale trasformarsi dell'attesa del Regno futuro, nell'esperienza del Regno attuale, che già comincia, per entro l'attesa del Regno futuro».<sup>54</sup>

Nel rilievo di A. Omodeo che del magismo in quanto tale non si dà, a rigore di logica, storia, può significare soltanto questo: che una storia del magismo è possibile solo in quanto ci venga fatto di scoprire in questa formazione storica un interesse proprio della nostra civiltà.<sup>55</sup> Ed è appunto questo quello che abbiamo cercato di fare, guadagnando il magismo alla storia della libertà, e assegnandogli un posto e una funzione in questa storia.<sup>56</sup>

Anticipando una polemica condotta nel *Mondo magico* contro gli studiosi che, al pari di Lévy-Bruhl, si arrestano al primo atto del 'dram-

dizio al riguardo, cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 135.

<sup>54</sup> Commento indirizzato esplicitamente a Omodeo, per il quale il Cristianesimo è stato «una nota essenziale e insostituibile del moto progressivo della storia», cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 70.

<sup>55</sup> Come del resto aveva affermato proprio Omodeo nella prolusione tenuta all'Università di Napoli nel 1923 (e citata da De Martino nel 'ricordo' del maestro scomparso): «Non si fa storia di ciò cui non si attribuisce un pregio, che non inerisca a noi come valore e come elemento della nostra vita, o, anche, eliminato ormai come errore, non abbia avuto un risultato positivo nella costruzione della nostra esperienza», E. DE MARTINO, *Adolfo Omodeo*, «Studi Mater. Stor. Relig.», XIX-XXI (1943-46), p. 256.

<sup>56</sup> Documento 3.97.040 dell'Archivio De Martino.

ma' della presenza (quello della crisi, che si manifesta, appunto, come *coinonia* con la natura, trionfo dell'immediatezza), De Martino sembra qui affermare che il magismo è, in realtà, movimento e sviluppo, passaggio dalla crisi al riscatto, creazione di qualcosa di nuovo. Ed è perciò che, a dispetto di quanto affermano i crociani, è possibile scriverne la storia.

Ben diverse da quella di Omodeo appaiono, invece, le reazioni di Croce e Pettazzoni. Mentre il primo, avendo letto con interesse il saggio, esorta De Martino a studiare il «magismo del cinquecento» (invitandolo poi, in una lettera del 3 marzo, a consultare i molti libri della sua biblioteca sulla magia e le scienze occulte),<sup>57</sup> il secondo si dichiara addirittura lieto di pubblicarlo in «Studi e materiali di storia delle religioni»: «Il soggetto è così importante che merita una elaborazione non inferiore a quella degli altri saggi raccolti in volume».<sup>58</sup> Dalla biografia curata da Cesare Bermanni, emerge che, simulando una dromofobia «accuratamente studiata su un manuale di Pierre Janet»,<sup>59</sup> De Martino riuscì a farsi riformare, evitando di essere spedito in Russia con il Battaglione M. Ed è per questo che, già nel marzo del 1941, poté tornare a lavorare al suo saggio sul magismo. In una lunga lettera inviata a Pettazzoni (col quale, secondo Gandini, tiene in quei mesi un «frequente scambio epistolare»),<sup>60</sup> si legge:

Per quanto riguarda il mio articolo sulla impostazione storica del problema del magismo, accetto senz'altro le vostre osservazioni: l'articolo in questione è largamente incompleto, e va ulteriormente elaborato. (...) Una storia del magismo, così come mi pare che vada intesa, e cioè come contributo alla storia della cultura, è compito immenso di cui sento tutta la difficoltà. Solo la guida e i consigli di altri studiosi possono, almeno in parte, facilitarmi il cammino. E pertanto già da tempo sto organizzando il mio lavoro, e scegliendo le autorità sotto il cui patrocinio intendo procedere. Per la parte che è in più stretta connessione con la nostra civiltà, mi sono rivolto a Omodeo e a Croce: e ho avuto dai due maestri spunti e suggestioni notevoli. Son anche in corrispondenza con Cassirer, e spero alla fine della guerra

<sup>57</sup> G. GALASSO, *Croce, Gramsci ed altri storici*, cit., p. 326, n. 54.

<sup>58</sup> M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni Quaranta (1941-1943). Materiali per una biografia*, «Strada maestra», LVI (2004), p. 113.

<sup>59</sup> C. BERMANI, *Le date di una vita*, cit., p. 11.

<sup>60</sup> M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni Quaranta*, cit., p. 138.

di poter utilizzare l'imponente materiale raccolto nella biblioteca Warburg. Per la conoscenza del pensiero tedesco moderno mi avvalgo dell'aiuto e dei consigli del Banfi e di quel gruppo di studiosi che fanno capo alla rivista «Studi filosofici». Per la documentazione etnologica mi avvalgo della generosa cortesia di R. Boccassino e del materiale raccolto nella Biblioteca del Museo etnologico Pigorini. Per la religione 'antica' penso di scrivere a Kerényi. E conto di scegliermi guide analoghe per i domini della psicanalisi e della parapsicologia (due settori di ricerche di capitale importanza, a mio avviso, per una storia del magismo).<sup>61</sup>

Come osserva Ginzburg, la rielaborazione del saggio si trasformò, in realtà, «in vera e propria riscrittura»,<sup>62</sup> e le due parti di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (questo il nome definitivo del contributo)<sup>63</sup> saranno consegnate solo nel gennaio del 1943 e appariranno nei numeri XVIII e XIX-XX della rivista di Pettazzoni (l'uno uscito nel 1944, l'altro nel 1947).<sup>64</sup> Con la sua complessa vicenda editoriale, in cui si intrecciano problemi personali e storici, esso fa da sfondo, quindi, all'intera stagione metapsichica di De Martino, riflettendo, come vedremo, una profonda evoluzione nella sua interpretazione del magismo primitivo.

### 3. *Il progetto della etnometapsichica.*

La prima fase della stagione metapsichica è dominata dal progetto della etnometapsichica. Muovendo dalla premessa che il mondo primitivo sia un mondo magico (ovvero un cosmo storico in cui la magia rappresenta la forma principale di pensiero e di azione), De Martino ritiene, infatti, che l'etnologia non possa fare a meno di affrontare seria-

<sup>61</sup> C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, cit., pp. 403, 404.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Precedentemente intitolato «Fenomenologia paranormale e magismo etnologico» (cf. E. DE MARTINO, R. BOCCASSINO, *Una vicinanza discreta*, cit., p. 66) e «Importanza del documento parapsicologico ai fini di una storia del magismo» (cf. M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nei primi anni Quaranta*, cit., p. 249).

<sup>64</sup> Cf. ID., *Raffaele Pettazzoni dall'estate 1946 all'inverno 1947-48. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», LVIII (2005), p. 232.

mente il problema dei poteri magici, accertando se le ideologie magistiche dei cosiddetti popoli di natura poggino o meno su un fondamento reale. A tal scopo, essa deve ricorrere alla metapsichica, scienza del paranormale, ed è perciò che, negli scritti di questo periodo, lo studioso invoca la fondazione di una nuova scienza: la etnometapsichica.

Il primo contributo in cui emergono tali problemi è la recensione, apparsa nel 1941 sulla rivista di Banfi, ai *Drei Vorträge der Philosophie und Parapsychologie* dell'olandese Johannes Jacobus Poortmann.<sup>65</sup> Riflettendo sul secondo saggio del libro, *Die Parapsychologie als neue Wissenschaft in ihrem Verhältnis zur Philosophie und Weltanschauung*, De Martino mette in luce i limiti della metapsichica «in quanto scienza induttiva»,<sup>66</sup> sottolineando come, se indagati con metodo naturalistico, i fenomeni paranormali continuino a costituire un mistero, apparendo radicalmente estranei e irriducibili ai nostri concetti. Solo attraverso una considerazione storica sarà possibile, quindi, «aprire la nostra coscienza al 'significato' dei fatti metapsichici», comprendendo «in che modo la persona moderna, che si apprende separata da invalicabili barriere dalla natura, si è enucleata dalla persona magica immersa invece più o meno in ciò che per noi, oggi, è natura».

Ma il Poortman non pare che abbia sensibilità per tale storicizzazione dei problemi: la persona moderna è assunta da lui come una entità ipostatica, e non come il prodotto di un travaglio storico. Eppure contro questa concezione ipostatica della persona e del rapporto soggetto-oggetto hanno mosso per vie diverse, obiezioni decisive sia il Lévy-Bruhl nella sua opera *L'Âme Primitive*, sia il Cassirer nella sua filosofia delle forme simboliche e nei suoi lavori storici (si legga soprattutto l'ultimo capitolo di *Individuo e Cosmo!*).<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Tale recensione costituisce il primo frutto della collaborazione di De Martino a «Studi filos.». Nel 1941, egli aveva scritto a Cantoni una «simpaticissima lettera», purtroppo ancora inedita, (cf. *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, cit., p. 175) per ringraziarlo della sua recensione a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, esprimendo inoltre la volontà di collaborare alla rivista di Banfi. Dopo la recensione a Poortmann, De Martino vi pubblicherà, come vedremo, una recensione a *Medicina romantica* di Leibrand e una a *I primitivi* di Cantoni.

<sup>66</sup> E. DE MARTINO, rec. a J.J. POORTMAN, *Drei vorträge über Philosophie und Parapsychologie*, «Studi filos.», II (1941), p. 217.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 217, 218.

Si tratta di un passaggio rilevante, in cui De Martino afferma l'esigenza che la metapsichica, di impostazione positivista, collabori con la nuova etnologia storicistica alla ricostruzione della storia del magismo. L'anno successivo, in un lungo saggio apparso in *Problemi di metapsichica*, il progetto della etnometapsichica viene definito in tutti i suoi dettagli. La collaborazione tra le due discipline è apparsa a lungo impossibile, dichiara lo studioso in *Lineamenti di etnometapsichica*. Da un lato «il gretto ambiente positivistico in cui nacque la scienza etnologica», dall'altro l'«ideologia 'spiritistica' che, in un primo momento, rivestì la fenomenologia metapsichica»,<sup>68</sup> hanno ostacolato, infatti, per decenni il costituirsi di una scienza della «fenomenologia paranormale presso i popoli di natura attualmente viventi»:<sup>69</sup> la etnometapsichica, per l'appunto.

Quando nel 1871 vide la luce l'opera di Edoardo Burnett Tylor *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, il delirio 'spiritistico' imperversava in Europa, e la metapsichica come scienza muoveva timidamente i primi passi: appena nello stesso anno vedevano la luce il *Report on spiritualism of the Committee of the London Dialectical Society* e le *Experimental investigations on the psychic force* del Crookes.<sup>70</sup>

Non c'è quindi da meravigliarsi, commenta De Martino, se il positivista Tylor (a suo avviso il fondatore della moderna etnologia) si sia interessato «più della ideologia 'spiritistica' come fenomeno di cultura che non della eventuale realtà della fenomenologia metapsichica»,<sup>71</sup> inaugurando quella tendenza fondamentale degli studi etnologici che consiste nell'interpretare il mondo primitivo sulla base di fatti accertati a metà, o considerando i poteri magici dal solo aspetto ideologico o presupponendo ingiustificatamente «che la magia sia in toto suggestione e illusione se non frode e soperchieria».<sup>72</sup> Tale tendenza si ritrova,

<sup>68</sup> E. DE MARTINO, *Lineamenti di etnometapsichica*, in *Problemi di metapsichica*, a c. della SOCIETÀ ITALIANA DI METAPSICHICA, Roma 1942, p. 114.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 122.

secondo De Martino, sia tra gli etnologi ‘da tavolino’ (a eccezione di Andrew Lang)<sup>73</sup> sia tra i ricercatori sul campo.

Nelle pagine del *Ramo d'oro* in cui riflette sulla credenza primitiva nell'«influenza simpatica»,<sup>74</sup> Frazer afferma che «se per la scienza la possibilità che un atto compiuto o trascurato possa influenzare un essere a distanza è soggetta a dubbio, per l'uomo primitivo, invece, questa facoltà è assolutamente certa: per lui la fede nella telepatia è uno dei suoi principi fondamentali (...) e, per di più, agisce secondo la sua credenza con una coerenza logica che l'uomo culto, suo fratello, professante la stessa fede, non ha ancora mostrato, per quel che ne sappiamo, nella propria condotta».<sup>75</sup> «In questo passo – osserva De Martino – si fa di tutto per non assumere posizione circa la eventuale realtà» di tale credenza, valutata esclusivamente come ideologia. «Atteggiamento questo certamente legittimo», a patto però «che non si tenti nessuna teoria circa la genesi o il valore della magia», su cui Frazer si pronuncia, invece, in modo categorico, definendola quale «false science» e «abortive art».<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Precursore del progetto della etnometapsichica, lo studioso inglese Andrew Lang aveva rivendicato «contro il materialismo e l'intellettualismo della sua età (...) la realtà di fenomeni che mal si accordavano con i dogmi della 'scienza ufficiale', ma ancor oggi», commenta De Martino, «questo aspetto del suo pensiero attende, nell'ambito dell'etnologia, riconoscimento e giustizia», *ibid.*, pp. 117, 118. In polemica col Tylor – che interpretava l'origine della religione «come risultato di primitivi e fallaci ragionamenti su un certo numero di fenomeni biologici e psicologici» – Lang affermava che «se i fenomeni supernormali (chiaroveggenza, telepatia, fantasmi di morti e di moribondi, ecc.) sono effettiva materia di esperienza, le illazioni che da tale esperienza trae la filosofia primitiva possono essere in una certa misura erranee. Ma le illazioni tratte dai materialisti che respingono i fenomeni supernormali saranno alla loro volta – ci sia consentito il dirlo – forse incomplete», *ibid.*, p. 118. Da qui la proposta di confrontare le «credenze primitive con le corrispondenti esperienze documentate fra uomini culti attualmente viventi» (*ibid.*, p. 118), avviando «una feconda collaborazione fra l'etnologia religiosa e la metapsichica» (ovvero, per usare il suo lessico, tra folklore e psicologia paranormale, *ibid.*, p. 119). Nell'introduzione alla seconda edizione di *The Making of Religion* (che De Martino cita nel documento 3.37.002), si legge infatti: «We need persons trained in the psychological laboratories of Europe and America, as members of anthropological expeditions».

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>76</sup> *Ibid.*

«Un altro esempio di teoria costruita su fatti accertati a metà (...) è dato dal ‘prelogismo’ di Lévy-Bruhl». <sup>77</sup> In un passo dell’opera *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, il sociologo francese descrive alcuni casi di percezione extrasensoriale osservati presso le «culture inferiori», senza prendere posizione riguardo alla loro eventuale realtà. Tale atteggiamento, ribadisce De Martino, «è certamente legittimo». Illegittimo è, però, costruire una teoria – il prelogismo, per l’appunto – «nella quale implicitamente si considerano come subiettive tutte le ‘partecipazioni’ primitive, e si parla di una subiettività emozionale che impedirebbe di percepire le cose come realmente sono. È proprio sicuro il Lévy-Bruhl che non esistano ‘partecipazioni’ reali e che la ‘categoria affettiva del soprannaturale’ non realizzi talora un’esperienza altrettanto reale quanto la nostra ordinaria esperienza intellettualizzata?». <sup>78</sup>

«La verità – conclude De Martino – è che con fatti accertati a metà non è lecito costruire teorie». <sup>79</sup> Qualora si dimostrasse la realtà delle varie forme di percezione extrasensoriale, non sarebbe più possibile, infatti, «parlare di impermeabilità all’esperienza da parte dei popoli di natura, poiché questi sono permeabili all’esperienza quanto lo siamo noi, che apparteniamo alla cultura europea moderna: solo che la organizzazione della loro esperienza lascia emergere una realtà per la quale la organizzazione della nostra esperienza è ordinariamente chiusa». <sup>80</sup>

L’atteggiamento scettico dell’etnologia teorica si manifesta, come già accennato, anche tra i *Feldforscher* che, pur assistendo in prima persona al verificarsi di fenomeni paranormali, si limitano a osservazioni occasionali e distratte, interpretando tali fenomeni quali «inganni di

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 121, 122.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 121. Secondo Lévy-Bruhl, la mentalità primitiva si configura come pre-logica, basandosi non sul principio di identità e non contraddizione, ma sulla cosiddetta legge di partecipazione, in virtù della quale «il primitivo sarebbe immediatamente indotto a far partecipare sostanze e attributi che in realtà sono indipendenti o almeno distinti», risultando così impermeabile all’esperienza per quello che essa è realmente. Ed è proprio su questo ‘realmente’ (sull’idea, cioè, che esista un’esperienza universalmente valida del mondo) che si appunta la critica di De Martino!

maghi astuti» o «prodotto di allucinazioni individuali o collettive».<sup>81</sup> Si pensi, ad esempio, a Martin Gusinde, studioso degli indigeni della Terra del Fuoco. Lungi dall'intraprendere un'indagine sistematica sui fenomeni metagnomici osservati presso i fuegini, egli «si contenta di constatare che 'di quando in quando' (?) i loro sogni si avverano, che se essi sognano di un parente ammalato mandano all'indomani un messaggero per informarsi della sua salute, che il mago Tenenesk parlava talora di avvenimenti visti a distanza, e che talora profetava in istato semiosciente e sotto la direzione della sua 'guida', su accadimenti riguardanti la sua propria collettività». Tali osservazioni, commenta De Martino, sono naturalmente del tutto inutilizzabili per la metapsichica, «data la forma generica, frammentaria, asistemica e indiretta del documento».<sup>82</sup>

Caso analogo è quello del Trilles, studioso dei Pigmei dell'Africa equatoriale, che pur citando «molti casi interessanti concernenti fenomeni paranormali sia mentali che fisici», è «ben lungi dal soddisfare le esigenze di una ricerca etnologico-metapsichica sistematica. Dopo aver riferito un caso di metagnomia a notevole distanza il Trilles esclama: 'Et combien nous pourrions citer d'autres cas!'. Dove risulta evidente che l'autore non ha stimato utile riferire tutti i casi occorsi, quasi che la cosa non fosse di grande interesse!». Adesso, dichiara però De Martino, la situazione è cambiata. Se la metapsichica, superato lo spiritismo delle origini, è diventata una «scienza fondata su osservazione e esperimento»,<sup>83</sup> l'etnologia è in procinto (e proprio con lui!) di trasformarsi in una disciplina autenticamente storica, capace di ricongiungere primitivi e moderni mediante la storicizzazione del concetto di persona. Ed è significativo che, alla base di questa svolta, egli ponga la «rivoluzione copernicana» di Kant: la scoperta, cioè, che l'oggetto esiste solo in funzione del soggetto e che, dunque, la relazione soggetto-oggetto muta nel corso del tempo, determinando il cambiamento dei poteri dell'uomo sulla natura.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 138.

Senza dubbio Kant non fu pienamente consapevole della sua scoperta: fra l'altro egli non si pronunziò chiaramente sul problema dei 'poteri', come si desume dall'atteggiamento da lui assunto nei riguardi di Swedenborg, atteggiamento alquanto ambiguo. Tuttavia sta di fatto che la 'rivoluzione copernicana', inaugurata dal filosofo di Königsberg nell'ambito della filosofia, contiene in sé germi di sviluppo nel senso da noi indicato.<sup>84</sup>

Lo dimostrano, secondo il nostro etnologo, «i diretti continuatori della filosofia critica»: i romantici e soprattutto Hegel, che, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ammette esplicitamente l'esistenza di determinati poteri magici.<sup>85</sup> «Sono ormai maturi i tempi per una feconda collaborazione tra la metapsichica e la etnologia – conclude, quindi, De Martino – ed è ormai venuto il momento di ripigliare e approfondire il tentativo già iniziato dal Lang» e già più volte auspicato da parte metapsichica.<sup>86</sup> In che modo? Dando vita – «prima che sia troppo tardi per la progressiva dissoluzione e europeizzazione delle culture inferiori» – a spedizioni etnologiche in cui siano inclusi esperti di metapsichica col compito di studiare la «fenomenologia paranormale nel suo ambiente più naturale di estrinsecazione».<sup>87</sup>

È importante, però, sottolineare che, nell'ottica di De Martino, la collaborazione tra etnologia e metapsichica non deve tradursi in confusione tra i due ambiti, e che all'etnologo metapsichista spetta di tener ferma la distinzione tra la fenomenologia paranormale osservata nel contesto dei popoli primitivi e quella accertata nei moderni laboratori europei. Mentre la prima risulta, infatti, «organicamente inserita nel plesso ideologico culturale, e piegata per di più a fini sociali specifici»,

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 137, 138.

<sup>85</sup> Tra i popoli primitivi e le «menti deboli» (ovvero tra civiltà e individui «meno progrediti nella libertà spirituale e che perciò vivono in maggiore unità con la natura»), esistono infatti, secondo Hegel, «alcuni rapporti reali, e previsioni, che si fondano su di essi e sembrano meravigliose, di stati e di avvenimenti che vi si collegano. Ma, con la libertà dello spirito che comprende se stessa in modo più profondo, spariscono anche codeste poche e meschine disposizioni, che si fondano sul convivere dell'uomo con la natura. L'animale, invece, come la pianta, vi rimane sottoposto», *ibid.*, p. 138.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 130.

la seconda «appare in visibile contrasto con la mentalità dominante e civilmente inutilizzata ai fini della vita sociale». Nell'età contemporanea, prosegue De Martino, i fatti metapsichici «ci appaiono impossibili, e anche quando siamo costretti ad arrenderci all'evidenza, non possiamo non continuare ad avvertire che la loro possibilità ci è estranea, nel senso che di essi non potremmo vivere civilmente, così come nella sua rudimentale organizzazione civile, ne vive il Pigmeo». <sup>88</sup>

Ma qual è, allora, il significato del paranormale nella nostra epoca? Esistono, al riguardo, due opposte posizioni storiografiche. L'una, tipica della cultura irrazionalistica, vede in esso qualcosa di assolutamente positivo: «una riconquista del paradiso perduto della 'magia' primitiva» o addirittura «il primo annuncio di un 'quid maius', di una sorta di mutazione della specie». <sup>89</sup> L'altra (cui De Martino, ancora una volta, afferma di aderire) lo considera, invece, «come il relitto per entro la nostra civiltà di forme di vita psichica che avrebbero avuto il loro apogeo in remote età e in culture diverse dalla nostra». <sup>90</sup> Ad avvalorare questa seconda interpretazione contribuirebbero, secondo il nostro etnologo, almeno due dati: la radicale inattualità del paranormale nell'età contemporanea (in cui esso appare, come già detto, ricacciato «ai margini della vita psichica individuale e collettiva») e la «continua polemica antimagica attraverso la quale la nostra cultura si è venuta plasmando nella sua forma attuale».

Il Cristianesimo, la Rinascenza, l'Illuminismo, il Romanticismo, il Positivismo, ecc., possono essere considerati come drammatici «punti di selezione e di crisi» mercé i quali la nostra civiltà ha assunto quell'orientamento antiparanormale che le è caratteristico. Se poi si ricorderà come a questo processo selettivo si associ, nel suo periodo più critico (e cioè nel 1400, nel

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 127, 128.

<sup>89</sup> Tale interpretazione, aggiunge De Martino, «si colora nel fatto molto frequentemente di *Sehnsucht* romantica, come è chiaramente ravvisabile, p.e., nelle opere di Edgar Dacqué, che hanno avuto in Germania un successo sorprendente. Ma, sia detto qui *per incidens*, la povertà del materiale documentario (soprattutto per quel che concerne la metapsichica e la etnometapsichica), la problematicità delle interpretazioni, la intrusione di motivi sentimentali ed extrascientifici, tolgono alle opere del Dacqué una solida base obiettiva», *ibid.*, p. 136.

<sup>90</sup> *Ibid.*

1500 e nel 1600) quella tremenda crociata contro le «streghe» che mieté centinaia di migliaia di vittime,<sup>91</sup> allora l'idea di un regresso delle attitudini paranormali dell'umanità e di un progresso di altre attitudini, acquista particolare evidenza.<sup>92</sup>

Il progetto demartiniano della etnometapsichica si rivela, dunque, fondamentale non solo per il progresso storicistico degli studi etnologici, ma anche per il corretto orientamento degli studi sul paranormale che, ormai radicalmente inattuale, non deve essere indagato nelle sue inquietanti manifestazioni contemporanee, ma nel contesto a esso più proprio delle civiltà primitive, presso le quali, come vedremo, assolve un'importante funzione culturale. Nello stesso volume che ospita i *Lineamenti di etnometapsichica*, esce la prima recensione di De Martino al libro di Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*. Scritto da uno studioso di metapsichica, profondamente inesperto di etnologia, questo libro contiene, secondo De Martino, numerose lacune e imprecisioni,<sup>93</sup> ma rappresenta, ciononostante, una fonte preziosa per gli «etnologi specialisti»<sup>94</sup> che, immersi in un vero «sonno dogmatico»,<sup>95</sup> hanno finora del tutto ignorato la fenomenologia etnometapsichica. In modo simile De Martino si esprime nella seconda recensione all'opera

<sup>91</sup> Crociata di cui si è, però, secondo De Martino, smarrita la memoria a causa dell'orientamento anti-paranormale caratteristico della nostra civiltà, nella cui autocoscienza «entra certamente la Riforma o la Rivoluzione francese, ma non altrettanto quel periodo rivoluzionario per eccellenza compreso fra i secoli decimoquinto e decimottavo nel quale più di un milione di 'streghe' e di 'maghi' persero la vita nel tentativo di ripristinare o di mantenere viva la magia. Questa offensiva dell'antico par quasi che non ci riguardi, e comunque interessa un ristretto cerchio di specialisti», cf. il documento 3.97.028, intitolato *Pensieri sul magismo*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 136, 137.

<sup>93</sup> Oltre a definire 'primitivi' gli yogin indiani (i quali, come l'allievo di Macchioro ben sa, «appartengono a un complesso culturale molto elevato»), Bozzano non prende, infatti, in esame né «la copiosa letteratura sciamanistica, molto importante per la fenomenologia paranormale», né «la monumentale opera del Gusinde sui fuegini», E. DE MARTINO, rec. a E. BOZZANO, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, in *Problemi di metapsichica*, cit., p. 242.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 242.

di Bozzano, pubblicata nello stesso anno in «Studi e materiali di storia delle religioni». L'importanza di questo libro (che «non è, né vuole avere la pretesa di essere, opera di un etnologo specialista») risiede, a suo avviso, nell'aver sottolineato i «rapporti tra la fenomenologia paranormale presso i popoli europei o europeizzati e la corrispondente fenomenologia presso i popoli di natura attualmente viventi».<sup>96</sup>

Invero, dopo le ricerche del Rhine e dei suoi discepoli della Duke University sulla cosiddetta percezione extra-sensoriale (chiaroveggenza, telepatia, precognizione), e dopo quelle dello Schrenck-Notzing, del Price e dell'Osty sui cosiddetti fenomeni parafisici del medium Rudi Schneider, non è più possibile per l'etnologo in generale, e per lo studioso del magismo in particolare, eludere il problema della effettiva realtà e della effettiva estensione dei «poteri magici». Sarebbe anzi consigliabile che, accogliendo finalmente una richiesta del Lang rimasta senza effetto, ci si decidesse a includere nelle spedizioni etnologiche qualche specialista in metapsichica: senza di che i fatti magici saranno accertati soltanto a metà, e cioè solo per quel che concerne la ideologia magistica, e non già per quel che si riferisce ai nessi tra quest'ideologia e la realtà. Grave lacuna, poiché, come è ovvio, con fatti accertati a metà non è lecito costruire nessuna teoria, né è possibile tentare nessuna interpretazione.<sup>97</sup>

Nel settembre del 1942, De Martino pubblica su «Paideuma», la rivista di Leo Frobenius, *Religionsethnologie und Historizismus*: scritto che riprende i temi fondamentali di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, integrandoli con i risultati dei primi studi sul magismo. Punto di partenza è l'opposizione tra considerazione storicistica e naturalistica del mondo primitivo. Se nella prima «l'oggetto viene riscoperto quale momento di sviluppo dei valori spirituali (religione, ethos, Stato, diritto, economia, linguaggio, mito, arte, filosofia) e diventa così, semplicemente, *autocoscienza ampliata di tali valori*», nella seconda, «al contrario, in rapporto al concetto l'oggetto resta sempre al di là, in quanto il concetto, nel suo procedere, come si è detto, per determinazioni di

<sup>96</sup> E. DE MARTINO, rec. a E. BOZZANO, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, «Studi Mater. Stor. Relig.», XVII (1941), p. 82.

<sup>97</sup> *Ibid.*

tempo, spazio, causa, ecc., non riesce giammai a raggiungere l'oggetto medesimo». <sup>98</sup> Esempio di ciò è il prelogismo di Lévy-Bruhl che, «in luogo di un graduale aprirsi della nostra moderna coscienza religiosa dinanzi al mondo primitivo (...) ci presenta una frattura violenta» tra la nostra mentalità e quella primitiva, frattura che si può tentare di colmare solo «mercé l'anarchia di una misteriosa esperienza vissuta e di una immedesimazione immediata, rispetto alle quali lo storico, che sempre ricerca una contemporaneità dei fatti ad un tempo *mediata* e *garantita*, non può che restare diffidente». <sup>99</sup>

«Una storia della magia – dichiara invece De Martino – è possibile solamente nella misura in cui ci riesca di restituire il drammatico processo attraverso il quale, da maghi che eravamo, siamo diventati uomini moderni»; <sup>100</sup> attraverso il quale, cioè, dal concetto primitivo di persona si è formata la moderna nozione di io. Ed è qui che si inserisce il tema della parapsicologia. Nel capitolo dedicato ai «limiti delle odierne ricerche di etnologia religiosa», vi è un paragrafo, intitolato *Il Mana*, in cui si riflette sull'opera dell'antropologo inglese R.H. Codrington, colpevole di avere utilizzato, a proposito dei melanesiani, «concetti, come naturale e soprannaturale, visibile e invisibile, personale e impersonale, anima e spirito, che sono tutti *il risultato* di un lungo cammino». <sup>101</sup> Problematico, secondo il nostro autore, è in particolar modo l'uso del «concetto di *persona*», di quel concetto, cioè, che indica «la rappresentazione che l'io ha di se stesso». «Rispetto al nostro moderno io razionale – osserva De Martino – l'io magico ha infatti tutt'altra estensione» poiché, a dispetto delle apparenze, «la forma della coscienza, sia questa magica o razionale, non presuppone (...) alcun io ontologicamente determinato, ma al contrario ne fissa di volta in volta i confini *in quanto produce una polarità di individuo e cosmo storicamente determinata*». E questa polarità, aggiunge il nostro etnologo, determina anche il «cosiddetto 'potere dell'uomo sulla natura', il quale, esattamente come il rapporto soggetto-oggetto, non è determinato una volta per tutte *ma ha una sua storia*. Testimonianze a favore di questa tesi sono le percezioni extrasensoriali, i fenomeni telecinetici, le

<sup>98</sup> E. DE MARTINO, *Etnologia religiosa e storicismo*, in ID., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 265.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 268.

materializzazioni, ecc. che la parapsicologia ci ha fatto conoscere».<sup>102</sup>

Nello stesso periodo, De Martino pubblica in «Studi filosofici» una lunga recensione a *I primitivi* di Remo Cantoni: opera apparsa pochi mesi dopo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e nata dalla medesima esigenza di reagire all'irrazionalismo contemporaneo (al culto dello *Ur* caratteristico della spiritualità novecentesca) mediante un'autentica riscoperta del mondo primitivo. Sono due, secondo De Martino, i limiti fondamentali di questo libro. Problematico, in primo luogo, è il risultato teorico cui Cantoni perviene: l'idea, cioè, che la mentalità primitiva rappresenti «una forma o struttura spirituale perenne che sebbene sia difficile individuare o *isolare* nella sua essenza, noi sentiamo sempre viva nella nostra vita e nella nostra cultura», accanto a «quella logica, obiettiva e razionale che noi abbiamo ereditato dalla cultura greca» e «che ha preso il sopravvento nella nostra cultura occidentale».<sup>103</sup> «Non staremo qui a esporre – commenta De Martino al termine della recensione – tutte le aporie che solleva questa nuova categoria dello spirito: ci limiteremo a una osservazione di buon senso».

Se la sacertà o il numinoso fossero una struttura categoriale al pari dell'arte, del concetto logico, ecc., se la pretesa «categoria affettiva del soprannaturale» accennasse a un modo eterno di plasmazione – a una funzione – della sintesi spirituale, allora dovrebbe essere possibile per l'uomo moderno abbandonarsi in perfetta buona fede interiore, in piena armonia con se stesso e col proprio ambiente storico, alla vita delle partecipazioni mistiche, alla fluidità numinosa delle forme del mondo, alle pratiche imitative e simpatiche. (...) Ma le cose non stanno per nulla in questi termini (...) il pensiero partecipazionista, la pura magia, non riescono a inserirsi organicamente nella nostra cultura, non possono rappresentare né un valore né un ideale per noi uomini moderni. Ciò dovrebbe, a nostro avviso, essere considerato come segno del carattere non categoriale, ma storico, dei concetti di magico, numinoso, pensiero partecipazionista, mentalità primitiva e simili.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 268, 269.

<sup>103</sup> E. DE MARTINO, rec. a R. CANTONI, *I primitivi*, «Studi filos.», III, 4 (1942), p. 351.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 355.

In secondo luogo (ed è questo il punto per noi più rilevante), De Martino critica l'assoluta indifferenza di Cantoni rispetto al problema dei poteri magici. Grazie agli studi di Rhine sulla percezione extrasensoriale e agli esperimenti di Schrenck-Notzing, Price e Osty col medium Rudi Schneider, deve ormai considerarsi, infatti, dimostrata la realtà di numerosi fenomeni paranormali, sia di natura metagnomica (chiaroveggenza, telepatia, precognizione), sia di tipo parafisico (telecinesi, levitazione, materializzazione). E questi straordinari risultati non possono più essere trascurati da chi, come Cantoni, pretende di occuparsi del mondo primitivo o magico, ma devono essere utilizzati per chiarire i numerosi «fatti metapsichico-etnologici attestati dai *Feldforscher*», promuovendo «una considerazione storicistica dei 'poteri' del soggetto sull'oggetto», fondata sull'«idea che il rapporto soggetto-oggetto non è univocamente determinato, e che la forma che assume tale rapporto per noi occidentali e moderni non è né l'unica possibile né l'unica reale».<sup>105</sup>

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 353. La replica di Cantoni non si fa attendere: con il titolo *Risposta al prof. Ernesto De Martino*, essa appare nello stesso numero di «Studi filos.». Lo studioso liquida piuttosto sbrigativamente la questione dei poteri magici, definendosi «un profano in questa inquietante materia» (*ibid.*, p. 356) e asserendo che, se «può essere dogmatico il presupporre a priori la subiettività dei poteri magici, il presupporre l'obiettività sarebbe un dogmatismo ben più grave, perché palesemente in urto con quella che è la quasi totalità dei fenomeni osservati da centinaia di osservatori diretti». Oltretutto, aggiunge con una nota di sottile ironia, «se davvero il mondo magico fosse questo mondo di chiaroveggenza e di poteri paranormali, non capirei più il confronto che De Martino istituisce col mondo della *paranoia* che è indubbiamente patologico e continuamente visionario e non *veggen*te, e neppure capirei la riserva morale e mentale che il De Martino esprime riguardo alla magia e al pensiero partecipazionista. Per quale motivo essi 'non possono rappresentare né un valore né un ideale per noi?' Confesso candidamente che se mi fosse concesso di possedere queste forze paranormali, di cui ci accerta sperimentalmente la metapsichica, vorrei farmi mago e *homo divinus* insieme col primitivo», *ibid.*, p. 357. Alla prima obiezione di De Martino – relativa al carattere storico, e non categoriale, del mondo primitivo – è dedicata, invece, la maggior parte del contributo di Cantoni. Il problema è garantire l'unità della storia umana in opposizione al dualismo di Lévy-Bruhl: se, come fa De Martino, si «irrigidisce il problema della mentalità primitiva chiudendolo, anzi relegandolo, nell'isoletta sperduta dei fenomeni paranormali e paranoici» (*ibid.*, p. 359), risulta inspiegabile sia il passaggio dall'una all'altra mentalità, sia l'interesse contemporaneo per il mondo arcaico. Lo storicismo crociano insegna, infatti, che «il pro-

Nel 1943, De Martino pubblica due contributi di argomento parapsicologico: un articolo intitolato *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico* e una recensione a *L'io e l'inconscio* di Jung. Scopo del primo è ribadire l'esigenza di una collaborazione tra metapsichica ed etnologia, riflettendo sulle affinità tra sedute medianiche e sciamaniche:

È ben nota agli studiosi di metapsichica la richiesta, da parte dei medi, di condurre le «esperienze» solo in date condizioni.

Tale richiesta induce solitamente a dubitare della serietà scientifica degli esperimenti.

Perché mai – ci si chiede – i medi preferiscono l'oscurità, o quanto meno la luce discreta? Perché mai amano operare nella segretezza incontrollata e incontrollabile (o malamente controllabile) del gabinetto? Perché esigono talora, e proprio nei momenti critici, la musica, il canto o la libera conversazione fra gli astanti?<sup>106</sup>

cesso di vivificazione spirituale (...) è possibile solo in quanto la nostra anima di contemporanei vibra all'unisono coll'anima della cultura passata», *ibid.*, p. 326. Il che vuol dire che, per «riattingere quell'ideale *Kulturschicht* della nostra coscienza che è il magismo, bisogna che questo magismo, attenuato o represso o latente, in qualche modo pur viva nella nostra coscienza e ne faccia parte» (*ibid.*, p. 358). Ciò che si ammette per la cultura greca, rinascimentale o illuminista – che sia per noi possibile, grazie alla «comune umanità», ripercorrere spiritualmente quei mondi storici, ritrovando in essi «elementi ben vivi e presenti della nostra coscienza» (*ibid.*, p. 358) – deve essere, quindi, ammesso anche per il magismo, «a meno di negare carattere di storicità al mondo primitivo e non riconoscerlo come un *Kulturschicht*, ma solo come una fase preistorica o preculturale come è adombrato nell'arbitraria antitesi tra *Naturvölker* e *Kulturvölker*, che è un manifesto errore, perché i popoli sono tutti *Kulturvölker* nel senso che tutti non si trovano più allo stato di natura, che noi non abbiamo mai avuto il dono di conoscere ma solo la fantasia di immaginare», *ibid.*, pp. 358, 359.

<sup>106</sup> E. DE MARTINO, *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico*, «R. Antropol.», XXXIV (1942-43), p. 479. «Pare di essere entrati nel regno dell'incerto, del poco rispetto per sé e per gli altri», osserva De Martino nel documento 3.97.024, riflettendo sul «senso di disagio che si avverte durante le sedute di metapsichica», così come descritte da Thomas Mann in alcune

Contrariamente all'opinione comune, secondo cui le condizioni richieste servono a mascherare i trucchi dei medi, gli studiosi di metapsichica e di etnologia sono ben consapevoli che esse nascono da una «profonda motivazione psicologica». <sup>107</sup> Rispettate anche nel corso delle sedute sciamaniche (come attestano i documenti di Gusinde, Rasmussen e Shirokogoroff), <sup>108</sup> tali condizioni perseguono, infatti, la «disindividua-lizzazione dei partecipanti e la loro fusione in una psiche collettiva», <sup>109</sup> in uno stato di «sintonia psichica» <sup>110</sup> caratteristico dei popoli primitivi ma «molto difficile a realizzare per il moderno uomo culto». <sup>111</sup>

celebri pagine della *Montagna incantata*.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>108</sup> «Nella sua opera monumentale sui fuegini, Martino Gusinde si diffonde in più punti a descrivere minuziosamente la prassi dello stregone per favorire la trans e la insorgenza della personalità seconda». Al centro di tale prassi è il canto: una lunga e monotona cantilena, caratterizzata da serie di suoni o frasi staccate, prive di senso, che produce negli ascoltatori un penoso senso di fastidio e, nello sciamano, «uno stato autosuggestivo, una sorta di autoipnosi», grazie alla quale sopravviene la personalità seconda, protagonista delle attività sciamaniche, *ibid.*, p. 480. «Di notevole interesse è anche ciò che riferisce lo Shirokogoroff circa l'estasi degli sciamani tungusi», *ibid.*, p. 482. Per portarsi nello stato estatico, essi suonano il tamburo secondo un ritmo definito, utile a produrre uno stato di autosuggestione grazie al quale lo sciamano si sdoppia e si palesa quindi lo 'spirito'. Decisivo, per aiutare lo sciamano a mantenere lo stato estatico, è inoltre il contributo del pubblico, che a sua volta viene influenzato dallo sciamano, «così che si forma una ininterrotta corrente di influenze irradiantesi dallo sciamano, accolta e intensificata da un gran numero di individui, e rinviata allo sciamano per aumentare ulteriormente la sua eccitazione (...). Onde lo sciamano e il suo pubblico diventano un complesso unico», *ibid.*, p. 483. Nocivi per l'estasi sono, invece, gli spettatori che si mostrano estranei, ostili o scettici nei riguardi dell'azione sciamanica. Di grande importanza è, inoltre, l'oscurità: come riferisce Rasmussen, «le tenebre costituiscono una condizione favorevole dello sciamanizzare: 'gli spiriti vengono più facilmente al buio'», *ibid.* A conferma di ciò, la «costruzione artificiale di luoghi oscuri *ad hoc* per le pratiche sciamanistiche» o anche l'«utilizzo di recessi oscuri esistenti. L'analogia col tanto discusso e sospettato gabinetto dei medi europei è evidente», *ibid.*, p. 484.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 486.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 487.

Come osserva il professor G.R. Heyer (partecipante a una seduta tenutasi nel 1928 presso il laboratorio di Schrenck-Notzing col medium Rudi Schneider), «negli strati subconsci di questa anima collettiva» si troverebbero, infatti, «forze informi, senza direzioni definite, psico-corporee o psichicamente ancora indifferenziate»<sup>112</sup> che il medium utilizza per la realizzazione dei fenomeni metapsichici; i quali avvengono, dunque, assai più facilmente «nei circoli familiari o spiritistici, ingenuamente entusiasti e chiusi completamente nell'abbandono della loro credenza», che «nelle sedute sperimentali a scopo scientifico».<sup>113</sup> È evidente, prosegue infatti Heyer, che lo scienziato «gradisce molto difficilmente questo immergersi parziale negli strati sentimentalmente più accentuati dell'anima collettiva, il che (...) deve avere un effetto inibente e perturbante in sommo grado».<sup>114</sup> Ragion per cui, nella seduta del 7 febbraio del 1928, lo spirito che parlava attraverso Rudi Schneider – Olga – fu costretto a richiedere l'allontanamento di due dei presenti che, osservando criticamente e in modo poco amichevole (senza, cioè, abbandonarsi ai fenomeni), producevano effetti disturbanti. Tali considerazioni, conclude De Martino, sono preziose non solo per la metapsichica, ma anche per l'etnologia. Se è vero, infatti, che, durante le sedute medianiche, il rispetto delle condizioni di esperimento determina la riuscita di reali fenomeni paranormali, ne consegue che l'etnologia «non potrà più ignorare il reperto metapsichico e dovrà considerare le corrispondenti sedute magico-sciamanistiche non soltanto dal punto di vista della ideologia animistica e della 'mentalità', ma anche da quello della eventuale paranormalità dei fenomeni».<sup>115</sup>

La recensione a *L'io e l'inconscio* affronta in modo marginale, ma non privo di interesse, i temi fin qui trattati. Il libro dello Jung, scrive De Martino, «è una tipica espressione del travaglio spirituale, dei bisogni e delle aspirazioni della nostra epoca». Nell'età contemporanea, non ci si accontenta più, infatti, di indagare il mondo della natura o quello dello spirito, ma si avverte «la necessità di riprendere possesso della nostra anima, e di esplorarne le sue profondità sconosciute». La psicoa-

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 487, 488.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 490, n. 12.

nalisi, che avrebbe in Jung uno degli esponenti più cauti ed equilibrati, costituisce, quindi, insieme alla psicologia paranormale e all'etnologia, «la traduzione scientifica di questo rinnovato bisogno di conoscenza», «l'espressione consapevole di questa crisi dell'anima europea», che si ripiega su se stessa, «per ritrovarsi e possedersi in un'ampiezza mai attinta nel passato». <sup>116</sup> È interessante che, come già nel frammento su Macchioro, anche in questo scritto De Martino equipari fenomeni psicotici e paranormali (oggetto, rispettivamente, della psicoanalisi e della parapsicologia), giudicando entrambi quale relitto di uno stadio remoto della civiltà umana che, nell'età contemporanea, sembra riacquistare attualità e vigore.

All'inizio del 1944, nel numero XVIII di «Studi e materiali di storia delle religioni», De Martino pubblica, oltre alla prima parte di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, ben quattro recensioni di argomento metapsichico. Mentre in tre di queste si continua a insistere sul progetto della etnometapsichica, la quarta introduce alcune importanti novità nella sua riflessione sui poteri magici. Recensendo nuovamente *I primitivi* di Cantoni, lo studioso ribadisce che si tratta di un'opera importante, espressione della nuova attualità dell'etnologia religiosa, alla quale si possono, però, muovere due obiezioni fondamentali. In primo luogo, il magismo «non è una categoria dello spirito al pari dell'arte o dell'ethos o del concetto logico, ma una formazione storica definita». <sup>117</sup> In secondo luogo, appare infondata la premessa stessa da cui Cantoni muove, che la mentalità primitiva sia «misticamente orientata»: «appena ora – commenta infatti De Martino – l'etnologia religiosa comincia ad attuare sistematicamente il programma di lavoro che Andrew Lang prospettò nella prima parte della sua opera *The making of religion*: e già i primi risultati minano dalle fondamenta la costruzione teorica del Lévy-Bruhl», <sup>118</sup> rivelando le basi positive dell'azione magica. <sup>119</sup>

<sup>116</sup> E. DE MARTINO, rec. a C.G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, «Primato», IV (1943), p. 11.

<sup>117</sup> E. DE MARTINO, rec. a R. CANTONI, *I primitivi*, «Studi Mater. Stor. Relig.», XVIII (1942), p. 104.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> La polemica tra De Martino e Cantoni si concluderà solo nel 1948 con una *Risposta all'amico Cantoni* pubblicata in appendice al *Mondo magico* e ristampata da De Matteis in appendice a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

Nella recensione a *Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive* di Gini, lo studioso si sofferma, in un primo momento, sulle «difficoltà che incontrano le rilevazioni statistiche nell'ambito di gruppi etnici primitivi» (estremamente diffidenti «sia di fronte ai bianchi in generale, sia, in particolare, verso le rilevazioni statistiche»),<sup>120</sup> per poi introdurre, ancora una volta, i problemi metapsichici che gli stanno a cuore:

Sarebbe molto interessante impiegare il metodo statistico per l'accertamento di attitudini paranormali di conoscenza presso i primitivi: il Rhine e gli altri suoi discepoli della Duke University hanno impiegato tale metodo, con risultati positivi, su soggetti 'culti'. La Società italiana di metapsichica, nella sua ultima adunanza ordinaria annuale, ha espresso in generale il voto che per l'avvenire sia curato anche quel trascurato aspetto della ricerca etnologica *in loco* che è la metapsichica etnologica o etnometapsichica. A

«L'isoletta sperduta» in cui Cantoni lo accusava di aver relegato il problema della mentalità primitiva è divenuta «un continente», scrive adesso il nostro etnologo (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 334). E l'ironia del filosofo milanese appare del tutto fuori luogo in quanto, a rigore, ciascuno potrebbe «possedere poteri paranormali, e (...) accrescere di un'unità la relativamente esigua schiera di sensitivi, di medi, di raddomanti, di pendulisti, ecc. che forma la piccola repubblica arcaica per entro la grande repubblica della nostra civiltà. Se l'amico Cantoni si adattasse a entrare in qualche circolo spiritista della sua 'normalissima' Milano, e si provasse in qualche modo a partecipare al dramma esistenziale che vi affiora, se si provasse a cadere in *trance* e dialogare con gli 'spiriti', ecc. non è da escludere che vi riuscirebbe tanto bene da acquistare poteri 'paranormali' atti a spiantare Milano. Ma tutto questo l'amico Cantoni non si prova a farlo. Ciò che propriamente non gli è consentito, ciò che, più esattamente, non consente a se stesso, è appunto questa partecipazione a un dramma esistenziale che egli non riconosce come storicamente attuale, e che avverte come non autentico, se non proprio come un tradimento al carattere della civiltà di cui fa parte. Quand'anche, per mera ipotesi, l'amico Cantoni formulasse per un momento il proposito di questo tradimento, non mancherebbe certo di farsi sentire nella sua coscienza la voce ammonitrice: 'Non sarai tu, povero untorello, che spianterai Milano'. Ora io non vedo cosa c'entri questa ovvia antistoricità del mondo magico per entro la nostra civiltà con l'accusa, che il Cantoni mi muove, di volermi porre da un punto di vista 'nettamente assiologico e prammatico'», *ibid.*, p. 335.

<sup>120</sup> E. DE MARTINO, rec. a C. GINI, *Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*, «Studi Mater. Stor. Relig.», XVIII (1942), p. 107.

nostro avviso sarebbe augurabile che in un avvenire sperabilmente prossimo tale voto trovi la sua realizzazione; comunque ci sembra che l'accertamento statistico della «percezione extrasensoriale» presso i primitivi secondo la tecnica del Rhine potrebbe benissimo rientrare fra i compiti delle future spedizioni scientifiche promosse dal Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione.<sup>121</sup>

La recensione a *La medicina primitiva* di Pazzini rappresenta una vera e propria stroncatura. Ipotizzando uno «schema generale dell'evoluzione dell'umanità»<sup>122</sup> – secondo cui dalla religione si sarebbe passati alla magia, e dalla magia alla scienza (quindi dalla medicina religiosa alla magica e infine alla scientifica) – il libro riflette una concezione della storia di stampo evoluzionistico che De Martino definisce sospetta poiché dominata dal mito «di una umanità che comincia, con relativo primo anello della catena: che è, da un punto di vista storicistico, come inseguire un'ombra».<sup>123</sup> A questa critica ne seguono altre due. In primo luogo, egli rimprovera all'autore di non aver tenuto in debito conto il documento etnologico, omettendo completamente l'«attività del 'guaritore' come psicoterapeuta, osservabile in particolar modo nel magismo sciamanistico. Si tratta – prosegue De Martino – di una terapia che presenta un particolare interesse, soprattutto perché, nelle condizioni storiche e ambientali in cui si svolge, ha una larga efficacia reale, come ha dimostrato di recente lo Shirokogoroff». In secondo luogo, prosegue, «che la magia (e quindi la medicina magica) sia una grande favola, è affermazione almeno soggetta a cautela, per quanto possa sembrare ovvia». Considerando la questione senza pregiudizi, bisogna infatti ammettere che i documenti a disposizione sono ancora insufficienti, e che ogni «decisione sul valore reale della terapia magica» dovrà essere rinviata «a quando la etnometapsichica avrà definito la esatta estensione dei cosiddetti 'poteri magici'».<sup>124</sup>

L'ultimo contributo apparso nel numero XVIII di «Studi e materiali di storia delle religioni» – la lunga recensione a *The psychomental*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> E. DE MARTINO, rec. a A. PAZZINI, *La medicina primitiva*, *ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>124</sup> *Ibid.*

*complex of the Tungus* dello studioso russo Shirokogoroff – rappresentata, invece, come anticipato, un importante momento di svolta nella riflessione demartiniana sulla magia.

La tesi fondamentale dell'autore – scrive De Martino – è che lo sciamanismo rappresenta una *safety valve* per entro la cultura tungusa, poiché nelle date condizioni di labilità psichica dell'ambiente lo sciamano esercita una reale benefica azione riparatrice e regolatrice.

Ben più che un mago, capace di violare le leggi naturali, egli è, infatti, «soprattutto un padroneggiatore di spiriti»,<sup>125</sup> dunque una sorta di moderno psicoterapeuta, cui tocca porre rimedio ai casi di dissociazione psichica (le 'insurrezioni degli spiriti') che mettono a repentaglio la sopravvivenza delle comunità primitive. A partire dal prossimo paragrafo, cercherò di mettere in luce il ruolo decisivo di questa tesi per l'evoluzione del pensiero demartiniano sui poteri magici.

#### 4. *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico.*

Frutto, come si è visto, di una lunga gestazione (iniziata sul finire del 1940 e terminata nel gennaio del 1944), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* è uno scritto complesso, le cui due parti (apparse in due diversi numeri di «Studi e materiali di storia delle religioni») riflettono una profonda evoluzione nell'interpretazione demartiniana della magia. Strettamente legata ai *Lineamenti di etnometapsichica* (di cui costituisce una sorta di completamento), la prima parte si propone di verificare la realtà dei poteri magici. In polemica con l'etnologia ufficiale – «agnostica nell'accertamento dell'eventuale fondamento reale delle credenze magiche, aprioristica nel valutare il magismo come un grande delirio collettivo»<sup>126</sup> – De Martino ribadisce, infatti, che non si può comprendere il mondo primitivo senza accertare se le ideologie

<sup>125</sup> E. DE MARTINO, rec. a S.M. SHIROKOGOROFF, *The psychomental complex of the Tungus*, «Studi Mater. Stor. Relig.», XVIII (1942), p. 108.

<sup>126</sup> E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (I parte), *ibid.*, pp. 2, 3.

magistiche si fondino o meno su fatti concreti.

A tal scopo, egli prende in esame due diversi documenti: i risultati della metapsichica riguardo all'esistenza di poteri metagnomici e un lungo elenco di testimonianze tratte dalle relazioni dei *Feldforscher*. Ai primi è dedicato il capitolo *Criptestesia, percezione extrasensoriale e metodo statistico*, in cui De Martino si concentra sulla figura di J.B. Rhine, fondatore di un'importante scuola di studi parapsicologici presso l'università di Durham, in North Carolina. Utilizzando sistemi di ricerca basati sul metodo statistico, lo psicologo statunitense è riuscito a dimostrare sperimentalmente l'esistenza della percezione extrasensoriale, definendone, inoltre, le caratteristiche fondamentali.<sup>127</sup>

All'esame dei documenti etnologici è riservato, invece, il capitolo successivo: *La percezione extrasensoriale come fatto etnologico positivamente dimostrato*. Sebbene i ricercatori sul campo rivelino spesso una vera e propria 'impermeabilità' rispetto al problema dei poteri magici, De Martino afferma che, «in attesa che il materiale documentario migliori in quantità e in qualità, e si costituisca una metapsichica etnologica o etnometapsichica come scienza di osservazione e – eventualmente – di esperimento,<sup>128</sup> è già possibile allineare fin da ora un certo numero di documenti etnologici sufficiente per ingenerare la convinzione che, presso i popoli di natura, alla credenza nei poteri metagnomici si accompagna un reale esercizio di questi poteri».<sup>129</sup> Particolarmente significative, al riguardo, appaiono le testimonianze di Sergej Michajlovich

<sup>127</sup> Secondo gli studi di Rhine, la percezione extrasensoriale è inconscia, instabile e irregolare, del tutto indipendente da spazio, tempo, sesso, età, quoziente intellettivo, malattia psichica; «può essere diretta dalla volontà del soggetto, come è dimostrato dal fatto che una ricerca sperimentale è possibile», *ibid.*, p. 7; può essere condizionata «dallo stato psichico del soggetto, dalla tecnica impiegata, dall'ambiente, dalla relazione del soggetto con lo sperimentatore», *ibid.*, p. 6.

<sup>128</sup> Sebbene il suo interesse, come vedremo, sia ormai proiettato sul valore storico-culturale del magismo etnologico, anche in questo saggio, nelle note finali, De Martino afferma l'esigenza di promuovere spedizioni etnologiche in cui siano coinvolti esperti di metapsichica. «Dal punto di vista della ricerca etnologica sul posto, si impone oramai (e prima che sia troppo tardi!) una esplorazione sistematica delle attitudini metagnomiche presso i singoli popoli e le singole culture», cf. *Id.*, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), «Studi Mater. Stor. Relig.», XIX-XX (1943-46), p. 77.

<sup>129</sup> *Id.*, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (I parte), cit., p. 10.

Shirokogoroff, lo studioso russo dei Tungusi, che fornisce molte preziose informazioni sulle capacità di percezione extrasensoriale degli sciamani siberiani. Pur muovendo da prospettive diverse, metapsichica ed etnologia concordano, dunque, nell'affermare la realtà dei poteri magici, l'esistenza, cioè, di fenomeni che contraddicono le leggi della natura codificate dalla scienza moderna. Lungi dal costituire la verità per eccellenza, questa rappresenta infatti, secondo De Martino, solo una delle possibili interpretazioni del reale, cui inevitabilmente sfuggono molte cose del cielo e della terra.<sup>130</sup>

La seconda parte di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* rappresenta, invece, un'assoluta novità rispetto agli scritti sulla etno-metapsichica. Una volta dimostrata, mediante documenti metapsichici ed etnologici, la reale efficacia di determinati poteri magici, occorre infatti «entrare nel vivo della considerazione storico-culturale, e valutare la organica inserzione di questi poteri nella ideologia magica». «Il nostro punto di vista», scrive De Martino, «subisce pertanto un radicale mutamento»:

Abbiamo finora esaminato i poteri metagnomici prima nella loro riduzione sperimentale (II), e poi nel loro spontaneo manifestarsi presso i popoli di natura (III), trascurando in entrambi i casi intenzionalmente la ideologia e la credenza in quanto tali: e questo ai fini dell'accertamento. Ora dobbiamo partire proprio dalla ideologia e dalla credenza, cioè dai poteri metagnomici in quanto partecipano a un ordine culturale determinato.<sup>131</sup>

Se comprendere vuol dire storicizzare, la nuova etnologia storicistica di cui De Martino si ritiene il fondatore non può limitarsi, infatti, ad

<sup>130</sup> Emblematici, a tal proposito, appaiono i due brani posti a esergo di questa prima parte del contributo. L'uno, tratto dall'*Amleto* di Shakespeare, afferma: «There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy». L'altro, dal già citato libro di Lang, *The Making of Religion*, recita invece: «There are statements supported by unquestionable testimony, which ought not be passed over in silence, and yet I cannot but approach them with hesitation. They are so revolting to the laws of exact science, so alien, I had almost say, to the experience of our lives. Yet is this true, or are such experiences only ignored and put aside without serious consideration?», *ibid.*, p. 1.

<sup>131</sup> *Id.*, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), cit., p. 46.

accertare la realtà dei poteri magici, ma ha il compito di ricostruirne lo specifico ‘dramma storico’ (per usare un’espressione del *Mondo magico*), riconoscendo «il valore che essi assumono nel quadro dei bisogni, delle speranze, delle paure e delle angosce»<sup>132</sup> della comunità di appartenenza. Sulla base di testimonianze tratte da Shirokogoroff, Olsen e Callaway, lo studioso mette in luce come i poteri magici, ai nostri occhi estranei e sorprendenti, appaiono perfettamente integrati nei sistemi culturali e sociali di Tungusi, Eschimesi e Amazulu, che ricorrono ordinariamente ad essi «per soddisfare determinati bisogni individuali o collettivi».<sup>133</sup>

A dispetto di quanto afferma l’etnologia naturalistica – secondo cui solo l’impermeabilità all’esperienza del primitivo e il concorso della suggestione consentono alle pratiche magiche di riuscire in alcuni casi – le cosiddette civiltà inferiori si basano, infatti, sul presupposto che tali poteri esistano, e se da un lato provvedono a regolarne il funzionamento, stabilendo i limiti e le forme del loro impiego, dall’altro risultano rafforzate dalla loro eventuale efficacia: «confortate dalla riuscita, la ideologia si sviluppa, la credenza si consolida».<sup>134</sup> Gli Zulu descritti da Callawai, ad esempio, credono nei loro sciamani solo se questi superano determinate prove, dimostrando così il possesso di specifiche abilità magiche. In caso contrario,

gli Zulu non suppongono la contro-azione di uno stregone o l’intervento di uno spirito malevolo, ma, semplicemente, vanno da un altro veggente più abile, e, anche qui, credono nelle sue attitudini se riescono a trovare, secondo le sue indicazioni, l’oggetto in questione. In casi come questi la creden-

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>133</sup> *Ibid.* Presso i Tungusi, ad esempio, «se qualcuno è malato ed occorre l’intervento urgente di uno sciamano lontano, si ricorre alla comunicazione telepatica; il criminale è punito perché il suo delitto è stato visto da un bambino; una disgrazia che colpisce un parente o un amico si annunzia per una ‘stretta al cuore’, che rende inquieti e che costringe ad andare; d’improvviso si può essere raggiunti da qualche ‘chiamata’ e si ‘sente’ di dover ubbidire; la violazione del tabù è ‘vista’ dallo sciamano», *ibid.* Tra gli eschimesi, invece, i poteri metagnomici dello sciamano hanno la funzione di individuare eventuali violazioni di tabù, garantendo quell’«equilibrio fra gli uomini e il resto del mondo» che si infrange «tutte le volte che una ‘regola di vita’, decretata dalla tradizione, è violata», *ibid.*, p. 55.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 46.

za e la ideologia sono palesemente fondate sul reale successo, debitamente controllato, della pratica magica: qui non si può parlare d'impermeabilità del primitivo all'esperienza, ma, se mai, di impermeabilità dell'osservatore europeo a certe dimensioni positive dell'esperienza magica.<sup>135</sup>

E non è tutto. Dopo avere evidenziato la concreta funzione culturale dei poteri magici, De Martino passa a considerare un altro tema radicalmente innovativo rispetto ai *Lineamenti di etnometapsichica*: il rapporto tra percezione extrasensoriale e dissociazione psichica.<sup>136</sup>

La fenomenologia etnologica paranormale – si legge nel documento 3.97.021 – si inserisce organicamente, come abbiamo visto, nei complessi ideologico-affettivi delle singole unità culturali: ma sia l'una che gli altri, a loro volta, sono organica manifestazione di una struttura psichica definita.

Individuare tale struttura psichica rappresenta dunque, secondo lo studioso, un passaggio necessario per comprendere il significato dei poteri magici.

Circa lo stato psichico che si accompagna ai fenomeni metagnomici, la psicologia paranormale ha finora accertato che tali fenomeni si producono sempre in una condizione più o meno profonda di dissociazione psichica e di alterazione della personalità.

Astraendosi dall'ambiente circostante e concentrandosi sull'oggetto da trasmettere o da vedere, il medium si porta, infatti, volontariamente in uno stato di trance che, nell'assopimento della coscienza normale, consente l'emergere di una «nuova personalità», «capace di

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 44, n. 3.

<sup>136</sup> Il nesso tra dissociazione psichica e metapsichica era stato solo accennato in *Lineamenti di etnometapsichica* (laddove si diceva che «presso i popoli europei o europeizzati la stessa fenomenologia appare visibilmente mancante di tale organicità culturale, ricacciata, per così dire, ai margini della vita psichica individuale e collettiva», p. 136) e nello scritto del '43 *Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico* (in cui si riferivano le osservazioni del Professor Heyer sull'esigenza di 'disindividualizzare' i partecipanti alle sedute medianiche promuovendone la «fusione in una psiche collettiva», p. 488).

poteri metagnomici». <sup>137</sup> Lo stesso accade, secondo la testimonianza degli etnologi, anche nelle civiltà primitive. Al pari dei moderni medium, gli sciamani raggiungono, infatti, «una condizione di profonda dissociazione psichica, con la formazione di una personalità seconda più o meno autonoma, considerata nella credenza come lo ‘spirito’ che fornisce le informazioni metagnomiche o come l’‘anima’ che si stacca dal corpo e che va ad informarsi sul posto». <sup>138</sup> Tale condizione si genera spontaneamente durante il sonno (da qui, la centralità della coscienza onirica nella cultura primitiva) <sup>139</sup> o viene prodotta intenzionalmente, per lo più di notte, mediante varie tecniche (ad esempio, la «fissazione dello sguardo su un oggetto brillante» <sup>140</sup> come uno specchio). Come osserva Shirokogoroff, essa non deve però degenerare in isterismo, poiché la crisi isterica, al pari della coscienza unitaria, non consente «la regolata attività della personalità seconda (cioè, nella credenza, dello ‘spirito’». <sup>141</sup>

Posto, quindi, che la dissociazione psichica rappresenta una «condizione fondamentale per la manifestazione delle attitudini metagnomiche», <sup>142</sup> De Martino si chiede se essa debba essere considerata come un fatto morboso, ovvero come il sintomo di ciò che Janet definisce

<sup>137</sup> E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), cit., p. 67.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 68. Presso i Tungusi, ad esempio, «colui che intende effettuare una determinata ‘comunicazione telepatica’ concentra il suo pensiero su una data persona, ed esprime ripetutamente il desiderio che vuole trasmettere. Tale stato di concentrazione va mantenuto finché si vede la persona chiamata, o anche finché si apprende che la persona ha udito la comunicazione. L’operazione si compie preferibilmente di notte, quando cioè si verificano le condizioni migliori per favorire la concentrazione, ed è più agevole se un certo legame affettivo, o passionale, sussiste fra il trasmittente e il ricevente».

<sup>139</sup> Che è, secondo De Martino, una cultura tipicamente ‘notturna’, laddove (si legge nel documento 3.98.005) «per esprimerci con immagini che furono già care ai romantici, la nostra è una civiltà ‘solare’ e ‘diurna’» che «di fronte all’alternativa coscienza onirica-coscienza desta (...) si palesa nettamente decisa verso la vita della coscienza desta», negando così qualsiasi valore culturale ai sogni.

<sup>140</sup> *Id.*, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), cit., p. 68.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 69.

«*misère psychologique*». La risposta, a suo avviso, è del tutto negativa nel contesto del magismo etnologico, la cui vita culturale appare «completamente adattata alla labilità psichica degli individui», di cui forma «la regola e il padroneggiamento».<sup>143</sup>

Tale padroneggiamento costituisce, per entro il magismo etnologico, un ideale culturale: tutti vi sono più o meno disposti, parecchi si sforzano di raggiungerlo, e chi lo raggiunge, diventa un uomo di eccezione, a cui la comunità si affida nei momenti critici della sua vita, ed a cui gli individui ricorrono, nel bene come nel male.<sup>144</sup>

All'origine di questa interpretazione fisiologica della dissociazione psichica primitiva, De Martino colloca l'opera di Shirokogoroff sul «complesso psicomentale» dei Tungusi. A differenza della maggior parte degli sciamanologi, propensi a giudicare «la fenomenologia sciamanistica come un prodotto sostanzialmente morboso», lo studioso russo ritiene, infatti, che «la 'isteria' attribuita agli sciamani rappresenta molto spesso soltanto la reazione di osservatori europei o europeizzati di fronte a un complesso culturale estraneo, da essi non considerato nella sua organica struttura».<sup>145</sup> E che lo sciamanismo tunguso funziona, in realtà, «come una 'safety valve' nelle condizioni date di labilità psichica»,<sup>146</sup> cui pone rimedio con la tecnica del padroneggiamento degli spiriti. «In un mondo storico in cui 'frazioni subconscie' della personalità rischiano ad ogni momento di insorgere e di diventare autonome – si legge nel documento 3.82.013 – il magismo reagì mercé la geniale invenzione di un mondo di 'spiriti' con cui uno specialista può venire a patti, esercitando il proprio potere a vantaggio di tutta la comunità». Una volta identificati e classificati gli spiriti (che De Martino, in linea con Shirokogoroff, descrive come personificazioni delle psicosi), lo sciamano tunguso è chiamato, infatti, a prenderne il controllo, liberando dalla loro nefasta influenza i membri della comunità.<sup>147</sup> Drammatica è la descrizione che lo studioso

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 73, n. 2.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>147</sup> Nel documento 3.8.015, si legge: «L'analisi dei fenomeni psichici e la loro classificazione costituisce una delle necessità correnti dei Tungusi, dato che

russo fornisce di un clan primitivo rimasto orfano del suo sciamano e divenuto, quindi, preda degli spiriti.

Alcuni giovani perderanno il loro sonno normale, sederanno sui loro letti, parleranno in uno stato di dormiveglia che non permetterà loro il necessario riposo: concentrati sugli spiriti che li perseguitano, saranno distratti e assenti, e finiranno lentamente col divenire incapaci a un lavoro socialmente utile. Altri membri del clan fuggiranno via nella foresta: altri, inclini all'olonismo, che è una forma per lo più innocua di automatismo imitatorio, potranno diventare dannosi durante momentanei stati di assenza. Altri avranno «crisi» durante operazioni quotidiane delicate, quando invece sarebbe necessario un maggiore autocontrollo. Gli incidenti si susseguiranno agli incidenti e molte persone possono trovare la morte.

«La comunità è come paralizzata, la sua esistenza è messa in pericolo», commenta De Martino. L'unica speranza è che un uomo o una donna riesca a «riprendere il controllo degli 'spiriti'». <sup>148</sup> Come evidenziato da Shirokogoroff, gli sciamani rappresentano, quindi, i veri e propri 'organi' delle comunità primitive, che senza di essi non potrebbero sopravvivere. E dunque i poteri metagnomici, con la connessa labilità psichica non debbono essere considerati come un morbo psichico, ma come espressione perfettamente fisiologica di vita culturale, come un aspetto fondamentale del magismo in quanto fatto di cultura. Poteri metagnomici, ideologia magicoanimistica e labilità della sintesi psicologica formano, nei complessi culturali analizzati nella presente monografia, una organica unità in cui ciascun elemento condiziona gli altri due, e in cui sussiste una vera e propria interazione

senza di questa analisi e classificazione possono agevolmente diventare preda delle psicosi. Se le loro ipotesi sugli spiriti sono corrette o no dal punto di vista che si suppone rappresenti la verità scientifica, questo non ha importanza, se si vuole aver chiaro il meccanismo di regolazione del complesso psicomentele e della lotta contro spiriti dannosi. Se i Tungusi, con l'aiuto delle loro ipotesi, possono classificare le psicosi che si verificano fra di essi e possono combattere per ristabilire l'equilibrio psichico, ciò mostra che la soluzione tungusa del problema è praticamente efficace, e quindi corretta».

<sup>148</sup> E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), cit., p. 73.

fra le parti: appunto come è d'uopo che avvenga in un organismo che vive.<sup>149</sup>

Profondamente diversa è per De Martino la situazione del magismo contemporaneo, la cui evidente antistoricità dipende proprio dal fatto che «l'ideale culturale che ci è proprio non è la personalità dissociata, ma l'uomo presente a se stesso, che saldamente si possiede nell'unità della sua persona e che vive nella forza creatrice della sua coscienza».<sup>150</sup> A differenza che tra i primitivi, nella nostra civiltà il dissociato è, infatti, «in conflitto col proprio ambiente storico: la sua funzione sociale non è riconosciuta, la credenza altrui non lo conforta» e il suo stesso «patrimonio culturale è radicalmente inadatto alla sua dissociazione», che appare, dunque, «come un frutto fuor di stagione. Pertanto quanto si interpreta la labilità della sintesi come 'misère psychologique', si esprime certo un concetto esatto, ma solo come punto di vista della nostra civiltà, poiché la miseria non risulta dal fatto dissociativo in se stesso, ma dalla mancanza di storicità che caratterizza i processi disintegrativi della personalità per entro la nostra cultura».<sup>151</sup>

Ed è da tale mancanza di storicità, da questa assenza di «operosità culturale»,<sup>152</sup> che deriva, secondo De Martino, il diffuso giudizio negativo nei riguardi della fenomenologia paranormale. Esempio, a tal proposito, appare la riflessione dello psicologo tedesco Wilhelm

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 74. Per quanto apparentemente coerente, l'argomentazione demartiniana rivela in questo punto alcune gravi contraddizioni: la prospettiva di Shirokogoroff (alla cui autorità egli si appella per avvalorare le proprie tesi) è, infatti, all'altezza di questo scritto, profondamente diversa dalla sua. Mentre per De Martino la dissociazione psichica primitiva rappresenta ancora un dato fisiologico, in quanto condizione necessaria per l'estrinsecazione dei poteri metagnomici, per lo studioso russo essa costituisce una gravissima minaccia, capace di mettere a repentaglio la sopravvivenza stessa di un clan tribale, e richiede, quindi, l'intervento dello sciamano che, padroneggiando gli spiriti, riconduce la psiche all'unità. All'origine di tale discrepanza c'è, evidentemente, una diversa concezione della magia, che se per il primo si identifica ancora con i poteri magici (con la capacità, cioè, di sovvertire psichicamente le leggi della natura), per il secondo si configura come una tecnica psicoterapeutica, che di magico in senso proprio non sembra avere più nulla.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 75, 76.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 75.

Wundt, che in uno scritto del 1893 – *Hypnotismus und Suggestion* – esorta apertamente gli scienziati a «non avventurarsi»<sup>153</sup> sul terreno della parapsicologia. Seppure gli esperimenti dei metapsichisti avessero esito positivo e riuscissero a provare la realtà dei fenomeni paranormali (e con essa l'esistenza di un mondo parallelo, in cui le leggi naturali possono essere sospese da «spiriti folletti», maghi e medium), come potremmo – si chiede, infatti, Wundt – non accordare la nostra preferenza «al mondo grandioso» di Galilei e di Newton, «il cui ordinamento riposa sopra leggi immutabili, piuttosto che a questo piccolo mondo di 'medi' isterici?». «Poche volte – commenta De Martino – il punto di vista dell'uomo occidentale rispetto la fenomenologia paranormale è stato esposto con tanta dignità e nobiltà di accenti». E, però, «mai come in queste parole la 'boria delle nazioni' ha trovato così solenne e compiuta espressione».<sup>154</sup>

All'origine del giudizio di Wundt c'è, infatti, a suo parere, la tendenza a stimare «antichissimi, o addirittura rivestiti di dignità ontologica, i beni storici di una civiltà determinata»,<sup>155</sup> a considerarli, cioè, naturalisticamente, quali dati immobili sottratti al divenire, pervenendo così a un'immagine frantumata della storia in cui le diverse civiltà restano reciprocamente estranee. Ed è proprio questa estraneità che un'etnologia autenticamente storicistica è chiamata a superare. «La possibilità di un incremento della nostra consapevolezza storica per quel che concerne la credenza magica nei poteri metagnomici – scrive, infatti, De Martino – comincia quando, e solo quando, la stessa estraneità della persona magica in atto di manifestare i suoi poteri metagnomici diventa per noi un problema che vuol essere risolto».<sup>156</sup>

Perché mai – ecco l'inizio del problema storico – i poteri metagnomici che appaiono come espressione culturale organica per entro il magismo etnologico si rivelano invece nella nostra cultura come l'anorganico e l'estraneo? (...) Come accadde che il potere metagnomico come forma culturale diventò un fatto problematico, ovvero un fatto di cui si negò l'esistenza, o anche un semplice oggetto di accertamento scientifico, una forza della na-

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 80, 81.

tura più che una forza della cultura? Quale fu il processo per cui dall'ideale della personalità magica come espressione più alta del viver civile si passò all'ideale della persona unitaria, che vive la sua giornata culturale solo nel pieno esser presente a se stessa e al mondo?<sup>157</sup>

Per rispondere a tali interrogativi, De Martino ritiene che occorra «disfare metodicamente il processo che ci ha condotto alla nostra civiltà», individuare, cioè, «i punti di selezione e di crisi attraverso i quali la nostra direzione di cultura si è venuta determinando quale è», «fino a guadagnare quel piano che ci assicuri la presenza ideale nel mondo storico del magismo, e quindi anche in quel mondo di capacità meta-gnomiche in cui il magismo si esprime».<sup>158</sup> Solo così, a suo avviso, sarà possibile ottenere «quella consapevolezza storica del magismo etnologico che in gran parte finora è solo una richiesta»,<sup>159</sup> la consapevolezza, cioè, «che oltre il mondo di Galileo e di Newton, e oltre il piccolo mondo di medi isterici, vi è anche il mondo del magismo etnologico, con la sua storicità viva e palpitante, drammatica e umana»:

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>158</sup> *Ibid.* Una presenza, aggiunge De Martino in nota, «mediata e garantita», che riesca a «evitare sia la lontananza naturalistica», tipica dell'etnologia ufficiale, «sia la presenza immediata e non garantita di quel mondo in noi», che caratterizza, invece, le ricostruzioni magico-romantiche di autori come Edgar Dacqué (*ibid.*, p. 82, n. 1). Consapevole che «la storicità consiste in *discrimine rerum*», e che «tale *discrimen* può essere attinto solo quando si pone il problema della funzione storica del fenomeno in rapporto al presente, alla nostra modernità», l'etnologia storicistica si oppone, infatti, (così si legge nel documento 3.82.005) da un lato alla «lontananza naturalistica, generatrice di concetti vuoti, di false presenze immediate e di incomprensioni legalizzate», dall'altro all'immediatezza romantica, con la sua pretesa «di 'rivivere' il mondo primitivo, di immettersi col sentimento nella sua esperienza, di lasciarsi invadere dal contenuto emozionale di riti, miti, credenze etc. (Frobenius, Otto, Hauer)». «Questo irrazionalistico rivivere», commenta infatti De Martino, «non garantisce dal duplice pericolo di far trapassare nel mondo arcaico torbidi modi di sentire dell'irrazionalismo moderno e di idoleggiare come ancora valide per la modernità le forme caratteristiche della storicità arcaica» (documento 3.82.004).

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 82.

In questo mondo storico i poteri metagnomici non si inseriscono come il futile o lo strano: al contrario essi sono naturale espressione del complesso culturale considerato nella sua organica unità. Se come uomini di passione possiamo e dobbiamo esprimere la nostra preferenza per ciò che rappresenta il patrimonio storico e l'ideale della nostra cultura (come potremmo fare diversamente senza tradire noi stessi?),<sup>160</sup> come uomini di ragione sentiamo vivo il bisogno di allargare l'autocoscienza della nostra civiltà sì da poter recuperare nella considerazione storica quelle dimensioni della vita dello spirito che la nostra civiltà, per costituirsi quale è, ha dovuto polemicamente negare o svalutare. Ed è per questo vivo bisogno di approfondire storicamente la nostra presente umanità, e di articolare nella nostra coscienza i cosmi storici che vi sono come sopiti, che noi ripetiamo col principe di Danimarca: «There are more things in heaven and heart, Horatio, than are dreamt of in your philosophy».<sup>161</sup>

<sup>160</sup> «Senza dubbio – si legge nel documento 3.97.020 – la solenne architettura del mondo di Galilei e di Newton rappresenta un bene prezioso, una conquista faticosa, un interesse vivo per noi». Questo mondo, infatti, è la «casa che ci siamo costruiti (...), la casa dei nostri avi, piena di memorie e di ricordi, la casa dove ora dobbiamo vivere e lavorare», e certo, al suo confronto, «il piccolo miserabile mondo dei 'medi isterici'» non rappresenta che «l'incomprensibile e il futile», il regno «di una mediocrissima creatura» che, senza ragione, «fa volare fazzoletti, suonare campanelli, rovescia cestini da rifiuto, perde peso, disegna forme nell'aria, vede con l'occhio della mente carte da gioco, strappa dal pensiero altrui qualche suo conscio o inconscio pensiero o affetto». E però, prosegue De Martino, «se noi ci volgiamo dalla nostra civiltà a quelle che sono oggetto della etnologia e che si dicono inferiori o primitive il quadro muta radicalmente. Il piccolo miserabile mondo dei 'medi isterici' diventa qui importante fatto culturale, si inserisce organicamente nel dramma della vita spirituale dei complessi, manifesta il suo significato umano». Sull'esigenza di sentirsi a casa nel mondo, di non perdere mai di vista il 'campanile di Marcellinara' del cosmo storico a cui si appartiene, De Martino si soffermerà in molte, bellissime pagine dell'opera incompiuta sulla *Fine del mondo* (cf. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a c. di C. GALLINI, Torino 1977, pp. 479-81).

<sup>161</sup> E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (II parte), cit., pp. 83, 84.

5. *All'alba del Mondo magico.*

Tra il 1944 e il 1945, durante la fase più drammatica del secondo conflitto mondiale, De Martino scrive prevalentemente testi di natura politica che appaiono su due riviste clandestine: «La voce del popolo. Organo del Partito italiano del lavoro» e «La voce dei giovani. Foglio emiliano del Partito italiano del lavoro». A guerra conclusa, però, oltre a riprendere il lavoro al *Mondo magico* (che viene inviato all'editore Einaudi ai primi di agosto del '46), egli torna a riflettere sui problemi finora discussi, pubblicando tra il febbraio e il giugno dello stesso anno ben sei articoli su riviste specializzate in studi metapsichici. La coesistenza di due diverse interpretazioni della magia evidenziata in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* caratterizza anche questi contributi, in cui, accanto al problema dei poteri magici e al progetto della etnometapsichica, emergono alcuni dei temi fondamentali del libro sul magismo.

Nel numero di maggio e giugno di «Metapsichica. Fenomeni straordinari e sconosciuti della vita» (la rivista ufficiale della Società italiana di metapsichica), esce *Magismo sciamanistico e fenomenologia paranormale*. Al centro dell'attenzione v'è, nuovamente, il libro di Shirokoff, cui De Martino riconosce il merito di avere messo in luce «la funzione psicoterapeutica» dello sciamano tunguso, evidenziando come questi produca «stabilità psichica negli individui e nel gruppo» mediante «varie forme di suggestione e di ipnosi». <sup>162</sup> Per lo studioso russo, infatti, ben più che un mago «lo sciamano è anzi tutto e sopra tutto un padroneggiatore di 'spiriti', cioè, per tradurre l'ideologia tungusa nel nostro linguaggio scientifico, un padroneggiatore di dissociazioni della personalità più o meno profonde». <sup>163</sup> E però, aggiunge De Martino, lo sciamano tunguso appare interessante anche dal punto di vista metapsichico, mettendoci in contatto «con un ambiente culturale e storico che sembra particolarmente favorevole alla manifestazione della fenomenologia paranormale» poiché caratterizzato dalla «grande disposizione delle persone alle forme di dissociazione della coscienza, più o meno profonde». <sup>164</sup>

<sup>162</sup> ID., *Magismo sciamanistico e fenomenologia paranormale*, «Metapsichica», I, 3 (1946), p. 170.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 172.

Gli altri cinque articoli escono, invece, su «Scienze del mistero», rivista fondata da Giuseppe Tucci subito dopo la guerra.<sup>165</sup> Nel primo, *Chiaroveggenza e telepatia tra maghi e sciamani*, lo studioso torna a opporre i rilevanti risultati conseguiti dalla metapsichica negli ultimi dieci anni (in particolar modo, la dimostrazione sperimentale della percezione extrasensoriale ottenuta dalla scuola di J.B. Rhine) all'ostinata cecità dell'opinione pubblica, che continua a mostrarsi «aprioristicamente ostile» al problema. «Eppure – commenta De Martino – anche in condizioni così sfavorevoli, la prepotenza dei fatti è tale, che la verità delle cose affiora sovente nei documenti etnologici di cui disponiamo».<sup>166</sup> Come attesta un nuovo, lungo elenco di casi di telepatia, chiaroveggenza, divinazione e sogni metagnomici osservati da Shirokogoroff, Trilles e Callaway tra Tungusi, Negrilli e Zulu. Tali testimonianze, naturalmente, non bastano per dimostrare le effettive abilità metagnomiche di maghi e sciamani. «Ma la certezza guadagnata per altra via, sulla base di tecniche accurate, e in laboratori universitari, si riflette anche su questi documenti, e dà loro un valore probante che da solo non sarebbero mai riusciti a ottenere».<sup>167</sup> Da qui, ancora una volta, l'esigenza di includere nelle spedizioni etnologiche esperti di psicologia paranormale.

<sup>165</sup> Ignorata dalla critica demartiniana, questa rivista viene ricordata dal solo Elémire Zolla in un articolo del 1998 in cui commenta la pubblicazione del colloquio svoltosi a Royaumont tra De Martino ed Eliade: «Noto che non in tutta Italia si nutre questa prevenzione rigorosa contro l'occulto (qualunque cosa di fatto sia), a Napoli tradizionalmente no. (...) De Martino era impregnato di cultura specificamente napoletana. Non si era isolato nell'Italia della sua giovinezza. Faceva parte dell'Associazione di parapsicologia insieme a Tucci e Cerletti. Alla rivista pubblicata da Tucci subito dopo la guerra, brevemente bandito dall'Università di Roma a opera della commissione per l'epurazione, un quindicinale assai vario e divertente, De Martino collaborò con articoli nei quali difendeva con passione la 'realtà' dei 'miracoli' esposti nei ragguagli etnografici», cf. E. ZOLLA, *De Martino a Eliade: «I miracoli esistono»*, «Corriere Sera», 8 ago. 1998. Il colloquio tra De Martino ed Eliade (apparso nel 1956 su «La Tour Saint-Jacques») è stato tradotto e pubblicato da Sandro Barbera, col titolo *Storia delle religioni e parapsicologia*, «Belfagor», LIII, 4 (1998), pp. 455-66.

<sup>166</sup> E. DE MARTINO, *Chiaroveggenza e telepatia tra maghi e sciamani*, «Scienze Mistero», I, 3 (1946), p. 20.

<sup>167</sup> *Ibid.*

Nel numero di marzo, esce *Il signoreggiamento magico del fuoco*, articolo in cui De Martino affronta lo spinoso problema dei poteri magici di natura fisica. «La scienza ci ha abituato all'idea di una legalità naturale che, una volta accertata, non può essere modificata o sospesa per un arbitrio della volontà. Eppure il potere del signoreggiamento del fuoco esiste». Esistono, cioè, individui capaci di sottrarsi al potere comburente del fuoco, come dimostrano gli esperimenti di William Crookes col medium D. Home, di Harry Price con l'indiano Kuda Bux e, soprattutto, le molte testimonianze provenienti dalle civiltà primitive, in cui «tale sorprendente potere è stato più volte osservato, in circostanze tali da non consentire ragionevoli dubbi sulla sua realtà».<sup>168</sup> Nelle isole Figi, ad esempio, «vi è un clan i cui membri posseggono il privilegio tradizionale di attraversare indenni un fossato di pietre roventi». Tale fossato viene preparato secondo criteri rituali (forma circolare, diametro di circa 25-30 piedi e profondità di 8), riempito di ceppi a cui si appicca il fuoco, e poi di pietre che raggiungono la temperatura di circa 400°.

Ha quindi luogo l'attraversamento. Sette o otto membri del clan privilegiato entrano in fila nel fossato, e compiono il passaggio in uno o due secondi meno di mezzo minuto, uscendo indenni dalla prova.<sup>169</sup>

Lo stesso accade anche a persone estranee al clan che attraversano il fossato tenute per mano da uno dei suoi componenti, come attesta il colonnello ed etnologo inglese W.E. Gudgeon in un articolo del 1899 (*Te Umu-ti, or fire-walking ceremony*, pubblicato in «The Journal of the Polynesian Society»). Secondo tale resoconto, le rocce del fossato erano tanto roventi da bruciare un ramo fresco, e il colonnello vi camminò lentamente per timore «di mettere il piede sopra qualche punta aguzza delle pietre, e quindi di cadere».<sup>170</sup> Sia durante sia dopo l'attraversamento, egli avvertì come leggere scosse elettriche, ma al termine della prova i suoi piedi non risultarono scottati né spellati.

<sup>168</sup> ID., *Il signoreggiamento magico del fuoco*, «Scienze Mistero», I, 5 (1946), p. 36.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

«Sono state escogitate diverse ipotesi – scrive De Martino – per ricondurre il ‘mistero’ nell’ambito della normalità»:<sup>171</sup> la durezza dei piedi degli attraversatori, il loro trattamento mediante preparati specifici, l’uso di pietre che irradiano lentamente il calore, ma anche l’analgesia suggestiva prodotta dall’estasi religiosa. Tutte queste spiegazioni si sono rivelate, però, inadeguate o sono state smentite dagli osservatori occidentali. La verità, conclude quindi De Martino, «è che i fenomeni relativi al padroneggiamento del fuoco sono reali, e hanno una motivazione psichica».

Nelle stesse condizioni di prova taluni si bruciano e altri no, determinati elementi combustibili si sottraggono all’azione del fuoco e altri le sono sottoposti, e la identica persona che ha già eseguito una parte della prova perde d’un tratto la sua immunità per il semplice fatto che si è voltato indietro, distraendosi. Gli indigeni parlano di un potere che non tutti posseggono, ma che può essere trasmesso, come il caso di Gudgeon sembra attestare. D’altra parte i camminatori sul fuoco pongono in rapporto il loro potere con la loro fede: tanta più fede, tanto maggiore potere.<sup>172</sup>

A conferma di questa interpretazione psichica dell’aflogismo, De Martino cita il caso dell’indiano Kuda Bux, che

si rifiutò di ripetere per la terza volta l’esperimento, poiché le misurazioni degli sperimentatori e gli strumenti adoperati avevano ‘sconsacrato’ il fossato. Tutto ciò mostra che il signoreggiamento del fuoco è un fenomeno che ha una profonda motivazione psicologica, che spetta alla psicologia paranormale precisare nel suo meccanismo e nella sua modalità.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>173</sup> *Ibid.* «La realtà dell’aflogismo, e la dipendenza del fenomeno da uno stato psichico, e più precisamente da un ordine di rappresentazioni, deve dunque considerarsi come dimostrata», afferma De Martino nel documento 3.79.021, polemico nei confronti del «naturalismo scienfista» che, anche in questo caso, «ha tentato di ‘diradare il mistero’, sforzandosi di salvare le ‘etern e immutabili leggi della natura’. (...) È nata così una singolare gara fra l’immaginazione oziente impegnata a tessere la tela delle sue ipotesi probabili, e l’ironia dei fatti che via via

Nel numero di aprile, esce *La persona magica*: uno scritto importante in cui vengono anticipate alcune tesi del capitolo centrale del libro sul magismo (quello dedicato al 'dramma storico' della presenza). «Al comune buon senso sembra verità fuori discussione che la persona umana abbia avuto sempre, in tutte le epoche, lo stesso carattere unitario che è proprio della nostra persona, nella nostra cultura»; che in ogni tempo, cioè, l'individuo abbia riferito la molteplicità dei contenuti della coscienza a «un unico centro, all'io, il cui carattere è appunto quello di rendersi presente, in una ininterrotta continuità storica, a tali contenuti». <sup>174</sup> Ma è proprio così? De Martino ritiene di no. Se «il comune buon senso» ha ragione «nel richiedere che, nella nostra civiltà, la persona debba essere unitaria, e nel considerare come socialmente poco utile chi non si mantiene fedele al proprio stato civile», <sup>175</sup> esso commette un grave errore quando pretende di «far valere tale modello della personalità in tutte le epoche e in tutte le forme di civiltà. Infatti, se volgiamo lo sguardo al mondo magico (così come esso ci appare attraverso le civiltà primitive tuttora viventi sulla terra), la pluralità delle esistenze psicologiche costituisce un fatto ordinario e ricorrente, che permea di sé tutta la vita culturale, conferendole una impronta caratteristica». <sup>176</sup>

Lo dimostra il legame indissolubile tra attività sciamanica e dissociazione psichica, testimoniato dai documenti etnologici relativi a Selknam, Zulu e Tungusi. Presso i primi due popoli, la disgregazione dell'io rappresenta un dato assolutamente positivo, costituendo la premessa necessaria per la manifestazione dei poteri metagnomici. Essa viene

disfaceva quella tela: un gioco banale, dalla cui inconcludenza ci si poteva salvare solo con una dichiarazione di impotenza, cioè mantenendo per il momento il 'mistero' e rinviando a 'ulteriori accertamenti' il progettato salvataggio della eterna legalità della natura».

<sup>174</sup> E. DE MARTINO, *La persona magica*, «Scienze Mistero», I, 8 (1946), p. 58.

<sup>175</sup> Il riferimento va a quelle «strane persone» – i medium – che, in stato di trance, «si mettono a parlare e ad agire non più a nome proprio, ma a nome di un altro, di uno 'spirito'» e a coloro «che a un certo momento della loro vita, perdono la memoria della loro identità personale, e se ne foggiano un'altra, con nuovi gusti, nuovo carattere, nuova memoria, nuovi affetti, e nuovo nome di battesimo» (come era accaduto solo pochi anni prima al suocero di De Martino, Vittorio Macchioro).

<sup>176</sup> *Ibid.*

quindi perseguita intenzionalmente dagli stregoni, che guadagnano lo stato di *trance* mediante il canto o altre tecniche, al fine di fare emergere una personalità seconda (interpretata come spirito o come anima che si stacca dal corpo) che li assista nelle operazioni magiche. Sostanzialmente diverso, come già detto, è invece il caso dei Tungusi, presso i quali la dissociazione psichica non rappresenta una risorsa, ma una minaccia, che lo sciamano è chiamato a fronteggiare domando l'insurrezione degli 'spiriti', ovvero liberando «i membri del clan dalle frazioni della loro personalità subconscia pericolosamente autonome».<sup>177</sup> Sulla differenza tra i casi descritti (riflesso dell'evoluzione nella sua interpretazione del magismo primitivo), De Martino non si sofferma affatto, limitandosi a ribadire che «tutto questo ordine di esperienze psichiche, di rappresentazioni e di poteri non ha efficacia dominante nella nostra civiltà, e tutt'al più rifiorisce in circoli ristretti, come p. e., nei circoli spiritistici». Nella nostra civiltà, la persona è, infatti, «molto più solidamente ancorata alla sua unità di quel che non sia la persona magica, e questo ancoraggio all'io, questa sicura e tranquilla presenza di noi a noi stessi, chiude la porta alle esperienze, alle rappresentazioni e ai poteri che trovano invece nella struttura psichica della persona magica, il loro più fertile terreno di germinazione».<sup>178</sup>

Anche nell'articolo apparso nel numero di maggio, *Uomini e bestie nel mondo magico*, De Martino pone l'accento sul problema della persona magica, traendo spunto da un fenomeno tipico delle civiltà etnologiche: il nagualismo. Come suggerito dal titolo del contributo, esso consiste nella «stretta solidarietà di destino» che «lega talora, nel mondo magico, un determinato individuo con un determinato animale, di guisa che tutto ciò che accade all'individuo si riflette simpateticamente sull'animale, e viceversa». La morte dell'animale, ad esempio, provoca la morte dell'individuo che, dal canto suo, «può esercitare un potere sul proprio *alter ego* animale: può dirigere la bestia con la stessa immediatezza con cui muove un braccio del proprio corpo, e può servirsene come docile strumento nell'esecuzione di fini maligni, lanciandola, per esempio, contro una vittima designata».<sup>179</sup> Sulla realtà di tale fenome-

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> *Id.*, *Uomini e bestie nel mondo magico*, «Scienze Mistero», I, 9 (1946),

no, De Martino non si sofferma che brevemente, osservando che il rapporto fra uomo e bestia che si realizza nel nagualismo non è «immaginario, meramente creduto, ma reale» e che questo non deve sorprenderci più di quanto non ci sorprenda che le stimmate di Gesù si riproducano «sul corpo del fedele che ne vive la passione»<sup>180</sup> e che esistano alcuni individui capaci di incantare i serpenti.

Al centro dell'attenzione, in questo contributo, è infatti un problema di natura diversa: l'origine e il significato del nagualismo. Per comprendere tale fenomeno, scrive De Martino, è necessario tener conto dello stato di fragilità psichica tipico dell'uomo primitivo, la cui «presenza labile (...) non riesce senza sforzo e senza dramma a mantenersi di fronte al mondo», ma deve essere perennemente recuperata, trattenuta, fissata mediante specifiche pratiche culturali. Tra queste, per l'appunto, il nagualismo: il rapporto regolato con un *alter ego* animale, mediante il quale si contrasta quella particolare forma di perdita del sé che è la licanthropia (la «pura e semplice possessione incontrollata, per cui l'individuo umano diventa, in tutta la forza del termine, l'animale, e smarrisce in esso la propria presenza») e la persona inizia a guadagnare una propria relativa autonomia.

«Sembra – aggiunge De Martino, introducendo una delle principali novità del contributo – che i nostri contadini di Lucania conoscano, sia pure in forma attenuata, i temi fondamentali di questo dramma esistenziale».<sup>181</sup> Mentre negli scritti precedenti egli aveva posto a confronto documenti etnologici e parapsicologici (al fine di mettere in luce le analogie tra fenomenologia paranormale spontanea e sperimentale), stavolta, a essere assimilato al documento etnologico, è un particolare tipo di opera letteraria: *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi. Pubblicato da Einaudi nel 1945, il libro offre una testimonianza dei due anni che lo scrittore aveva trascorso in Lucania in qualità di esiliato politico, e descrive, dunque, un contesto storico-culturale (quello delle campagne del nostro Meridione) che presenta sorprendenti affinità con il 'mondo magico' dei cosiddetti popoli di natura. Tra i personaggi di *Cristo si è fermato ad Eboli*, vi è, infatti, un anziano «incantatore di

p. 67.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

lupi», «al quale si attribuiva uno straordinario potere sul mondo delle bestie»: <sup>182</sup> un uomo ancora immerso «nell'incanto animalesco», espressione di quella simbiosi tra uomini e bestie riscontrata dagli etnologi presso le civiltà primitive.

Si tratta, evidentemente, di una svolta decisiva nella riflessione di De Martino che, per la prima volta, identifica nella fragilità dell'io una profonda affinità tra i popoli di natura e le plebi rustiche meridionali. Ma non è questo l'unico elemento di novità dello scritto in esame. Riflettendo sul significato del nagualismo, egli introduce, infatti, molti temi fondamentali della futura opera sul magismo. In primo luogo, il concetto di 'presenza', coniato per alludere a quella caratteristica fondamentale della persona che è il restare presenti di fronte alla molteplicità dei fatti interiori (i contenuti della coscienza) ed esteriori (le cose del mondo), e poi divenuto, nella riflessione demartiniana, suo sinonimo; in secondo luogo, l'idea di un 'dramma' (qui definito 'esistenziale', mentre nel *Mondo magico* diventerà 'storico') di cui la persona, proprio in virtù della sua incapacità di mantenersi presente di fronte al mondo, è protagonista; in terzo luogo, la nozione (anch'essa di matrice esistenzialistica) di 'angoscia', intesa come ciò che segnala la crisi della presenza, evidenziando il rischio che questa si dissolva nel mondo; infine, il valore culturale del nagualismo (istituto specifico del magismo etnologico) che, oltre a segnalare il rischio della crisi, media il riscatto della presenza, la riconquista della sua unità e autonomia (una riconquista, si precisa però, che resta sempre provvisoria e soggetta ad essere messa in discussione).

Nel successivo numero di «Scienze del mistero», De Martino pubblica un articolo dedicato a un altro istituto tipico del magismo etnologico: *Il totemismo*. Al pari del nagualismo, anch'esso riflette la «stretta simbiosi» tra uomo e animale che caratterizza i popoli primitivi, consistendo nel «rapporto di consanguineità» che si stabilisce fra un gruppo sociale e una determinata specie animale, identificata con l'antenato mitico e posta al centro di numerosi riti e cerimonie. Come nell'articolo precedente, anche stavolta il problema della realtà dei poteri magici passa decisamente in secondo piano e l'attenzione di De Martino si concentra

<sup>182</sup> *Ibid.*

sul significato culturale del totemismo, cui viene attribuita la medesima funzione del nagualismo: quella di salvare la presenza unitaria «dal rischio di dissolversi in occasione di determinate esperienze emozionali». Se nel nagualismo, però, l'uomo primitivo impara a «limitarsi» e a «mantenersi nella propria limitazione» grazie a un «individuo animale», nel totemismo, «questa pedagogia della individualità si realizza attraverso la mediazione della società: l'animale, che qui non è un singolo animale ma una determinata specie, sta come coordinata dell'individuo in quanto fa parte del gruppo sociale».

Anche in questo articolo, inoltre, De Martino sottolinea come tali esperienze e rappresentazioni siano estremamente difficili da comprendere per noi moderni. A differenza di quella primitiva, la nostra presenza è, infatti, «ordinariamente consolidata e garantita, e ci fa quindi difetto quell'angoscia esistenziale magica da cui nasce la magia come forma storica definita». E tuttavia, sebbene la nostra individualità non abbia più «bisogno di puntelli e di grucce per percorrere il cammino unitario che le è proprio», «questa arcaica debolezza dell'anima può ancora far riecheggiare la sua voce, sia pure in forma assai mediata». Lo dimostrano le diverse forme di sopravvivenza e di ritorno del magico dell'età contemporanea. «Per quanto la nostra civiltà sia orientata in senso prevalentemente antimagico, le tradizioni magiche del mondo primitivo non ci sono del tutto estranee», scrive De Martino all'inizio del contributo. Si pensi alle «superstizioni» che sopravvivono nelle campagne, agli atteggiamenti magistici dei bambini e di alcuni malati di mente, all'«efficacia sacramentale di determinati riti religiosi, come il battesimo e l'eucaristia», a quel «piccolo angolo arcaico» che giace sepolto nell'anima anche degli uomini più colti, ma soprattutto al volontario ritorno al magico che accomuna spiritisti ed irrazionalisti.

«La forma di pensiero con la quale noi tedeschi interpretiamo il mondo, non è indipendente dal suolo, dal sangue, dal totem»,<sup>183</sup> ha scritto nel 1933 Ernst Bergmann, teorico del neopaganesimo razzista. Una frase del genere indica in modo inconfutabile che quell'«oscuro complesso di esperienze e di credenze che va sotto il nome di totemismo» non è «interamente sepolto nell'oblio», e che, dunque, il processo di lenta libe-

<sup>183</sup> *Ibid.*

razione dal magico di cui parlano Hubert e Mauss<sup>184</sup> non è stato ancora portato a compimento. Si tratta di una conclusione inaspettata, sebbene non del tutto sorprendente, in cui De Martino sembra suggerire che la magia sia un dato radicalmente negativo, qualcosa da cui liberarsi, il sintomo di ritardi e resistenze, se non addirittura di colpevoli ricadute. Come testimoniato dall'articolo precedente, egli ha mosso, infatti, i primi passi in quell'universo culturale che lo terrà impegnato fino ai primi anni Sessanta – il mondo magico del nostro Meridione – in cui la persistenza delle tradizioni magiche rappresenta la conseguenza di una drammatica arretratezza culturale e materiale.

### 6. *Il mondo magico.*

Progettato fin dal 1940,<sup>185</sup> inviato alla Einaudi nell'agosto del 1946 e pubblicato nel gennaio del 1948,<sup>186</sup> *Il mondo magico. Prolegomeni a una*

<sup>184</sup> In una monografia apparsa nel 1906 nell'«Année sociol.» Henri Hubert e Marcel Mauss scrivono: «Non è temerario ritenere che, in misura notevole, tutto ciò che le nozioni di forza, di causa, di fine, di sostanza hanno ancora di non positivo, di mistico e di poetico, è in rapporto con le vecchie abitudini mentali da cui è nata la magia, e da cui lo spirito umano si viene liberando solo lentamente», *ibid.*, p. 75.

<sup>185</sup> Appena concluso il lavoro su *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, De Martino inizia a pensare a una storia del magismo, di cui il saggio *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* deve costituire la premessa. Una volta intrapreso lo studio dell'argomento, egli ne comprende, però, la vastità e complessità, e finisce così per ridimensionare il progetto originario alla stesura di prolegomeni a una storia del magismo. «Il problema di una storia della magia – si legge, infatti, nel documento 3.100.55 – coinvolge una serie così estesa di problemi metodologici, e implica il superamento di così numerosi e tenaci pregiudizi, che ci è sembrato opportuno cominciare con dei prolegomeni miranti a spianare la via alla ulteriore ricerca e a indicare la direzione di marcia».

<sup>186</sup> La dedica ad Anna, «che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola, Fronte del Senio, 1944», suggerisce che già durante il periodo di clandestinità in Romagna l'opera sul magismo fosse conclusa. In realtà, il lavoro di scrittura si sarebbe protratto per altri due anni, e quasi altrettanto ci sarebbe voluto prima che l'editore Einaudi si decidesse a pubblicarla. L'epistolario tra De Martino e Pavese consente di ripercorrere le varie fasi di questa complessa vicenda editoriale. Il 16 giugno del 1945, De Martino riprende i contatti con Pavese (in-

*storia del magismo* rappresenta un documento estremamente complesso, in cui si sovrappongono le due opposte concezioni della magia emerse durante la stagione metapsichica. Se nel primo e nel terzo capitolo il problema è ancora quello della realtà dei poteri magici, nel capitolo centrale, dedicato al 'dramma storico' della presenza, la magia si configura quale tecnica psicoterapeutica, e il mago non viene più rappresentato come un dominatore degli elementi, bensì (in linea con Shirokogoroff) quale vero e proprio redentore delle comunità primitive.<sup>187</sup> Si tratta, evidentemente, di prospettive assai diverse – connesse certo, come De Martino insistentemente sottolinea, dal fatto che, in un mondo storico in cui individuo e cosmo non sono separati da confini netti, a una presenza labile non può

terrotti a causa della guerra), informandolo che solo Roma può fornirgli «gli strumenti di lavoro necessari a condurre a termine» la sua storia della magia, che egli si ripropone di portare a termine entro il mese di maggio dell'anno successivo. Il 27 luglio del '46, «il *Mondo magico* è finalmente terminato» e De Martino lo invia a Torino l'8 agosto. Il 16 agosto, Pavese risponde che, se il libro non ha bisogno di molte correzioni, le bozze saranno pronte per la fine di gennaio, ma a novembre lo informa che a Torino sono «in una certa crisi». Il primo marzo del '47, De Martino esprime tutto il suo malcontento per non aver potuto presentare l'opera al concorso per la libera docenza. Pavese replica, il 6 marzo, attribuendo la responsabilità del ritardo alle «restrizioni invernali della forza elettrica, che hanno costretto le tipografie a lavorare due giorni la settimana», e gli assicura di inviargli le prime bozze entro la metà del mese. Ad aprile, De Martino non ha ricevuto ancora nulla e gli chiede le bozze in sette copie, dovendo presentarne cinque al concorso. Pavese risponde che le bozze erano così scorrette che, per non perdere tempo in spedizioni, le ha corrette lui stesso. «Ora stanno eseguendo le correzioni e impaginando. (...) Bada che la illeggibilità delle prime bozze dipendeva in parte dalla perfidia del tuo manoscritto e dal tremendo regime di note e *guillemets* e citazioni. Ci ho lavorato quindici giorni buoni». «Einaudi promette che il *Mondo magico* uscirà entro novembre», gli scrive il 27 ottobre. «All'ultimo momento ha voluto scombinare il corpo delle citazioni e ciò ha ancora ritardato la frittata». L'ultima lettera risale al 17 gennaio del '48: «Finalmente siamo in porto», scrive Pavese. «Ti abbiamo spedito cinque copie del *Mondo magico*», cf. E. DE MARTINO, C. PAVESE, *La collana viola*, cit. Insieme a *L'io e l'inconscio* di Jung, a *L'anima primitiva* di Lévy-Bruhl e a *I prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* di Jung e Kerényi, *Il mondo magico* inaugura la «Collana viola» della Einaudi, di cui gli stessi De Martino e Pavese erano alla guida.

<sup>187</sup> «Stregone come psicoterapeuta», dice esplicitamente De Martino nel documento 3.100.044.

che corrispondere una natura non ancora 'data' – ma che risultano, proprio riguardo al tema di nostro interesse, del tutto incompatibili.

Ed è altresì evidente che è la seconda interpretazione a costituire l'elemento decisivo del libro. Non solo perché, ricostruendo la genesi storica della presenza, De Martino giunge a formulare la scandalosa tesi della storicizzazione delle categorie (tesi presto confutata, dopo le critiche crociane), ma anche e soprattutto perché la concezione della magia quale strumento di riscatto della presenza in crisi sarà ripresa nelle opere della maturità per descrivere sia la magia che la religione: entrambe interpretate come sistemi mitico-rituali (caratterizzati da un diverso grado di ritualismo) utili a fronteggiare il crollo dell'io durante i momenti critici dell'esistenza.<sup>188</sup> Ma procediamo con ordine.

Appena lo studioso si volge al mondo magico, nell'intento di penetrarne il segreto – si legge all'inizio del primo capitolo – subito si imbatte in un problema pregiudiziale dal quale dipende in sostanza l'orientamento e il destino della ricerca: il problema dei poteri magici.<sup>189</sup>

Trascurato dall'etnologia tradizionale, la quale assume aprioristicamente «che le pretese magiche siano tutte irreali e che le pratiche magiche siano tutte destinate all'insuccesso», questa deve essere affrontata con estrema serietà qualora si voglia comprendere, effettivamente, cos'è il magismo primitivo:

Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi (...). Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà*, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ri-

<sup>188</sup> Nel documento 3.100.038, De Martino dichiara, infatti, che il contributo principale del *Mondo magico* consiste nell'aver dotato «la storia delle religioni di un organo che costituisca il metodo della sua possibilità in generale». Tale organo, precisa, non pretende però di «determinare in precedenza le fasi di sviluppo delle umane religioni: esso, come momento metodologico della storiografia religiosa, non intende in alcun modo surrogarsi alla storiografia piena, intesa a seguire la realtà dello spirito religioso nella trama estremamente complicata del suo divenire». Scopo del libro è, infatti, come si è detto, fornire i 'prolegomeni' a una storia del magismo, dunque le premesse metodologiche a una storia della religione.

<sup>189</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 9.

cercatore debba ‘applicare’ o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l’indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l’indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà).<sup>190</sup>

Il capitolo si apre con «una serie di documenti etnologici relativi a poteri magici che sembrano reali».<sup>191</sup> Tali documenti – incerti, lacunosi e spesso contraddittori – non consentono, però, di distinguere illusioni, allucinazioni e «semplici coincidenze» dall’«eventuale residuo effettivamente paranormale»,<sup>192</sup> spingendo così la mente a passare «da ipotesi in ipotesi, dal dubbio alla certezza e quindi di nuovo al dubbio, secondo una oziosa vicenda».<sup>193</sup> Per uscire da questa *impasse*, occorre quindi, rivolgersi alla metapsichica, che allontana i fenomeni paranormali «dalla concretezza della loro forma storica e spontanea, e li avvicina, per quanto possibile, alla forma dell’esperimento naturalistico».<sup>194</sup> De Martino fa dunque riferimento alle ricerche di Hans Bender (psicologo e parapsicologo tedesco) e del già citato Rhine, grazie alle quali devono considerarsi sperimentalmente dimostrate sia la chiaroveggenza che la telepatia, ovvero la percezione extrasensoriale di oggetti e di stati mentali altrui.

E non è tutto. «Anche nella sfera dei poteri ‘fisici’ – prosegue, infatti, lo studioso – la psicologia paranormale sembra essere pervenuta a risultati positivi».<sup>195</sup> Si pensi, ad esempio, ai casi di senapismo per suggestione descritti da Pierre Janet in *L’automatisme psychologique*. All’origine di tale fenomeno (come del timpanismo suggestivo e di alcune emorragie), non si trovano cause di natura fisica, ma la semplice

<sup>190</sup> *Ibid.*, pp. 9, 10.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 10. I primi tre, già citati in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, sono tratti dall’opera di Shirokogoroff. Seguono le testimonianze, anch’esse già considerate, di Trilles e Leslie, nonché alcune pagine di Thomson, Ocken e Gudgeon sull’attraversamento del fuoco.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 43.

suggestione, capace di operare sul corpo del sonnambulo producendo l'eccitazione di determinati nervi. Ciò indica in modo chiaro la estensione dei poteri della mente a «quella parte dell'universo fisico che designiamo empiricamente col nome di 'corpo'». <sup>196</sup> I poteri fisici di alcuni soggetti, prosegue inoltre De Martino, sembrano

estendersi anche al di fuori del proprio corpo, nell'universo fisico o natura in senso stretto. Le vibrazioni sonore interne della materia, i movimenti a distanza di oggetti (telecinesi), la produzione di fenomeni luminosi e la materializzazione di forme visibili più o meno definite debbono ormai considerarsi come fenomeni sperimentalmente accertati. <sup>197</sup>

Al pari delle testimonianze etnologiche, anche i risultati della metapsichica sembrano, quindi, dimostrare la reale efficacia di determinati poteri magici. E tuttavia «il pensiero impegnato nella ricerca (...) torna di nuovo ad entrare in crisi, e questa volta in modo radicale e conclusivo». <sup>198</sup> Perché? A causa delle già note obiezioni di Wundt sul significato della fenomenologia paranormale.

«Per quanto oggi la ingenua fede nell'assolutezza del 'grandioso universo' di Galileo e di Newton abbia subito una radicale trasformazione» (essendo stato provato che la fisica classica vale solo «per l'ordine del macroscopico»), condizione fondamentale della ricerca scientifica resta, infatti, l'esistenza «di un universo *dato*, che l'individuo empirico non può immediatamente darsi a volontà: e anche se l'epistemologo scopre la 'parte del soggetto' nella costruzione dell'immagine fisica del

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>197</sup> *Ibid.* Emblematici, riguardo alla realtà dei poteri fisici, appaiono gli esperimenti condotti da Eugène Osty, celebre metapsichista francese, col già citato medium Rudi Schneider. Durante una seduta del 1930, finalizzata a fotografare eventuali fenomeni telecinetici, «si produsse un fatto nuovo e inaspettato, che aprì nuovi orizzonti alla ricerca». Il medium, «nei suoi sforzi, per lo più inefficaci, di sollevare mercé uno sforzo psico-fisico un oggetto», generò «una 'sostanza' invisibile, manifestabile a distanza, retta dal pensiero, producibile a volontà e dotata di una densità talora sufficiente per assorbire gli infrarossi. Questo risultato, commenta l'Osty, 'costituisce per il biologo e per il fisico un fenomeno straordinario quanto una materializzazione vera e propria'», *ibid.*, pp. 47, 48.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 48.

mondo, l'uomo di scienza, il naturalista, deve pur sempre restare fedele al grande precetto secondo cui la natura non si domina se non ubbidendole». Ma proprio questo precetto appare contraddetto dall'esistenza dei fenomeni paranormali, frutto della «sospensione della legalità naturale a profitto di singoli individui empirici». <sup>199</sup> A differenza dei fenomeni naturali, essi non sono, infatti, oggettivamente dati (retti, cioè, da leggi universali e necessarie), ma «ancora immediatamente inclusi nella sfera della decisione umana». La paranormalità, prosegue De Martino, è «psichicità che torna nella natura, e natura che si carica di psichicità», per cui «la semplice *possibilità* di fenomeni paranormali ripugna intimamente» alla scienza moderna, che «è nata ritirando gradualmente e in modo sempre più consapevole la psichicità dalla naturalità». Per riconoscere tale possibilità, essa deve, quindi, o rinnegare la propria storia (commettendo un tradimento imperdonabile) o superarla, «attingendo – come De Martino auspica – un punto di vista più alto, una visione prospettica più comprensiva», <sup>200</sup> «in cui il momento polemico sia superato» e si riconosca che «il piano della *datità* naturalistica» non è l'unico possibile, come la «boria culturale» <sup>201</sup> tipica dell'Occidente induce a credere.

Su questo aspetto del problema, lo studioso torna a riflettere nel terzo capitolo del libro, quando, ripercorrendo l'antico conflitto tra etnologia e metapsichica, pone a confronto il prelogismo di Lévy-Bruhl (teoria «pensata e scritta come se la fenomenologia paranormale non esistesse, e come se il congiunto problema dei poteri magici fosse già stato risolto in senso negativo») <sup>202</sup> e le tesi di Andrew Lang, «filologo zelante e spregiudicato, non senza una certa propensione romantica per tutto ciò che poteva mettere in iscacco, sia pure momentaneamente, l'ordine razionale delle cose». <sup>203</sup> Merito dello studioso inglese è di avere affermato, ben prima di De Martino, l'esigenza di un'integrazione tra metapsichica ed etnologia. Il suo limite, però, consiste nell'aver considerato «i fatti paranormali come 'fatti naturalistici' osservabili e sperimentabili», <sup>204</sup> di-

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 176.

mentando che – sebbene giovani «considerarli come tali, al fine di aprirsi al problema della loro realtà» – essi sono, in verità, fatti culturali, appartenenti «a un cosmo storico particolare nel quale nacquero come espressione di un *dramma esistenziale* definito».<sup>205</sup>

Risultato del primo capitolo è, infatti, la «problematicità del concetto realistico»,<sup>206</sup> la consapevolezza, cioè, che non esiste una natura *data*, retta da leggi universali e inviolabili, ma che il concetto di realtà varia al variare dei mondi storici e degli specifici rapporti soggetto-oggetto che li caratterizzano. «La legalità naturale eterna e immutabile – si legge nel documento 3.79.042 – non è un attributo della cosa in sé, ma soltanto una rappresentazione e una esperienza relative a un mondo storico definito, una prospettiva instaurata soprattutto nella nostra cultura», nella quale, quindi, «il fatto che il fuoco brucia o non brucia secondo il decreto di un uomo» rappresenta un mistero incomprensibile.

Nel nostro mondo storico, i fenomeni paranormali rivelano, infatti, un'oggettività che, sebbene osservabile e registrabile mediante strumenti, «presenta pur sempre qualche cosa di non autentico, di problematico, di non durevolmente deciso, di revocabile. Ciò dipende dal fatto che questa realtà, per quanto si approssimi alle soglie del deciso, appare sempre in qualche modo ancora inclusa nella decisione umana, ancora vulnerata da un insopprimibile forse, ancora contesta di psichicità in travaglio».<sup>207</sup> Ma

<sup>205</sup> *Ibid.* Nel testo, in realtà, si legge *definitivo*, ma mi sembra evidente che qui De Martino intendesse dire *definito*. Nel documento 3.100.007, scrive infatti: «i 'poteri magici' sono correlativi a una età storica *definita*, nella quale domina una drammatica labilità della sintesi spirituale, e in cui l'uomo lotta per essere una persona, non ancora avendo raggiunto questo grado elementare della sua libertà».

<sup>206</sup> Come si legge nel documento 3.79.042.

<sup>207</sup> Così si legge nel documento 3.31.011. Al carattere inautentico, invincibilmente estraneo, del paranormale nella nostra epoca, è dedicato lo scritto inedito «Il valore della fenomenologia paranormale». Per De Martino «l'accertamento sperimentale ha ormai dimostrato la 'realtà' della fenomenologia paranormale», la possibilità, cioè, «di una conoscenza e di una azione paranormali della psiche». Tali fenomeni, tuttavia, «appaiono alla nostra mentalità culturale di europei moderni come alcunché di estraneo, di non penetrabile dalla ragione. (...) Che taluno possa avere la capacità di chiarovedere, questo, quando siamo costretti ad ammetterlo come fatto accertato, resta pur sempre una curiosità, un'anormalità o una bizzarria dello spirito o anche una morbosità alla quale ci piace indulgere, ma nulla più di tanto» (documento 3.97.023). Perché? Secondo De Martino, l'«estra-

allora, resta da chiedersi, in che modo bisogna considerarli?

«I fatti paranormali – si legge nel contributo inedito appena citato «Il valore della fenomenologia paranormale» – possono essere accertati, descritti, classificati o anche ordinati nel quadro della nostra concezione meccanicistica della natura». Questo, però, non è sufficiente per comprenderli:

Solo la ragione storica qui, come altrove, è atta a comprendere, e ciò nella misura che le vada fatto di dissolvere il carattere ‘estraneo’ o ‘occulto’ dei fatti in quistione, rammemorando e ricostruendo un’età storica dimenticata e appunto per questo atteggiandosi oggi come complesso di fatti ‘estranei’ o ‘occulti’.

È «il difetto di coscienza storiografica», infatti, che rende occulti, ovvero estranei, i fenomeni paranormali, come «tutto ciò che è unicamente presente alla considerazione naturalistica, appreso dall’intelletto, non compreso dalla ragione».<sup>208</sup> Ed è per questo che, dopo la fase

neità della fenomenologia metapsichica» dipende soprattutto dallo stato psichico che ne accompagna l’estrinsecarsi. «Di questo non possiamo dire nulla di diretto poiché esso appartiene alla sfera dell’incosciente, o meglio a ciò che si sottrae alla sfera della nostra coscienza civile o storica o normale o diurna. Lo psichico della metapsichica si avvicina al naturale: ci appartiene così poco, e così poco è fornito di documento interno quanto il mondo degli animali o delle piante» (cf. documento 3.97.024), commenta crocianamente lo studioso, forse ispirato da quel brano di *La natura come storia senza storia da noi scritta* in cui si dice che la parte dedicata alla preistoria nelle storie universali «non solo non vivifica l’intelletto ma mortifica l’animo, il quale alla storia chiede la nobile visione delle lotte umane e nuovo alimento all’entusiasmo morale, e riceve invece l’immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell’umanità, e con essa un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili, nonostante le illusioni e le ipocrisie della civiltà, brutali come loro» (cf. B. CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, cit., p. 146). La denominazione stessa di meta-psichica, para-psicologia, para-normale, prosegue De Martino, allude proprio alla «estraneità di questa vita psichica rispetto alla nostra coscienza storica: ciò che è oltre la vita spirituale ordinaria, ciò che le è accanto, o sopra (supernormale) o sotto (subcosciente) non è forse l’estraneo, ciò che non ci appartiene?», cf. documento 3.97.024.

<sup>208</sup> Documento 3.97.025.

dell'accertamento, la metapsichica come scienza positiva deve lasciare il posto alla filosofia, ovvero all'«intelligenza storica», che sola può riscoprirli «come momento di sviluppo della nostra autocoscienza».<sup>209</sup> Erroneo al pari dell'approccio naturalistico è quello irrazionalistico, «quel torbido appello alla 'vita' magica e religiosa»<sup>210</sup> testimoniato dall'opera di J.W. Hauer, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit: Erstes Buch; das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*. In un'ottica apparentemente simile a quella di De Martino, orientata a «vincere la 'lontananza naturalistica'»,<sup>211</sup> Hauer interpreta lo studio «dell'*Erlebnis* (magico e) religioso» non solo come descrizione «delle esperienze che il mago crede di avere», ma anche come verifica «dei poteri reali che in queste esperienze si manifestano e che questa credenza accompagnano».<sup>212</sup> E però tale accertamento si configura quale immersione sentimentale nel mondo primitivo, di cui lo studioso pretende di cogliere la peculiare «vibrazione»: espressione di una «struttura psichica»<sup>213</sup> profondamente diversa da quella moderna.

Al pari di De Martino, Hauer è, infatti, consapevole che l'io dell'uomo primitivo «non si è ancora liberato in assoluta autonomia dal mondo che lo circonda» e si caratterizza, quindi, per «una inclinazione manifesta a perdere la sua individualità nell'oggetto». Diversamente dal nostro etnologo, però, egli interpreta tale «'coionia' magica degli esseri e delle cose (...) come un tipo di mentalità, e non già come momento del dramma esistenziale magico», che non viene, quindi, storiografica-

<sup>209</sup> Così si legge nel documento 3.28.002. «Contro chi si ostina a cercare per questa via non si sa bene quale occulto vero – si legge, inoltre, nel documento 3.96.001 – serba pieno valore l'apostrofe che il signor Settembrini, nel *Zauberberg* di Thomas Mann, rivolge a Giovanni Castorp, impantanato in certe esperienze tenute al Berghof: 'Onori in Lei l'uomo, ingegnere! Confidi nel pensiero chiaro e umano, e sdegni le contorsioni del cervello!'. Affinché le 'sciocchezze sbalorditive' e le 'sinistre piccolezze' [Th. Mann le chiama felicemente così] di questi esperimenti acquistino un significato, e si avviino a diventare comprensibili per il pensiero 'chiaro e umano' [che nel nostro caso è il pensiero storico], è d'uopo rivolgersi al mondo del magismo etnologico, dove diventano seria espressione di un organismo culturale definito».

<sup>210</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 194.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 202.

mente compreso come movimento dal polo negativo della coinonia al polo positivo della «presenza che vuole esserci».<sup>214</sup> Lo Hauer, che De Martino accusa di «inerzia storiografica» (cioè di incapacità di comprendere il mondo primitivo), «non parla alla ragione storica, cui non prospetta nessun problema effettivo: si affida piuttosto al sentimento onde penetrare il mistero delle esperienze arcaiche, e riprovare il ‘brivido del numinoso’».<sup>215</sup> In modo analogo, secondo il nostro etnologo, procede Edgar Dacqué, interpretando «romanticamente la coinonia magica come un paradiso perduto, come un ideale escatologico»:

In tal guisa il magismo, invece di essere padroneggiato nella prospettiva della ragione storica, si atteggia semplicemente come un arcaismo che torna a farsi immediatamente operoso nella coscienza moderna, come un ideale della nostra civiltà. Del resto, a parte ogni altra considerazione, il Dacqué mostra molta romantica impazienza per il severo lavoro di accertamento, il che rende scientificamente inutilizzabile tutta la sua opera. È opportuno qui ricordare che anche nell'*Urwille* del popolo tedesco, idoleggiato dallo Hauer e dalla *Deutsheglaubensbewegung*, non è difficile riconoscere una antica formazione culturale, che torna a far sentire immediatamente la sua efficacia.<sup>216</sup>

«Come garanzia da siffatti ‘ritorni’ – conclude De Martino – giova il progresso della consapevolezza storica, e precisamente la presenza mediata nel mondo magico. Ciò che libera dalla efficacia immediata degli arcaismi della propria storia è la storiografia degli arcaismi».<sup>217</sup> Come si è già più volte sottolineato, egli ritiene, infatti, che per conoscere il primitivo, evitando la presenza immediata e non garantita in quel mondo, occorra individuare «il filo che collega il nostro presente

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*, pp. 202, 203.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 203, n. 68.

<sup>217</sup> *Ibid.* In modo analogo, egli si era espresso nella prefazione del libro, affermando che «il nostro ritorno al magico deve mediare il progresso dell'autocoscienza della cultura occidentale, purificandola da alcune istanze polemiche che ancora segnano un limite al suo storicismo, e aprendola a quella pietà storica verso l'arcaico che è la migliore profilassi contro l'idoleggiamento antistorico degli arcaismi», *ibid.*, p. 5.

all'arcaico, il culto al primitivo», riscoprendo «l'arcaico e il primitivo come un momento di sviluppo del culto»,<sup>218</sup> quale origine e fondamento della modernità. Ed è proprio questo il tema del secondo, decisivo capitolo del *Mondo magico*, che De Martino, come già accennato, cerca piuttosto forzatamente di connettere al precedente.

«La paradossia della natura culturalmente condizionata – si legge al termine del primo capitolo – sta ora davanti a noi in tutta la forza del suo scandalo. Ma al tempo stesso sta ora davanti a noi anche la 'nuova via': la natura culturalmente condizionata rinvia alla condizione culturale da cui sorge, rinvia al mondo storico della magia. Se e in che misura i poteri magici sono reali è questione che non può essere decisa indipendentemente dal *sensu* della realtà che qui fa da predicato del giudizio. Ma questo *sensu* può essere appreso solo per entro la individuazione del dramma storico del mondo magico. Pertanto il pensiero è ora costretto a volgersi a questo dramma, al fine di scoprire il problema che lo alimenta e di risolvere la paradossia che dà scandalo».<sup>219</sup>

L'analisi del *Dramma storico del mondo magico* si apre con la descrizione dell'olonismo: una «singolare condizione psichica», attestata in Siberia, Nordamerica e Melanesia, «in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti».<sup>220</sup> «Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso», per «andare *oltre* di esso, e perciò scomparire e abdicare come presenza». Ciò che rende la presenza tale è, infatti, secondo De Martino, proprio la capacità di presentificare, oggettivare, opporre a sé le cose del mondo, e quando, in occasione dei momenti critici dell'esistenza (morte, malattia, fame, solitudine, straordinari fenomeni atmosferici), tale capacità scomparire, a venir meno è la stessa «distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto in luogo di udire o vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc. Per la carenza di ogni funzione discriminante, il contenuto della presenza manca di ogni interna discri-

<sup>218</sup> Così si legge nel documento 3.97.032.

<sup>219</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 69.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 70.

minazione, è rappresentazione che non può trattenersi dal diventare atto». <sup>221</sup> In polemica con l'etnologia naturalistica, colpevole di irrigidire il primitivo «nel 'tipo' della mentalità, nella 'struttura psichica' e simili» (astruendo e assolutizzando «ciò che è appena un momento del dramma esistenziale magico, il rischio di non esserci»), <sup>222</sup> De Martino ritiene, però, che l'olonismo non esaurisca il mondo del magismo, ma ne costituisca soltanto il primo atto, quello negativo:

Gli stati psichici *olon*, *latab*, *amok*, in quanto rappresentano il dissolversi della presenza e l'istituirsi di una indiscriminata coinonia o lo scatenarsi di impulsi incontrollati, non hanno come tali nulla in comune col magismo quale formazione culturale definita. Il fatto negativo della fragilità della presenza, del suo smarrirsi e abdicare, è incompatibile per definizione, con qualsiasi creazione culturale, che implica sempre un modo positivo di contrapporsi della presenza al mondo, e quindi una esperienza, un dramma, un problema, uno svolgimento, un risultato. Ma l'olonismo presenta anche un aspetto che contiene un orientamento suscettibile di sviluppo culturale. Soprattutto in dati casi, l'olonizzato oppone una resistenza visibile. Non accetta la propria labilità, non si concede ad essa passivamente, ma reagisce. Un'angoscia caratteristica lo travaglia: e quest'angoscia esprime *la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci*. La labilità diventa così un problema e sollecita la difesa e il riscatto: la persona cerca di reintegrare la propria presenza insidiata.

«Per una presenza che crolla senza compenso – scrive, infatti, De Martino – il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso. Nel concreto rapporto dei due momenti, nella opposizione e nel conflitto che ne deriva, esso si manifesta

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 72. Di grande interesse, rispetto all'interpretazione demartiniiana dello stato *olon*, sono le osservazioni di Valerio Petrarca, che rimprovera allo studioso di aver confuso azioni formalizzate e rituali, indotte e sorvegliate dalla collettività, con la manifestazione patologica (involontaria, incontrollata) della crisi della presenza, cf. V. PETRARCA, *La persona tra «insecuritas» e fondamento: funzione e storia dei riti nell'opera di Ernesto De Martino*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, cit., pp. 141-70.

<sup>222</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 74, n. 13.

come movimento e come sviluppo, si dispiega nella varietà delle sue forme culturali, vede il suo giorno nella storia umana». <sup>223</sup> Protagonista del secondo atto del dramma magico è lo stregone primitivo, che persegue intenzionalmente la crisi della propria presenza al fine di promuovere un grande riscatto collettivo. <sup>224</sup> Attraverso documenti di Gusinde e Shirokogoroff, De Martino descrive i metodi con cui lo stregone entra in crisi. Mediante il canto, il tambureggiare monotono o la fissazione prolungata dello sguardo, egli polarizza la coscienza in un certo contenuto, impedendole «di andare *oltre* di esso: il che equivale a spegnerla come presenza, poiché la possibilità dell'esserci è proprio in quell'*oltre*, che qui è aspramente combattuto». <sup>225</sup> Decisivi per il raggiungimento dello stato di trance appaiono anche l'oscurità (poiché «l'indebolimento e l'attenuazione dell'esserci è strettamente legato all'indebolimento e all'attenuazione del mondo nel quale l'esserci è necessariamente immerso»), <sup>226</sup> l'uso di sostanze tossiche e narcotiche, la pratica del digiuno e determinate prove di indurimento (grazie alle quali «l'oltre che condiziona la presenza viene combattuto mercé la somministrazione di un contenuto così fortemente emotivo da impedire alla coscienza

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 74. Sasso mette in luce le contraddizioni di questo punto dell'argomentazione demartiniana, in cui l'olonismo è descritto come estraneo al «magismo quale formazione culturale definita» ma «suscettibile di sviluppo culturale». «La condizione olonica non accetta la propria labilità. Ma la situazione olonica è questa labilità. Come potrebbe non accettarla, come potrebbe contrastarla? La condizione olonica è il disperdimento della personalità, è un esserci disgregato che, perduto il centro, si è disperso fuori di sé e al compito di esserci ha abdicato. Come, perciò, potrebbe avvertire l'angoscia da cui il dramma del riscatto prende il suo inizio?», cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 220.

<sup>224</sup> «Al tema del rischio e del riscatto, come è stato finora prospettato – scrive, infatti, De Martino – sembra contrastare il fatto che, nel mondo magico, la dissoluzione dell'esserci, il rischio della presenza, sembra talora acquistare il rilievo di un fine dominante, volontariamente perseguito. Solitudine, oscurità, digiuni, prove assai rigorose, danza orgiastica, concentrazione, canto monotono, rullo del tamburo, incubazioni, suffumigazioni, narcotici: non accennano forse queste tecniche per provocare la *trance* a un crollo di orizzonte deliberatamente cercato?», E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 85, 86.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 88.

di oltrepassarlo, e quindi di ricomprenderlo nella sintesi unitaria che la rende, appunto, coscienza presente».<sup>227</sup> Il crollo della presenza non rappresenta, però, il fine ultimo dello stregone: le tecniche descritte, afferma De Martino, «sono semplicemente un mezzo per *entrare in rapporto col rischio della propria angosciosa labilità*, per ordinare e plasmare il caos psichico insorgente, per leggere in questo caos le forme o figure di ‘spiriti’, per evocare questi spiriti *padroneggiandoli*, per entrare nel mondo con questi spiriti, iniziando con essi un’attività storica definita, culturalmente significativa, socialmente vantaggiosa».<sup>228</sup> La vicenda di cui lo stregone è protagonista non costituisce, infatti, un dramma individuale. «Vero e proprio *Cristo magico*»,<sup>229</sup> egli conferisce «alla magia il carattere di un grande dramma soteriologico collettivo»,<sup>230</sup> mediando per tutta la comunità la conquista «dell’esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci».<sup>231</sup> Ed è in tal senso, secondo De Martino, che è lecito parlare di un «mondo culturale magico», intendendo col termine ‘cultura’ l’iniziativa geniale (quella del mago) «che si consolida in una tradizione», e la tradizione che, a sua volta, «condiziona e alimenta l’iniziativa geniale».<sup>232</sup> Ma di quale cultura, di quale tradizione sarebbe fondatore il genio del magismo, lo stregone? Della presenza decisa e garantita, dell’io unitario e consapevole di sé, che il pensiero occidentale, da Platone fino a Kant e Hegel, ha sbagliato a interpretare come un dato eterno e universale.

Sulle implicazioni di tale tesi, condannata da Croce poiché fondata su una storicizzazione delle categorie e ritrattata da De Martino in diversi contributi degli anni Cinquanta, non posso adesso trattenermi,

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>228</sup> *Ibid.*, pp. 90, 91. «Risultato di una costruzione contraddittoria» sarebbe, secondo Sasso, anche lo sciamano descritto da De Martino che, pur essendo lui stesso un primitivo (dunque un uomo dalla presenza fragile, costantemente a rischio di perdersi), viene descritto come il «‘signore’ della propria labilità», capace «di uscire dal pelago e di raggiungere la riva», risolvendo per tutta la comunità quel dramma che è il suo stesso dramma, cf. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 238.

<sup>229</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 98.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 97.

dovento invece porre l'accento sulla nozione di magia che emerge in questa parte dell'opera. Di quale tipo è la magia dello stregone-Cristo magico? È lecito parlare, anche in questo caso, di 'poteri' magici? Significativa, al riguardo, appare la testimonianza di Strehlow, che descrive una comunità angosciata da un «maligno vento di ponente»: da un oggetto, cioè, che «non si presenta secondo un contorno definito», ma il cui «limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un *oltre* carico di angosciante mistero». <sup>233</sup> «Restauratrice di orizzonti in crisi», la magia interviene assegnando un nome alla causa dell'angoscia, ed eliminando, così, quel campo dell'indeterminato in cui «tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza». <sup>234</sup> Gli stregoni del villaggio – qui suggestivamente definiti «i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza» <sup>235</sup> – si riuniscono, infatti, in circolo e, dopo avere identificato nel vento «esseri maligni sotto forma di lunghi gatti», li aggrediscono con pietre e con bastoni, esibendone i cadaveri «solo ai loro colleghi in magia, giammai al pubblico profano». <sup>236</sup> «A operazione compiuta, l'orizzonte magico del vento è stato convenientemente esorcizzato, e tutti sono liberati dal maligno». <sup>237</sup> In modo analogo, opera l'istituto magico dell'*atai*, che interviene laddove la presenza, incapace di gettare davanti a sé (*vorstellen*) «un certo oggetto emozionante (sorprendente, pauroso e simili)», rischia di diventare quello stesso oggetto. Ricorrere all'*atai* vuol dire, dunque, interpretare tale contenuto emozionante come il «riflesso (*reflection*) della propria persona», instaurando con esso un legame indissolubile per cui «essa e il suo *atai* prosperano, patiscono, vivono e muoiono insieme». <sup>238</sup>

Il processo di obiettivazione si compie quindi a metà, nella forma di un compromesso, nel quale la presenza che rischia di perdere ogni orizzonte si riconquista fissando la propria problematica unità nella problematica unità della cosa. Attraverso questo compromesso paradossale e in virtù del

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 77.

rapporto che ne segue, viene resa possibile una vera e propria pedagogia dell'esserci come presenza unitaria.<sup>239</sup>

Sembra evidente che, in entrambi i casi citati, la magia non ha più nulla a che vedere con i poteri magici descritti nel primo e nel terzo capitolo. Lungi dal violare le leggi della natura – camminando sul fuoco, prevedendo il futuro, comunicando con persone lontane – il Cristo magico ha, infatti, il compito di riscattare la presenza dalla crisi, e poiché questa si configura quale labilità psichica (perdita della propria autocoerenza, confusione tra io e mondo), egli non può che intervenire come un moderno psicoterapeuta, riconducendo la disgregazione all'unità e aggiungendo di volta in volta un tassello al faticoso processo storico di fondazione della presenza.

Tale interpretazione della magia, debitrice a Shirokogoroff e profondamente diversa da quella proposta negli altri due capitoli, viene ribadita in modo ancor più netto in un contributo apparso nel luglio del '46 sulla pagine di «Comunità»: *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*. Di lì a pochi giorni, il libro sul magismo sarebbe stato inviato all'editore Einaudi, e questo scritto ne riprende la tesi principale (la fondazione della presenza unitaria ad opera del mago primitivo), tralasciando completamente il problema dei poteri magici e sancendo, così, la fine della cosiddetta stagione metapsichica. «L'immagine ordinaria che ci facciamo del mondo magico<sup>240</sup> è quella di un mondo in cui la persona conta poco», si legge all'inizio del contributo. Negli studi etnologici tradizionali, esso viene descritto, infatti, «come ciò che si oppone per eccellenza al carattere della nostra civiltà, nella quale la persona sta al centro»; come un mondo, dunque, in cui l'«iniziativa individuale, adattata alla storicità effettiva della situazione data», cede il posto a «schemi ideologici e pragmatici tradizionali, impermeabili all'esperienza e alla realtà positiva, refrattari a ogni incremento, e che sono ritenuti anzi efficaci nella misura in cui la persona non vi apporta nessuna modificazione».<sup>241</sup> Tale è, ripete

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>240</sup> In realtà, nel contributo si legge «l'immagine ordinaria che ci facciamo del mondo è quella di un mondo in cui la persona conta poco», ma le righe successive consentono di correggere il refuso.

<sup>241</sup> E. DE MARTINO, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, 4 (lug. 1946), p. 12.

De Martino, «l'immagine ordinaria che ci facciamo del mondo magico. Ma è poi esatta questa immagine?». Evidentemente no.

In fondo, se il mondo magico ci appare come alquanto di negativo, come pigrizia o debolezza della mente, come abdicazione della persona, ciò accade perché siamo ancora prigionieri di un umanesimo circoscritto, di una tenace boria culturale, che ci impediscono di comprendere il problema che caratterizza il magismo e di individuare il dramma di questo cosmo storico. Vi è una limitazione nostra, in quanto ricercatori, che poi scambiamo come carattere negativo dell'oggetto della ricerca. Ora qual è questo limite nostro, questa pigrizia nostra, che ci lascia cadere di mano, per così dire, la chiave della comprensione?<sup>242</sup>

A causa del suo approccio naturalistico (un approccio frutto della 'boria', poiché fondato sull'equivalenza tra mondo primitivo e natura), l'etnologia occidentale ha fallito radicalmente nella comprensione della persona magica. Osservandola in modo statico (al fine di elaborarne il 'tipo'), non è riuscita a coglierne l'intrinseco dinamismo, l'incessante passaggio dal negativo al positivo, ma si è arrestata, per così dire, al primo atto del dramma, vedendo in essa la radicale negazione di ciò che vuol dire, per noi, 'persona', e nella magia lo specifico modo di agire (illusorio, inefficace) di un individuo ancora incapace di distinguere se stesso dal mondo.

Ben diversa è la posizione dell'etnologia storicistica: muovendo dalla premessa che nulla di ciò che esiste può sottrarsi alla storia, essa guarda al primitivo mirando a ricostruirne lo sviluppo nel moderno, e riconosce, quindi, il carattere 'drammatico' della persona magica, impegnata in un costante movimento dal polo negativo della crisi al polo positivo del riscatto. Alla base di questo movimento c'è, secondo De Martino, l'angoscia. In contrasto con l'etnologia naturalistica, il nostro autore ritiene, infatti, che l'uomo primitivo non si rassegni passivamente al crollo della sua presenza (all'insurrezione degli 'spiriti', cioè delle «frazioni subconscie della personalità»), ma lo avverta come problema, sollecitando «il riscatto di un ordine culturale definito».<sup>243</sup>

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> Mentre per l'etnologia naturalistica «la persona magica cerca la unità

Protagonista del riscatto è, naturalmente, il mago, che De Martino descrive, al pari di Shirokogoroff, come padroneggiatore di spiriti. «Safety valve» delle comunità primitive, lo sciamano perde volontariamente la propria presenza, disgrega attraverso la *trance* il proprio io, al fine di raggiungere quello stato di estasi in cui può entrare in contatto con gli spiriti insorti e, identificandoli ed esorcizzandoli, restituire «alla loro unità le presenze esposte al rischio angoscioso di perdersi»:

Il ‘perdersi’, che per gli altri può essere definitivo, si trasforma per il mago in un momento del processo che conduce alla ‘salvezza’. (...) In questo senso lo stregone si configura come un vero e proprio Cristo magico, mediatore per tutta la comunità della presenza garantita dal rischio di dissolversi nel mondo.<sup>244</sup>

Non più intesa come forma di dominio della natura, la magia si configura, quindi, quale tecnica di riscatto della presenza in crisi, e il mondo magico viene riconosciuto come l’epoca storica in cui è avvenuta la fondazione della persona moderna. Contrariamente all’etnologia tradizionale – che fa «dogmaticamente assurgere a modello valido per tutte le forme culturali il nostro modo storico di esistere come presenze unitarie, la nostra esperienza occidentale (relativamente recente) del trovarci saldamente e senza rischio identici nel variare dei contenuti» – De Martino ritiene, infatti, che «per il mondo magico quella limitazione o finitezza individuale che per noi è un dato e un presupposto, sta invece come problema. Nel mondo magico l’anima può essere perduta perché continuamente esposta al rischio di vanificarsi nel mondo. Nel mondo

simpatica con l’universo e vive in un mondo immaginario di rapporti arbitrari», per De Martino «la immediata unità simpatica, la ‘possessione’ senza regola è avvertita dal mondo magico come rischio supremo, come l’insidia decisiva». Nella sua prospettiva, insomma, la crisi della presenza provoca angoscia, ed è proprio l’angoscia a sancire la nascita del mondo magico: «Fin quando la labilità insorge senza compenso, e la presenza si dissolve, il mondo magico non è ancor nato: esso nasce solo quando la labilità diventa un problema, quando è appresa come rischio nell’angoscia, e quando sollecita il riscatto di un ordine culturale definito che valga come un sistema di guarentigie per la presenza minacciata», *ibid.*

<sup>244</sup> *Ibid.*

magico l'individualismo non è un fatto, ma un compito storico, una realtà *condenda*. Di qui un complesso di esperienze e di rappresentazioni, di misure protettive e di pratiche, che esprimono ora il momento del rischio esistenziale magico, ora il riscatto culturale, e che formano, nella loro drammatica polarità, il mondo storico della magia». <sup>245</sup>

«La persona – si legge in un contributo inedito già citato<sup>246</sup> – è il soggetto della storia in un significato molto più profondo di quello comunemente ammesso: è il soggetto in quanto rappresenta la meta della storia, è il soggetto in quanto la storia presenta un processo progressivo di liberazione della personalità, e di costituzione autonoma di essa». E il mondo magico, «interpretato come dramma dell'individuo insidiato nella sua presenza unitaria e che si fonde e si costituisce nel mondo, (...) perde il suo carattere delirante, e si manifesta come un'età storica a cui siamo debitori della forma più elementare della personalità, la semplice presenza unitaria», senza la quale «mancheremmo del presupposto necessario per le creazioni culturali della scienza, dell'arte, della vita morale, politica etc.». <sup>247</sup> In quanto risultato storico, tale conquista non è però scontata né definitiva.

Le decisioni antiche – si legge nel documento 3.97.004 – si mantengono a patto che noi ci sentiamo responsabili verso di esse, il che accade soltanto se le ravviamo nella memoria sempre rinnovantesi di una tradizione storica attiva, nella fedeltà assoluta al destino della civiltà a cui apparteniamo.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> «Il valore della fenomenologia paranormale», documento 3.97.025.

<sup>247</sup> E. DE MARTINO, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, cit. «Fra le lotte per la libertà combattute dal genere umano – si legge nel documento 3.97.038, «Storia del magismo come storia della persona» – il magismo rappresenta certamente quella più antica che sia accessibile al nostro pensiero. Qui si tratta tuttavia di una forma molto elementare di liberazione: qui si tratta semplicemente di essere una persona, di sentirsi come una unità di fronte alle altre persone e di fronte al mondo, di non lasciarsi sommergere dal grande oceano della coinonia simpatetica». Ed è in quanto protagonista di questa originaria lotta per la libertà che il magismo, a dispetto di quanto afferma lo storicismo idealistico, «entra nella storia, e più esattamente nella storia della persona come unità».

mo. Che se, invece, impallidisce il ricordo delle antiche lotte, e la tensione morale si allenta, e l'impegno di mantenersi fedeli a un destino culturale perde per noi il suo significato, allora tutto può essere rimesso in causa, e ciò che appariva deciso, può tornare a diventar problematico, o addirittura a non essere ancora 'scelto'.<sup>248</sup>

Emblematici, in tal senso, appaiono alcuni inquietanti fenomeni della contemporaneità («il magismo spiritistico», il «romanticismo deterioro», determinate «ideologie politiche»), in cui la persistente efficacia del magico rende il problema della persona di nuovo attuale.<sup>249</sup>

*Assidua de Deo quaestio est*, si diceva nel medio-evo. Oggi il problema della persona travaglia la nostra cultura come già nel medio-evo quello di Dio. Gli avvenimenti degli ultimi venti anni della nostra storia, e il costituirsi in Europa di ideologie negatrici dell'autonomia della persona, hanno reso il problema acuto come non mai. Nel risorgere di oscure coionie con la natura, nell'idoleggiamento di mistiche parentele fondate sulla razza e sul sangue, nel dilagare dei vari collettivismi e statolatrie, par che stia per andar smarrito il grande legato del cristianesimo, la persona al centro di tutto. Eppure proprio queste molteplici rivolte servili hanno costretto la persona minacciata a riaffermare il senso del suo valore e del suo destino.<sup>250</sup>

E non è tutto. La precarietà della presenza, in quanto risultato storico che può essere rimesso in causa, si manifesta con particolare evidenza nelle aree più arretrate del pianeta, in ciò che De Martino, in

<sup>248</sup> «La vera pietà dell'arcaico implica la fedeltà al moderno», scrive De Martino nel documento 3.97.039. Utilizzando il termine 'pietà' in senso etimologico (come sinonimo di 'rispetto'), De Martino considera pietosa la comprensione del primitivo che, da un lato, ne riconosce lo specifico significato storico (senza giudicarlo secondo le categorie moderne, alla luce delle quali si configura quale radicale negatività) e, dall'altro, non lo idoleggia come una perduta età dell'oro, finendo così per rinnegare la nostra identità culturale.

<sup>249</sup> Documento 3.61.003. Così dicendo, De Martino sembra concordare con Cantoni nel riconoscere valore categoriale (e non storico) al magismo. La differenza è, però, sostanziale. Se per Cantoni il pensiero primitivo rientra nella fisiologia dello spirito, per De Martino il suo ritorno nell'età contemporanea rappresenta un grave segno di crisi, il sintomo estremo del tramonto della nostra civiltà.

<sup>250</sup> Documento 3.61.004.

uno scritto del '49, definirà «mondo popolare subalterno»:<sup>251</sup>

Mentre noi siamo ben saldi nelle nostre presenze garantite, ci andiamo liberando nella creazione artistica o nella scienza, nella vita morale o nel mondo degli affari, e discutiamo con passione della forma dello Stato e della Società, per i contadini p. es. della Lucania ha ancora un senso il dramma esistenziale magico, e l'anima individuale è ancora una forma appena incoata che emerge a fatica dalla natura, e che deve lottare con l'angosciante insidia demoniaca della presenza che si dissolve senza compenso nel resto del mondo.

«A questo proposito – aggiunge De Martino in nota – è molto significativo il libro di Carlo Levi: *Cristo s'è fermato ad Eboli*. Ed. Einaudi, 1945».<sup>252</sup> Ed è proprio il parallelismo tra uomini primitivi e plebi rurali, già evidenziato in alcuni scritti apparsi in «*Scienze del mistero*», a sancire l'inizio di una nuova fase di ricerche – quella dell'etnologia meridionalistica e dell'adesione al comunismo – in cui non solo il problema dei poteri magici sembra recedere in secondo piano, ma in generale gli studi sul magismo primitivo vengono subordinati, alquanto forzatamente, ai nuovi progetti dello studioso, ormai impegnato nel suo ruolo di intellettuale organico del PCI.<sup>253</sup>

<sup>251</sup> Cf. E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit.

<sup>252</sup> ID., *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, cit.

<sup>253</sup> Si vedano, ad esempio, la pagina conclusiva del *Mondo magico* (in cui si legge che «senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi la affatica, la reale liberazione dello 'Spirito'. E la lotta moderna contro ogni forma di *alienazione* dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l'umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, *la presenza che sta garantita nel mondo*») e il già citato scritto del '49, in cui De Martino afferma che il libro sul magismo «non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia», cf. ID., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit., p. 435. Per comprendere tali forzature, occorre tener conto, da un lato, degli sviluppi del suo pensiero politico (nel 1944, De Martino ha lasciato il Partito d'azione e fondato, insieme a Tolloy, il PIL, un partito socialista non marxista; nel 1945, è diventato membro del comitato di segreteria che regge la federazio-

*Conclusioni.*

Esiste, dunque, una stagione metapsichica nel percorso intellettuale di Ernesto De Martino? Alla luce della ricostruzione proposta, la risposta non può che essere affermativa. Nel periodo compreso tra la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e la conclusione del *Mondo magico*, lo studioso assegna, infatti, alla scienza del paranormale un ruolo assolutamente decisivo nella storicizzazione dell'etnologia, ritenendo che, per comprendere autenticamente il mondo primitivo, occorra affrontare senza pregiudizi il problema della realtà dei poteri magici.

Il progetto della etnometapsichica si rivela, però, fallimentare. Interpretando la magia primitiva come forma di potere sulla natura (potere prodotto da una specifica relazione soggetto-oggetto, in cui la mancata distinzione tra i due termini si traduce nel carattere culturalmente condizionato del cosmo), la metapsichica finisce infatti per accentuare, anziché eliminare, il solco tra primitivi e moderni scavato dall'etnologia naturalistica, descrivendo il mondo del magismo come qualcosa di radicalmente estraneo, in traducibile nei nostri concetti, di cui non è dato comprendere la successiva evoluzione nel moderno. Perché, ad un certo punto della storia, il rapporto tra individuo e cosmo sarebbe cambiato; per quali ragioni, insomma, l'uomo avrebbe rinunciato a quello stato di piena identificazione col mondo che gli consentiva di agire magicamente su di esso, De Martino non riesce infatti a chiarire finché adotta la prospettiva metapsichica.

Decisiva per il superamento di questa *impasse* appare la lettura del libro di Shirokogoroff. Giudicando la dissociazione psichica come un dato patologico a cui il magismo sciamanistico è chiamato a porre rimedio, lo studioso russo consente, infatti, a De Martino di storicizzare il mondo magico, di ricostruirne, cioè, il 'dramma storico', attribuendo alla magia primitiva l'originaria conquista di quel bene fondamentale da cui sarebbe derivata la modernità: la presenza unitaria e garantita. Da qui, come si è visto, il graduale esaurimento della stagione metapsichi-

ne del PSIUP e, nel '46, milita nella corrente socialista di Quarto Stato di Lelio Basso); dall'altro, del radicalizzarsi dello scontro ideologico che caratterizza in quegli anni la politica e la cultura del nostro paese.

ca, testimoniato dal fatto che, proprio nei capitoli del libro sul magismo dedicati alla questione dei poteri magici, De Martino arriva a contestare la pretesa stessa della parapsicologia di studiare scientificamente i fenomeni paranormali.

E però, a dispetto di tale innegabile superamento, la stagione metapsichica resta, a mio avviso, decisiva per comprendere il percorso intellettuale dello studioso napoletano. Non solo perché, proprio riflettendo sulla realtà dei poteri magici, egli incontra il tema che costituirà la cifra della sua produzione matura (la crisi della presenza, il rischio che il soggetto perda la coscienza del proprio io e torni a confondersi col mondo), ma anche perché, come si è accennato nell'introduzione, i suoi interessi parapsicologici non vengono meno dopo *Il mondo magico*. Ancora in *Sud e magia* – il secondo libro della cosiddetta trilogia meridionalistica, pubblicato nel 1959 – si osserva, infatti, la medesima coesistenza di due diverse concezioni della magia riscontrata nel libro sul magismo. Se, da un lato, la magia delle campagne lucane viene interpretata come tecnica di riscatto della presenza in crisi (ovvero quale forma arcaica di destoricizzazione mitico-rituale, più adatta rispetto alla religione a salvare le plebi rurali del nostro Mezzogiorno), dall'altro De Martino continua a considerare l'ipotesi che all'origine delle credenze magistiche del Sud vi sia la reale efficacia di determinate pratiche magiche, che cioè in un contesto di profonda arretratezza socio-economica la realtà possa essere, anche ai nostri giorni, culturalmente condizionabile. Sulle ragioni e le implicazioni di tale persistente ambiguità bisognerà, però, come si detto, tornare a riflettere in un'altra occasione.

FABIO DI NUNNO

## L'ITALIA E LA NASCITA DEL CONSIGLIO EUROPEO (1974)

Lo scopo del prossimo vertice europeo  
è di provare che l'identità europea è capace di esprimersi.<sup>1</sup>

JEAN SAUVAGNARGUES

### 1. *Introduzione.*

Il Consiglio europeo è stato definito come «l'arbitro del cambiamento sistemico, il principale decisore dell'agenda politica, l'ultima istanza di negoziazione e il cuore dell'esecutivo dell'UE»,<sup>2</sup> come «la fonte principale della presa di decisione storica»<sup>3</sup> o anche come la «forza che guida il processo di integrazione europea».<sup>4</sup> Il Consiglio europeo nacque nel 1974 e, seppure nel comunicato finale del vertice dei capi di Stato e di governo, che si svolse a Parigi il 9 e 10 dicembre di quell'anno, tale espressione non fosse menzionata, così lo definì il presidente francese Valéry Giscard d'Estaing nel corso della conferenza stampa a chiusura delle giornate.

Il primo incontro al vertice può essere considerato quello svoltosi a Parigi il 10 e 11 febbraio 1961. Allora, il presidente Charles de Gaulle lanciò l'idea di tenere incontri al massimo livello e, in quell'occasione, si assegnò a una commissione l'incarico di «presentare alla prossima sessione delle proposte concrete concernenti le riunioni dei capi di Stato o di governo e dei ministri degli Affari esteri così come ogni altra riunione che sembrava desiderabile»,<sup>5</sup> cioè il cosiddetto Piano Fouchet.

<sup>1</sup> Paris, Archives nationales (d'ora in poi AN), *Archives de la Présidence de la République – Valéry Giscard d'Estaing 1974-1981* (d'ora in poi VGE), 5AG3/908, «Dichiarazione di Sauvagnargues, ministro degli Affari esteri, al Senato, il 19 nov. 1974», *Agence France Presse* (d'ora in poi AFP).

<sup>2</sup> Ludlow (2002), cit. in P. DE SCHOUTHEETE e H. WALLACE, *Le Conseil européen, «Études Recherches», 19 (set. 2002), Groupement d'études et de recherches*, p. 1.

<sup>3</sup> Peterson e Bomberg (1999), cit. in *ibid.*

<sup>4</sup> de Schoutheete (2001), cit. in *ibid.*

<sup>5</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Liste des sommets européens», nota del 9 dic. 1974 di Gabriel Robin per il presidente Valéry Giscard d'Estaing.

Successivamente, ci fu il vertice europeo di Bonn, il 18 luglio 1961. Allora, i sei paesi membri giunsero a un accordo per «dare forma alla volontà d'unione politica già implicita nei Trattati che hanno istituito le Comunità europee [e per] concertare le rispettive politiche e raggiungere delle posizioni comuni». <sup>6</sup> Ma nel mese di aprile del 1962 il Piano Fouchet fallì e le riunioni al vertice furono interrotte. Poi, in occasione del decimo anniversario della firma dei Trattati di Roma, proprio a Roma si tenne un incontro dei capi di Stato e di governo il 29 e 30 maggio 1967. Si tentò di rilanciare l'unione politica, ma senza successo. In seguito, il 1° e 2 dicembre 1969, si tenne un vertice europeo all'Aja, nel quale i leader europei sembrarono aver ritrovato coesione e slancio. Scopo di tale incontro fu quello di discutere di questioni connesse al completamento, allargamento e approfondimento dell'integrazione europea. Inoltre, in tale occasione si raggiunse l'accordo per l'ammissione del Regno Unito nella Comunità e si diede avvio alla Cooperazione politica europea (CPE). Un ulteriore incontro al vertice si tenne a Parigi, il 19 e 20 ottobre 1972, sul tema dell'Unione economica e monetaria (UEM). Inizialmente, lo scopo della riunione era la regolarizzazione degli incontri dei capi di Stato e di governo, ma la situazione internazionale e le divisioni tra gli Stati membri posero in ombra la questione. Infine, a Copenaghen, il 14 e 15 dicembre 1973, i capi di Stato e di governo si riunirono per discutere della questione del Medio-Oriente e dell'energia. Il vertice si concluse, tra l'altro, con la Dichiarazione sull'identità europea. L'idea sottesa al vertice di Parigi del 1974 consisteva nel fatto che i capi di Stato o di governo prendessero personalmente e collettivamente in mano la guida degli affari europei e, a tale scopo, era necessario che essi si riunissero frequentemente ma, soprattutto, che le loro decisioni trovassero un'esecuzione. Il vertice di Copenaghen fu un successo parziale proprio perché il Consiglio della Comunità economica europea (CEE) non implementò le decisioni prese dai capi di Stato e di governo. Nonostante Valéry Giscard d'Estaing si sia attribuito un ruolo chiave nella creazione del Consiglio europeo, quando affermò che Jean Monnet «approvava la mia iniziativa di creazione del Consiglio europeo», <sup>7</sup> fu in realtà lo stesso Monnet, nel 1973, a suggerire che

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> V. GISCARD D'ESTAING, *Le pouvoir et la vie*. I. *La rencontre*, Paris 1988,

i capi di Stato e di governo degli Stati membri della Comunità si riunissero regolarmente nella forma di un governo europeo provvisorio, affinché essi dessero nuovo impulso all'unificazione europea. Proprio Jean Monnet continuò a giocare un ruolo attivo nel processo di unificazione europea, attraverso lettere, incontri e viaggi, adoperandosi in prima persona grazie ai suoi contatti personali e anche in quanto presidente del Comitato d'azione per gli Stati uniti d'Europa. Infatti, gli veniva riconosciuto un ruolo considerevole dai *leaders* europei, come per esempio manifestato dal cancelliere Helmut Schmidt, che riteneva «importante ricevere le [sue] idee concrete alla vigilia dell'incontro dei capi di governo».<sup>8</sup> Quindi, nel solco delle determinazioni del vertice di Copenaghen, nel vertice di Parigi del 1974 i capi di Stato e di governo decisero di riunirsi da allora in poi regolarmente per «trattare i problemi dell'Europa in un contesto unico, tale da collocare attività comunitaria e di cooperazione politica in una visione globale degli interessi europei».<sup>9</sup> Sebbene tutti i nove Stati membri della Comunità europea fossero in linea generale d'accordo sul principio, alcuni (nello specifico il Belgio, i Paesi Bassi, il Lussemburgo, l'Irlanda e la Danimarca) temevano che la forma, che tali riunioni avrebbero assunto, contrastasse con quanto stabilito nei Trattati di Roma e Parigi e ostacolasse l'azione della Commissione europea. Quindi, durante il secondo semestre del 1974, i ministri degli Affari esteri e le delegazioni dei Nove in molteplici raggruppamenti discussero infaticabilmente della frequenza delle riunioni (laddove i Paesi Bassi intendevano limitarle a massimo due volte l'anno, mentre la Francia, la Germania e l'Italia erano in favore di una cadenza di tre o quattro incontri all'anno), della definizione stessa da dare alle riunioni (dato che l'espressione 'Consiglio europeo' proposta dalla Francia era appoggiata dall'Italia e dalla Gran Bretagna, ma avversata dalla Germania, dai Paesi Bassi, dalla Danimarca, dal Lussemburgo e dall'Irlanda, laddove il Belgio restava possibilista) e della costituzione

p. 119.

<sup>8</sup> Lausanne, Fondation Jean Monnet pour l'Europe (d'ora in poi FJM-PE), *Archives Jean Monnet* (d'ora in poi JM), AMK 151/1/16, Lettera di Marie Schlei, da parte di Helmut Schmidt, a Jean Monnet, nov. 1974.

<sup>9</sup> Roma, Archivio centrale dello Stato (d'ora in poi ACS), *Fondo Aldo Moro* (d'ora in poi AM), b. 120, Ministero degli Affari Esteri (d'ora in poi MAE), «L. Consiglio europeo – A. Stato della questione», 6 dic. 2014, p. 1.

di uno specifico Segretariato di supporto (proposto dalla Francia e caldeggiato dall'Italia come appoggio operativo al futuro Consiglio europeo, ma osteggiato principalmente dalla Germania, dai Paesi Bassi, dal Belgio, dalla Danimarca, dal Lussemburgo e dall'Irlanda). In realtà, le delegazioni dei Dieci e poi dei Nove discussero di molte altre questioni ma, ai fini di questo studio, si è prestata particolare attenzione alle questioni istituzionali e della cooperazione politica, con qualche necessario riferimento ad alcune questioni di fondo.

L'Italia, sul finire degli anni Cinquanta, «aveva condizionato la propria partecipazione alla Comunità economica europea (CEE) al conseguimento di alcune mete di carattere sociale, che si legavano tra l'altro alla convinzione secondo cui il coinvolgimento di Roma nel 'rilancio dell'Europa' dovesse rafforzare le scelte di sviluppo del paese, in particolare del Mezzogiorno».<sup>10</sup> Durante la fase di preparazione della Conferenza dei capi di Stato e di governo del 1974, alla guida della politica estera italiana vi furono Mariano Rumor e Aldo Moro,<sup>11</sup> che si avvicendarono rispettivamente, nel 1974, nella carica di presidente del Consiglio dei ministri e ministro degli Affari esteri. L'Italia condivise fin da subito la proposta di Georges Pompidou, prima, e di Valéry Giscard d'Estaing, poi, di regolarizzare le riunioni dei capi di Stato e di governo, affinché essi si facessero carico della *governance* europea al più alto livello di rappresentanza e responsabilità. D'altronde, l'Italia si presentò al vertice di Parigi anche con un'esigenza ben precisa: l'attivazione di un Fondo regionale da parte della CEE. Alla presa di decisioni in tale ambito, infatti, essa condizionò fino ad un certo punto la sua stessa partecipazione al vertice di Parigi del 1974, sebbene essa si adoperò nel corso dei mesi che lo precedettero a promuovere delle soluzioni di mediazione per giungere a un documento condiviso circa la configurazione delle riunioni regolari dei capi di Stato e di governo e l'assetto di un apposito Segretariato.

<sup>10</sup> A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo: la Comunità europea e la nascita di una politica sociale (1969-1974)*, «Ventunesimo Secolo», 9 (mar. 2006), p. 20.

<sup>11</sup> Aldo Moro fu più volte presidente del Consiglio dei ministri e ministro degli Affari esteri. In particolare, egli fu ministro degli Affari esteri durante il governo di Emilio Colombo (6 ago. 1970 - 17 feb. 1972) e di Giulio Andreotti (17 feb. 1972 - 26 giu. 1972).

Per analizzare l'attività diplomatica dell'Italia negli anni che precedettero il vertice di Parigi del 1974, per quel che riguarda le questioni istituzionali, anni durante i quali essa generalmente si adoperò per una sempre più spinta integrazione europea, e concentrarsi sul ruolo che essa ha rivestito nella nascita del Consiglio europeo e sulle modalità di promozione e protezione dei suoi interessi, è necessario esaminare l'idea di Jean Monnet e le proposte della Francia in tal senso, così come alcune opinioni e azioni degli altri Stati membri. Sebbene il Consiglio europeo in quanto tale e il suo impatto siano stati studiati secondo diverse prospettive, gli studiosi si sono finora concentrati poco su quella che è stata l'attitudine dell'Italia e il suo ruolo, nel 1974, proprio nella definizione del Consiglio europeo.

Il quadro storico delle attività diplomatiche e delle negoziazioni che hanno portato al vertice dei capi di Stato e di governo dei Nove, nel 1974, è stato arricchito con l'identificazione delle implicazioni giuridiche e istituzionali seguite alle decisioni politiche, soprattutto in riferimento agli ultimi decenni. Inoltre, alcuni aspetti delle dinamiche interne degli Stati membri, soprattutto dell'Italia, ma ovviamente anche della Francia, che guidò il processo che accompagnò la regolarizzazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo, sono state prese in considerazione per interpretare dei momenti particolarmente significativi.

La prima parte del presente lavoro è dedicata all'analisi delle ragioni sottese all'esigenza di tenere dei vertici dei capi di Stato e di governo delle Comunità europee ed alla necessità della loro regolarizzazione, facendo prima riferimento all'attitudine generale dell'Italia nei confronti del processo di integrazione europea e, poi, concentrandosi sull'iniziativa di Jean Monnet e della Francia, a cui seguirono le azioni italiane. Nella seconda parte viene esaminata l'attività politica e diplomatica nel corso del negoziato e viene approfondito il ruolo svolto dall'Italia durante gli incontri delle delegazioni che portarono alla regolarizzazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo. Nella terza parte è esplorato il ruolo dell'Italia in occasione del vertice di Parigi del dicembre 1974, dal quale emerge chiaramente l'attitudine dell'Italia sulla questione e sulle più ampie prospettive di integrazione europea. Infine, nell'ultima parte dello studio, viene accennata, quindi, la questione dell'evoluzione del ruolo del Consiglio europeo per considerare il suo posto nell'odierno sistema istituzionale dell'Unione europea, soprattutto a seguito dell'entrata in vigore del Trattato di Lisbona.

Tuttavia, va evidenziata la scarsità delle fonti storiche,<sup>12</sup> in particolare per quanto riguarda l'Italia. Infatti, è stato piuttosto difficile avere a disposizione fonti primarie italiane, soprattutto poiché eventuali documenti presenti negli archivi della Farnesina non sono attualmente consultabili; in più, la mia richiesta di consultazione di alcuni documenti, a distanza di oltre un anno, non ha ricevuto risposta. Infine, la Rappresentanza permanente dell'Italia presso l'Unione europea non dispone di un archivio storico. Di conseguenza ho attinto principalmente al *Fondo Aldo Moro*, presso l'Archivio centrale dello Stato, e al *Fondo Giulio Andreotti*, presso l'Archivio storico dell'Istituto «Luigi Sturzo» di Roma. Oltre a ciò, a Parigi, ho consultato le Archives nationales, dove ho ricevuto una deroga alla consultazione da parte del presidente emerito Valéry Giscard d'Estaing, e le Archives du Ministère des affaires étrangères. Ancora, particolarmente importante è stata la consultazione degli Archivi della Fondation «Jean Monnet pour l'Europe», a Losanna. In più, ho reperito altre fonti utili presso gli Archivi storici dell'Unione europea, all'Istituto universitario europeo di Firenze, e tramite il Centre virtuel de la connaissance sur l'Europe di Lussemburgo. Infine, ho consultato i documenti diplomatici statunitensi finora pubblicati.<sup>13</sup>

Quindi, ho fatto riferimento a memorie e biografie degli attori del tempo, a oggi disponibili. In particolare le memorie di Valéry Giscard d'Estaing<sup>14</sup> che, nel periodo studiato, essendo stato prima ministro delle Finanze e poi presidente della Repubblica francese, fu, indubbiamente, un attivo promotore della nascita del Consiglio europeo. Le memorie di Jean Monnet<sup>15</sup> sono state altrettanto importanti per inquadrare il suo pensiero e fare luce sulla sua iniziativa volta alla creazione di un governo provvisorio dell'Europa e sui suoi presupposti. Altri lavori, come

<sup>12</sup> Se non diversamente indicato, la traduzione delle fonti primarie e secondarie è mia.

<sup>13</sup> *Foreign Relations of the United States* (d'ora in poi FRUS), vol. XXV, *Arab-Israeli Crisis and War*. 1973, Washington 2011; FRUS 1969-76, vol. XXXI, *Foreign Economic Policy*. 1973-1976, Washington 2009; FRUS, 1969-76, vol. XXXVI, *Energy Crisis*. 1969-1974, Washington 2011; FRUS, 1969-76, vol. XLI, *Western Europe, NATO*. 1969-1972, Washington 2012.

<sup>14</sup> V. GISCARD D'ESTAING, *Le pouvoir et la vie*, cit.

<sup>15</sup> J. MONNET, *Mémoires*, Paris 1976.

quelli di Willy Brandt,<sup>16</sup> Alain Peyrefitte,<sup>17</sup> Pierre Werner<sup>18</sup> e altri<sup>19</sup> sono stati occasionalmente utilizzati per avere un quadro generale su alcune personalità del tempo.

Inoltre, per completare il quadro, ho attinto alla vasta letteratura disponibile. Vari lavori di Antonio Varsori<sup>20</sup> sono stati essenziali per meglio definire il ruolo dell'Italia, sia per avere un quadro d'insieme della situazione dell'Italia all'epoca (in particolare della classe politica e del panorama socio-economico) che per rintracciare delle fonti primarie ivi utilizzate. Inoltre, lo studio di Piero Craveri e Antonio Varsori<sup>21</sup> è stato molto utile per una ricognizione sull'attitudine dell'Italia verso la costruzione europea. Il lavoro di Aurélie Elisa Gefeller<sup>22</sup> è stato importante per sviscerare i legami tra la proposta di Jean Monnet e l'azione di Valéry Giscard d'Estaing e di Jean Sauvagnargues, suo ministro degli Affari esteri. Altresì di grande interesse sono state delle opere specifiche sul Consiglio europeo, come quelli di Jan Werts<sup>23</sup> e di Béatrice Taulègne.<sup>24</sup> Contributo altrettanto importante è venuto da altre opere sulla partecipazione italia-

<sup>16</sup> W. BRANDT, *People and Politics: the Years 1960-1975*, London 1978.

<sup>17</sup> A. PEYREFITTE, *C'était de Gaulle*, vol. 2, Paris 1997.

<sup>18</sup> P. WERNER, *Itinéraires luxembourgeois et européens. Évolutions et souvenirs (1945-1985)*, t. II, Luxembourg 1991.

<sup>19</sup> B. MARSHALL, *Willy Brandt. A Political Biography*, Basingstoke 1997; Y. CLARISSE e J. QUATREMER, *Les maîtres de l'Europe*, Paris 2005.

<sup>20</sup> A. VARSORI, *La classe politique italiana et le couple franco-allemand*, «R. Allemagne et Pays de Langue allemande», 29, 2 (apr.-giu. 1997), pp. 243-57; *La prima legislatura repubblicana. Continuità e discontinuità nell'azione delle istituzioni*, a c. di U. DE SIERVO, S. GUERRIERI, A. VARSORI, Roma 2004; *L'Italia e l'Europa (1947-1979)*, a c. di P.L. BALLINI, A. VARSORI, Soveria Mannelli 2004; A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo*, cit.; D. CAVIGLIA e A. VARSORI, *Dollari, petrolio e aiuti allo sviluppo. Il confronto Nord-Sud negli anni 60-70*, Milano 2008; *Les trajectoires de l'innovation technologique et la construction européenne* («Euroclio», 56), éd. par B. CHRISTOPHE, D. BURIGANA, A. VARSORI, Bruxelles 2010; *Europe in the International Arena during the 1970s* («Euroclio», 58), ed. by A. VARSORI, G. MIGANI, Bruxelles 2011.

<sup>21</sup> P. CRAVERI, A. VARSORI, *L'Italia nella costruzione europea: un bilancio storico (1957-2007)*, Milano 2009.

<sup>22</sup> A.E. GEFELLER, *Building a European identity. France, the United States and the Oil Shock, 1973-1974*, New York, Oxford 2012.

<sup>23</sup> J. WERTS, *The European Council*, London 2008.

<sup>24</sup> B. TAULÈGNE, *Le Conseil européen*, Paris 1993.

na al processo di integrazione europea, come da altri lavori sullo sviluppo e sull'assetto istituzionale dell'Unione europea, tra cui quelli di Bino Olivi,<sup>25</sup> di Giuseppe Mammarella e Paolo Cacace,<sup>26</sup> di Paul Ginsborg<sup>27</sup> e di Desmond Dinan.<sup>28</sup>

Infine, articoli tratti da riviste scientifiche, tra cui quelli di Pascal Fontaine,<sup>29</sup> di Philippe de Schoutheete<sup>30</sup> e Helen Wallace,<sup>31</sup> di Peter van Grinsven<sup>32</sup> e di Roberto Baratta<sup>33</sup> hanno arricchito il lavoro, soprattutto per quanto riguarda questioni tecniche e giuridiche. Altri libri e articoli contenenti riferimenti all'Italia, al processo di integrazione europea e al Consiglio europeo in quanto tale, sono stati occasionalmente usati.<sup>34</sup> Per le ragioni espresse sopra, questa ricerca non è esaustiva, ma

<sup>25</sup> B. OLIVI, A. GIACONE, *L'Europe difficile: histoire politique de la construction européenne*, Paris 2007.

<sup>26</sup> G. MAMMARELLA, P. CACACE, *Storia della costruzione europea*, Roma, Bari 2003; IID., *La politica estera dell'Italia: dallo Stato unitario ai giorni nostri*, Roma, Bari 2006; IID., *Storia e politica dell'Unione europea (1926-2005)*, Roma, Bari 2008.

<sup>27</sup> P. GINSBORG, *A history of Contemporary Italy: Society and Politics*. 1943-1988, New York 2003.

<sup>28</sup> D. DINAN, *Ever Closer Union: an Introduction to European Integration*, Houndmills 2005; D. DINAN, *Origins and Evolution of the European Union*, Oxford 2006.

<sup>29</sup> P. FONTAINE, *Le rôle de Jean Monnet dans la genèse du Conseil européen*, «R. Marché commun», 229 (set. 1979).

<sup>30</sup> P. DE SCHOUTHEETE, *Conseil européen et méthode communautaire*, «Policy Paper», 57 (lug. 2012).

<sup>31</sup> ID., H. WALLACE, *op. cit.*

<sup>32</sup> P. VAN GRINSVEN, *The European Council under Construction: EU top Level Decision Making at the Beginning of a New Century*, «Discussion Papers Diplomacy», 88 (2003).

<sup>33</sup> R. BARATTA, *Le principali novità del Trattato di Lisbona*, «Dir. Unione europea», XIII, 1 (2008), pp. 21-70.

<sup>34</sup> Fra questi: E.A. KOŁODZIEJ, *French International Policy under de Gaulle and Pompidou. The Politics of Grandeur*, Ithaca, London 1974; R. GALLI, *La partecipazione italiana alla politica agricola comunitaria*, Bologna 1976; A. GROSSER, *Affaires extérieures: la politique de la France 1944-1989*, Paris 1989; M.E. GUASCONI, *L'Europa tra continuità e cambiamento: il vertice dell'Aja del 1969 e il rilancio della costruzione europea*, Firenze 2004; *Beyond the Customs Union: the European Community's quest for Deepening, Widening and Completion*. 1969-1975,

potrebbe essere perfezionata con altre fonti che dovrebbero rendersi disponibili, soprattutto quelle provenienti dagli archivi del Ministero degli affari esteri, quando saranno fruibili.

## 2. *L'Italia e le prime conferenze al vertice.*

Già nel luglio 1961, i capi di Stato e di governo, riuniti a Bonn, decisero di intraprendere una cooperazione politica approfondita e dichiararono: «I capi di Stato o di governo (...) hanno deciso (...) di tenere, a intervalli regolari, riunioni allo scopo di confrontare le loro opinioni, di concertare le loro politiche e di giungere a posizioni comuni, al fine di favorire l'unione politica dell'Europa».<sup>35</sup> Ma nell'aprile del 1962 il Piano Fouchet (il secondo, dopo quello del 1961), che avrebbe dovuto declinare le modalità della cooperazione politica, si arenò e le riunioni dei capi di Stato e di governo furono interrotte. Successivamente, nel 1965, la cosiddetta *crisi della sedia vuota* rappresentò un nuovo momento di arresto del processo di unificazione europea. Essa fu causata dalla decisione di Charles de Gaulle, presidente della Repubblica francese, di richiamare i suoi rappresentanti dai principali organi comunitari all'inizio del mese di luglio del 1965. Questa scelta discendeva dalla volontà della Francia di limitare i poteri della Commissione europea e, soprattutto, di bloccare l'introduzione della regola della votazione a maggioranza in seno al Consiglio dei ministri, che il Trattato di Roma aveva previsto per il 1° gennaio 1966. La crisi fu scatenata in seguito ad alcune proposte della Commissione europea, presieduta dal tedesco Walter Hallstein, che aveva tentato di «mantenere in moto il processo [d'integrazione] e di

ed. by J. VAN DER HARST, Bruxelles 2007; *Crises and Compromises: the European Project. 1963-1969*, ed. by W. LOTH, Baden-Baden 2001; P.N. LUDLOW, *The European Community and the Crises of the 1960s. Negotiating the Gaullist Challenge*, London 2006; ID., *European Integration and the Cold War: Ostpolitik-Westpolitik. 1965-1973*, London 2007; L. VAN MIDDELAR, *Spanning the River. The Constitutional Crisis of 1965-1966 as the Genesis of Europe's Political Order*, «European Const. Law R.», 4 (2008), pp. 98-126.

<sup>35</sup> Comunicato ufficiale della conferenza al vertice, 18 lug. 1961, cit. in *Il Consiglio europeo: cinquant'anni di conferenze al vertice*, Luxembourg 2012, p. 6.

umentare considerevolmente il grado di soprannazionalità»<sup>36</sup> della Comunità. In realtà, la crisi aveva manifestato il confronto tra due diverse visioni della Comunità, quella confederale o della cooperazione intergovernativa e quella costituzionale o federalista.<sup>37</sup>

Alla fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta il panorama politico europeo mutò e nuovi leader assunsero la guida di alcuni tra i principali paesi europei: in Francia a Charles de Gaulle successe Georges Pompidou, nella Germania occidentale a Kurt Kiesinger successe Willy Brandt e nel Regno Unito a Harold Wilson successe Edward Heath.<sup>38</sup> In Italia, dal 1968, ebbe inizio un periodo di incertezza politica che portò il paese a scivolare sempre più verso sinistra. Infatti, nel corso dell'ultimo decennio, l'Italia aveva «raggiunto una crescita economica maggiore di quella di ogni altro Paese sviluppato in Europa e comunque il processo politico democratico [era] in uno stato quasi di paralisi»,<sup>39</sup> mentre la vita politica del Paese era «dominata da una costante lotta di posizione nei e tra i partiti»<sup>40</sup> e si era creato un clima di «stagnazione burocratica (...) ed una mancanza di aspirazione al cambiamento».<sup>41</sup>

Nel giugno del 1969, Georges Pompidou, nuovo presidente della Repubblica francese, propose di riunire un vertice europeo. Era sua intenzione favorire l'allargamento della Comunità europea e, attraverso una modifica del bilancio comunitario, dare continuità e certezza alla Politica agricola comune (PAC). Inoltre, i *leader* europei erano preoccupati

per la situazione economica internazionale, condizionata dalla debolezza del dollaro che tendeva a creare forte instabilità nel sistema monetario internazionale, di cui sino ad allora proprio la divisa americana aveva assicurato l'efficace funzionamento sulla base degli accordi di Bretton Woods.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> A. PEYREFITTE, *op. cit.*, p. 285.

<sup>37</sup> Cf. L. VAN MIDDELAR, *op. cit.*

<sup>38</sup> Cf. D. MÖCKLI, *op. cit.*

<sup>39</sup> *Response to National Security Study Memorandum 88, Washington, June 11 1970, Attachment, FRUS, 1969-76, vol. XLI, cit.*, p. 657.

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

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo*, cit., p. 25.

La riunione dei capi di Stato e di governo che si svolse all'Aja nel dicembre 1969, decise il rafforzamento, l'approfondimento e l'allargamento della Comunità europea e fu anche il primo a vedere la partecipazione del presidente della Commissione. Jean Monnet, in una dichiarazione a Radio Lussemburgo, commentando il vertice dell'Aja, riconobbe che Pompidou e Brandt avevano avanzato proposte molto importanti e affermò che «sarebbe stato difficile immaginare che una conferenza potesse avere dei risultati più soddisfacenti». <sup>43</sup> Infatti, dopo la *crisi della sedia vuota*, che mise a rischio la stessa esistenza delle Comunità europee, all'Aja sembrò effettivamente che si tornasse a respirare un clima di confidenza reciproca tra i *partner* europei. Ciò permise ai capi di Stato e di governo che si riunirono nella capitale olandese di adottare delle decisioni di principio e poi di metterle in pratica, almeno in parte. È questo il caso delle azioni intraprese per il passaggio alla fase definitiva del Mercato europeo comune (MEC), della definizione del regolamento finanziario agricolo, dell'istituzione delle risorse proprie in conformità all'articolo 201 del Trattato e del rafforzamento dei poteri dell'Assemblea parlamentare in materia di bilancio. Inoltre, fu deciso di elaborare nel corso del 1970 un piano per tappe in vista della creazione di una unione economica e monetaria, ma anche una sorta di piano d'azione per la politica industriale della Comunità. Infine, al vertice dell'Aja, i sei paesi membri riaffermarono il loro accordo sul principio dell'allargamento, convenendo di procedere a stabilire una piattaforma di negoziazione comune per i futuri negoziati che, in linea di principio, sarebbero stati guidati dalla Commissione.

In Italia, l'allora presidente del Consiglio Mariano Rumor e il suo successore Emilio Colombo, temevano che le decisioni del vertice dell'Aja potessero avere un impatto negativo sugli equilibri economici e sociali del paese. Infatti, l'Italia era allora scossa da forti tensioni sociali e, mentre cresceva il consenso per l'estrema sinistra, <sup>44</sup> l'alleanza tra la Democrazia cristiana (DC) e il Partito socialista italiano (PSI), su cui si reggevano i governi a partire dall'inizio degli anni Sessanta, stava deteriorandosi.

<sup>43</sup> Archivio storico dell'Istituto «Luigi Sturzo», (d'ora in poi ASILS), *Archivio Giulio Andreotti* (d'ora in poi GA), b. 354, *Serie Europa*, 1-A-6, MAE, Telegr. n° 49904 da Parigi, 5 dic. 1969.

<sup>44</sup> Alle elezioni del 1972, il Partito comunista italiano (PCI), allora guidato da Enrico Berlinguer, raggiunse il 27% dei suffragi.

Infatti, la DC appariva in crisi<sup>45</sup> e, contribuendo alla paralisi del sistema politico italiano, sembrava incapace di guidare quel processo di riforme economiche e sociali che necessitavano.<sup>46</sup> Inoltre, l'Italia temeva che l'introduzione dell'Imposta sul valore aggiunto (IVA) avrebbe avuto delle conseguenze negative sui consumi e che il progetto di Unione economica e monetaria avrebbe avuto un impatto sfavorevole sull'economia italiana. Da qui l'emergere sempre più marcato dell'esigenza, da parte dell'Italia, di attivare una politica regionale comunitaria che compensasse gli squilibri tra i vari Stati membri della CEE e aiutasse la nazione a risolvere l'annosa questione meridionale.<sup>47</sup>

Il 15 agosto 1971, il presidente degli Stati Uniti, Richard Nixon, annunciò la sospensione della convertibilità aurea del dollaro.<sup>48</sup> Ciò andava contro gli interessi francesi e spinse Georges Pompidou a intraprendere una nuova azione volta al rilancio europeo. In particolare, i suoi obiettivi erano rilanciare l'UEM, secondo quanto stabilito all'Aja nel 1969, e fronteggiare l'inflazione, causata dalle decisioni monetarie statunitensi e dalla crescita dei salari.<sup>49</sup> Quindi, secondo quanto dichiarato dal governo francese in un comunicato del 18 agosto 1971,

al fine di una cooperazione internazionale efficace, e per priorità sul piano europeo, il presidente della Repubblica proporrà, al momento giusto, ai capi di Stato e di governo della Comunità e dei paesi che si preparano ad aderirvi, che siano organizzate delle consultazioni precedenti in vista di un incontro al loro livello.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Cf. G. GALLI, *Storia della Democrazia Cristiana*, Milano 2007.

<sup>46</sup> È sintomatico il fatto che, nel 1974, la DC subì una sconfitta inattesa nel referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio, a dimostrazione che ormai il partito non riusciva più a interpretare le istanze della società italiana e a farsene promotore.

<sup>47</sup> A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo*, cit., p. 26.

<sup>48</sup> Cf. D. CAVIGLIA, *La diplomazia della lira. L'Italia e la crisi del sistema di Bretton Woods (1958-1973)*, Milano 2013.

<sup>49</sup> S. PAOLI, *The Influence of Protest Movements on the European Integration Process. An Interpretation of the 1972 Paris Summit, Europe in the International Arena during the 1970s* («Euroclio», 58), ed. by A. VARSORI, G. MIGANI, Bruxelles 2011, p. 257.

<sup>50</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/1, «Déclarations relatives au projet de conférence au sommet», 1 ott. 1971.

Lo stesso Georges Pompidou, in una conferenza stampa del 23 settembre, chiarì quale dovesse essere la portata dei vertici:

Io l'ho detto a L'Aja e lo penso sempre, e tutto questo può essere oggetto di una conferenza al vertice della Comunità allargata, come da me già proposto, lo scorso 18 agosto, sotto riserva che questa conferenza sia minuziosamente preparata e che essa avvenga al momento opportuno. Io sono, su questo punto, dello stesso avviso del cancelliere Brandt. Le conferenze al vertice non sono fatte per scambiare delle dichiarazioni d'intenzione, ma per prendere delle decisioni.<sup>51</sup>

Infatti Georges Pompidou aveva manifestato delle idee precise circa integrazione europea e

quanto alle discussioni istituzionali che si sollevano qui o là, alle dispute di attribuzione che noi conosciamo in tutti i nostri governi e delle quali sarebbe ben sorprendente che non se ne trovi un equivalente al livello comunitario, io vi confesso che ai miei occhi esse dovrebbero cancellarsi di fronte alla volontà di agire per far intendere la voce distinta di una Europa indipendente che, senza rinunciare alle proprie amicizie ed alle proprie alleanze, afferma la sua personalità propria.<sup>52</sup>

In una riunione dei ministri degli Affari esteri dei dieci paesi membri e candidati all'adesione alla Comunità europea, tenutasi a Bruxelles il 28 febbraio 1972, già emersero le prime questioni organizzative, che prefiguravano la regolarizzazione dei vertici europei. Se Gaston Thorn, ministro degli Affari esteri lussemburghese, iniziò la sessione proprio domandando una data nella quale tenere il successivo vertice e osservando che c'era un consenso verso una data tra la fine di settembre e ottobre, il ministro degli Esteri francese, Maurice Schumann, osservò che fosse importante che i trattati di adesione dei nuovi membri della Comunità (Danimarca, Norvegia e Regno Unito) fossero stati

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/13, «Discours de Pompidou à l'occasion du déjeuner offert à M. Eyskens le vendredi 2 juin 1972», estratto presente in una nota del 29 ago. 1972.

ratificati e che, ove previsto, i *referenda* avessero avuto luogo. Al di là della discussione su una data, è interessante notare che Thorn propose che il vertice si svolgesse nella sede della Comunità o nella capitale del paese che deteneva la presidenza di turno. Ci fu anche la proposta del Regno Unito di tenere il vertice a Londra, per entusiasmare l'opinione pubblica. Schumann pose il problema all'ordine del giorno. Subito Walter Scheel, ministro degli Esteri tedesco, pose l'attenzione sulla presenza della Commissione al vertice, questione che egli non riteneva fosse solo un problema di forma, ma di sostanza, considerando che fosse opportuno associare il più possibile la Commissione ai lavori preparatori. Schumann, pur convinto che si dovesse risolvere la questione della presenza della Commissione, rammentò che dal punto di vista giuridico si sarebbe trattato di un vertice di Stato, da preparare secondo lo stesso modo adottato per preparare il vertice dell'Aja. Quindi Norbert Schmelzer, ministro degli Affari esteri olandese, considerando che il problema del vertice poteva essere affrontato nell'ottica della forma o in quella della sua efficacia, ricordò che esisteva «un'opinione pubblica interna ed esterna alla Comunità, dinanzi alla quale non (...) dare l'impressione della disunione».<sup>53</sup> Egli condivise anche la posizione di Scheel, ritenendo che la Commissione dovesse essere associata quanto più possibile all'esame delle questioni all'ordine del giorno. Dopo ulteriori discussioni sulla data, che Schumann propose di stabilire poi per via diplomatica, propose che essi indicassero allora solo un periodo. Quindi egli tornò al problema della sede del vertice e propose Parigi, osservando che già il vertice precedente aveva avuto luogo all'Aja, sotto la presidenza olandese. Thorn ricordò la candidatura lussemburghese, che dichiarò di ritirare. Schmelzer manifestò l'idea che fosse necessario considerare delle regole oggettive e che, quindi, il vertice avrebbe dovuto avere luogo nel paese detentore della presidenza di turno. Egli, con tale dichiarazione, non intendeva chiedere che il vertice si dovesse svolgere nuovamente all'Aja, ma che, per l'avvenire, fosse necessario adottare un criterio obiettivo. Anch'egli si dichiarò favorevole alla partecipazione della Commissione ai lavori. In merito alla definizione dell'ordine del giorno, Pierre Harmel, ministro degli Affari esteri del

<sup>53</sup> ASILS, GA, b. 354, *Serie Europa*, 1-A-6, MAE, «Riunione dei ministri degli Esteri dei 10 del 28 febbraio a Bruxelles».

Belgio, richiamò la discussione svoltasi in precedenza a Roma,<sup>54</sup> ma Schumann propose che l'ordine del giorno per i capi di Stato fosse più conciso e, dopo lunghe discussioni, si convenne su questa posizione. Nella definizione dei punti Aldo Moro si spese affinché si tenesse conto degli aspetti sociali, «in quanto il vertice è un fatto politico».<sup>55</sup> Quindi, si giunse al seguente ordine del giorno:

- unione economica e monetaria e progresso sociale;
- rafforzamento delle istituzioni e progresso sul fronte politico;
- relazioni esterne della Comunità e sue responsabilità nel mondo.<sup>56</sup>

Alla fine, i ministri convennero nel tenere il prossimo vertice a Parigi. Quindi, si incontrarono nuovamente il 20 e 21 marzo, già con la presenza della Commissione, per discutere del tema delle relazioni esterne della Comunità e delle sue responsabilità nel mondo; poi si riunirono il 24 e 25 aprile, per affrontare la questione dell'Unione economica e monetaria e del progresso sociale, nella quale occasione apparvero molte divisioni fra i dieci *partner*; infine si incontrarono il 26 e 27 maggio a Lussemburgo. Nella successiva riunione del 25 e 26 giugno, Schumann non volendo assumersi la responsabilità di un rinvio e del possibile impatto negativo sull'opinione pubblica, premette affinché si decidesse la convocazione del vertice,<sup>57</sup> manifestando poi la volontà del suo governo che il vertice fosse convocato e che avesse luogo nella data originariamente proposta.

<sup>54</sup> In quella occasione, Pierre Harmel aveva proposto di inserire i seguenti punti all'ordine del giorno del vertice: 1) funzionamento della Comunità allargata; 2) problema dell'unificazione politica; 3) Unione economica e monetaria; 4) rapporti esterni della Comunità (URSS e USA); 5) relazioni economiche e commerciali con i paesi del terzo mondo; 6) problemi scientifici e tecnologici.

<sup>55</sup> ASILS, GA, b. 354, *Serie Europa*, 1-A-6, MAE, «Riunione dei Ministri degli Esteri del 10 del 28 febbraio a Bruxelles».

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Archivi storici dell'Unione europea (d'ora in poi ASUE), *Fondo Émile Noël* (d'ora in poi EN), 479, «Réunion: Préparation de la Conférence des Chefs d'Etat ou de Gouvernement, Luxembourg, 26-27 juu. 1972».

Intanto, in Italia, stava mutando il quadro politico. Infatti, il 24 dicembre 1971, al 23° scrutinio, Giovanni Leone venne eletto presidente della Repubblica. Successivamente, a seguito del ritiro dell'appoggio del Partito repubblicano italiano (PRI) al suo governo, il 15 gennaio 1972 Emilio Colombo presentò le dimissioni da presidente del Consiglio dei ministri. Poiché il 26 febbraio Giulio Andreotti non riuscì a ottenere la fiducia del Parlamento per formare un governo di minoranza monocolore DC, il 28 febbraio Leone sciolse le Camere, con un anno di anticipo rispetto alla scadenza naturale della V Legislatura, fatto nuovo nella storia repubblicana. Dunque, a seguito delle elezioni politiche del 7 e 8 maggio 1972, si formò un nuovo governo guidato da Giulio Andreotti, che includeva la DC, il Partito social-democratico italiano (PSDI) e il Partito liberale italiano (PLI), con l'appoggio esterno del PRI. Successivamente, Mariano Rumor guidò due governi (dal 7 luglio 1973 al 14 marzo 1974<sup>58</sup> e dal 14 marzo 1974 al 23 novembre 1974),<sup>59</sup> fino a quando Aldo Moro assunse la Presidenza del consiglio dei ministri.<sup>60</sup>

Nel corso dei mesi successivi ci fu molta incertezza tra i paesi membri circa l'opportunità o meno di tenere il vertice. La situazione era per certi versi imbarazzante, poiché «Pompidou, essendo colui che ospita, non può far fallire il vertice e, allo stesso tempo, affinché esso riesca, non può mostrare di cedere ai suoi *partner*». <sup>61</sup> Secondo quanto dichiarato dallo stesso Maurice Schumann, a seguito di una sua visita a Bonn e a Londra nell'agosto del 1972, non erano allora emersi elementi nuovi che permettessero di tenere il vertice, poiché Pompidou «ha dichiarato che non lo convocherebbe se non ci fossero delle misure concrete». <sup>62</sup> Ciononostante, Renato Ruggiero<sup>63</sup> dichiarò che «il verti-

<sup>58</sup> Il governo Rumor IV fu composto da una coalizione DC-PSI-PSDI-PRI.

<sup>59</sup> Il governo Rumor V fu composto da una coalizione DC-PSI-PSDI.

<sup>60</sup> Il governo Moro IV fu composto da una coalizione DC-PRI e durò fino al 12 feb. 1976.

<sup>61</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/5, «Conversation avec J.F. Deniau, Bruxelles», 19 giu.

<sup>62</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/15, «Déjeuner avec M.S. (Maurice Schumann) et H.A. du 30 août 1972», 30 ago. 1972.

<sup>63</sup> Nel 1969 Renato Ruggiero era stato inviato a Bruxelles alla rappresentanza italiana permanente presso la CEE. Nel luglio 1970 divenne capo di gabi-

ce è indispensabile, altrimenti il Consiglio sarà incapace di decidere. La preparazione dei ministri degli Affari esteri è utile: essa permette a ciascuno di vedere ciò che pensano gli altri». <sup>64</sup> D'altronde, secondo quanto affermato da Émile Noël, segretario generale della Commissione europea,

già il vertice attualmente previsto manca di un centro di gravità. È stato concepito un anno fa nella situazione differente del 15 agosto 1971. Non tenere il vertice dopo averne tanto parlato, sarebbe un fallimento politico. I contatti bilaterali vanno verso la preparazione del vertice, adesso prevalgono sulle riunioni dei ministri degli Affari esteri. <sup>65</sup>

D'altronde, il 19 luglio, i ministri degli Affari esteri avevano deciso che il vertice si sarebbe svolto. <sup>66</sup> Infatti, in vista del vertice di Parigi, si andavano delineando le posizioni dei vari paesi e la questione della cooperazione politica era particolarmente delicata, dato che nessun governo era allora intenzionato a «sollevare la questione della istituzionalizzazione della cooperazione politica (cioè del Segretariato politico), a causa della posizione di stallo che si è creata sulla questione della sede». <sup>67</sup> Lo stesso suggerimento dell'Italia di migliorare le infrastrutture della cooperazione politica non trovò accoglimento unanime, dato che la maggioranza delle delegazioni confermarono implicitamente di essere favorevoli all'accantonamento della questione del Segretariato,

netto del presidente della Commissione europea Franco Maria Malfatti. Dopo le dimissioni di Malfatti il 21 marzo 1972, Ruggiero restò per un breve periodo alla Presidenza della Commissione CEE come consigliere politico del nuovo presidente Sicco Mansholt, per essere poi incaricato della Direzione generale per la politica regionale della Commissione europea (1973-77).

<sup>64</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/6, «Conversation avec M. Ruggiero à Bruxelles, vendredi 16 juin 1972», 19 giu. 1972.

<sup>65</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/1/7, «Conversation téléphonique avec E. Noël, 1 juin 1972», 19 giu. 1972.

<sup>66</sup> ASUE, EN 479, «Relevé des conclusion de la réunion ministérielle tenue en vue de préparer la Conférence européenne au Sommet, Bruxelles», 19 lug. 1972.

<sup>67</sup> ASILS, GA, b. 354, *Serie Europa*, 1-A-6, MAE, Appunto «Riunione al vertice – Posizione dei 9 Paesi della Comunità sul tema istituzionale politico», 18 ott. 1972.

mentre la delegazione francese rimase silenziosa.<sup>68</sup> Il 29 agosto, a causa dell'assenza di posizioni comuni su molte questioni, sembrò che il vertice dovesse essere rinviato. L'ordine del giorno prevedeva: problemi monetari ed economici (con la posizione italiana non coincidente interamente con nessuna delle posizioni francese, inglese e tedesca), relazioni esterne della Comunità (che risentiva dei contrasti sul primo punto) e questioni politico-istituzionali. Infatti, la Gran Bretagna era contraria alla localizzazione del Segretariato a Parigi,<sup>69</sup> cosa che la Francia aveva posto come *préalable*.<sup>70</sup> Una possibile data per il nuovo vertice poteva essere gennaio-marzo 1973, tra elezioni tedesche di dicembre 1972 ed elezioni francesi di aprile 1973. Eppure, secondo inglesi e tedeschi (interessati a che il vertice si tenesse, per ragioni di politica interna Edward Heath e per ragioni elettorali Willy Brandt) l'area di accordo raggiunta tra i Dieci era tale da consentire l'incontro al vertice, mentre i francesi lasciavano nell'incertezza. Infatti, secondo quanto dichiarato da Alphand all'ambasciatore Malfatti, il vertice non avrebbe potuto limitarsi «ad un ritratto di famiglia e a un generico scambio di affermazioni di buona volontà». <sup>71</sup> D'altronde lo stesso Pompidou aveva interesse a tenere il vertice di Parigi, nella prospettiva delle elezioni del 1973, soprattutto dopo l'insuccesso del *referendum* europeo, quindi contemplando di accettare un Vertice non corrispondente a quello desiderato dallo stesso Pompidou.

Nella riunione dei ministri delle Finanze e dei ministri degli Affari esteri dell'11 e 12 settembre, a Frascati, essi decisero di attivare un Fondo per cooperazione monetaria, come prima fase dell'UEM, e secondo

<sup>68</sup> *Ibid.*, MAE, Telegr. n° 36529, da Bruxelles, 8 set. 1972.

<sup>69</sup> La Francia aveva proposto la creazione di un gruppo di analisi da affiancare al Segretariato politico, posizione inciliabile con quella italiana. Infatti, si sarebbe trattato di un comitato multinazionale che si sarebbe riunito saltuariamente per la preparazione delle riunioni del Comitato politico e, quindi, non sarebbe stato molto differente rispetto ai vari sottocomitati o gruppi di lavoro allora dipendenti dallo stesso Comitato politico.

<sup>70</sup> *Ibid.*, MAE, «Appunto per l'Onorevole Ministro. Problemi della preparazione del vertice», Roma 29 ago. 1972.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 1-A-6, MAE, Appunto per l'onorevole ministro «Preparazione del Vertice – Visite del ministro Schumann a Bonn e a Londra. Colloquio di V.E. con il Ministro Scheel», ago. 1972.

quanto emerso durante la stessa riunione ministeriale,

sarebbe [stato] infine di grande importanza che i capi di Stato o di governo decidessero di servirsi del quadro giuridico e del sistema istituzionale sanciti dai vigenti trattati, in tutti i campi in cui azioni comuni – nuove o complementari – dovranno essere intraprese o sviluppate per la realizzazione degli obiettivi della Comunità, e di far ricorso, all'occorrenza, agli articoli 235 del Trattato CEE, 203 del Trattato CEEA e 95 del Trattato CECA.<sup>72</sup>

In occasione della riunione di Frascati, Maurice Schumann e Valéry Giscard d'Estaing, rispettivamente allora ministro degli Affari esteri e ministro delle Finanze della Francia, erano dell'opinione che «una base d'accordo sufficiente esisteva affinché il vertice dei capi di Stato abbia luogo alla data prevista a Parigi».<sup>73</sup> Il 9 ottobre, a seguito del voto negativo del referendum sull'adesione alla Comunità europea, il governo norvegese annunciò che esso non avrebbe sottoposto al suo Parlamento la ratifica del Trattato di adesione.

Quindi, il vertice tra i nove capi di Stato e di governo si tenne infine a Parigi, il 19 e 20 ottobre 1972 e fu presieduto da Barend Biesheuvel, primo ministro olandese. Il tema prevalente del vertice fu la politica economica e monetaria, tanto che i capi di Stato e di governo riaffermarono «la volontà degli Stati membri delle Comunità europee allargate di realizzare in modo irreversibile l'Unione economica e monetaria».<sup>74</sup> Inoltre, i capi di Stato e di governo fissarono anche l'obiettivo di «trasformare, entro la fine dell'attuale decennio, l'intero complesso delle loro relazioni in una Unione europea».<sup>75</sup> A tale scopo, i capi di Stato e di governo pregarono «le istituzioni della Comunità di elaborare a questo riguardo, entro la fine del 1975, una relazione destinata ad essere sottoposta ad

<sup>72</sup> *Ibid.*, MAE, «Preparazione della conferenza dei capi di Stato o di governo. Relazione dei ministri degli Affari esteri, Bruxelles, 5 ott. 1972», p. 18.

<sup>73</sup> FJMPE, AJM, AMK 148/3/48, «Déclaration ministres français, AFP, Frascati», 12 nov. 1972.

<sup>74</sup> ACS, AM, b. 120, «Conferenza dei capi di Stato o di governo degli Stati membri o aderenti delle Comunità europee – Dichiarazione, 19-21 ott. 1972», p. 3.

<sup>75</sup> *Ibid.*

una successiva conferenza al vertice». <sup>76</sup> Eppure, sebbene Pompidou si adoperasse per favorire l'istituzionalizzazione degli incontri al vertice, egli non intendeva sviluppare ulteriormente forme di *governance* sovranazionale come, invece, era negli intenti del suo successore. <sup>77</sup> D'altronde, l'Italia assegnava molta importanza alla parte delle conclusioni del vertice nella quale esso «aveva attribuito un'alta priorità alla politica regionale e aveva invitato le istituzioni comunitarie a creare un Fondo di sviluppo entro il 31 dicembre 1973». <sup>78</sup> Durante il successivo negoziato sulla ripartizione del Fondo regionale, l'Italia si adoperò per ottenere un aumento della quota a essa assegnata, in modo da tenere conto del particolare livello di sottosviluppo delle regioni meridionali. Infatti, la «combinazione di squilibri, tensioni sociali e movimenti centrifughi era presente in Italia e in Belgio, che erano i più importanti alleati della Gran Bretagna nella richiesta per una politica regionale comunitaria». <sup>79</sup> Infine, è utile osservare che i capi di Stato e di governo decidono anche di accentuare la cooperazione nel campo della politica estera e, per questo, si stabilisce che «le consultazioni verrebbero intensificate a tutti i livelli e che in particolare i ministri degli Affari esteri si riunirebbero ormai quattro volte anziché due volte all'anno a tal fine». <sup>80</sup>

All'inizio del 1973 la prima fase dell'UEM andò in crisi con l'uscita dal sistema del serpente monetario europeo della lira <sup>81</sup> e della sterlina, a significare anche le difficoltà economiche che l'Italia e la Gran Bretagna stavano vivendo in quel momento. <sup>82</sup> Infatti, «un'atmosfera nervosa si è diffusa nei mercati valutari fin dall'annuncio dell'Italia (22

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>77</sup> Cf. A.E. GEFELLER, *op. cit.*, p. 186.

<sup>78</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto per l'on. ministro. Preparazione del vertice. Politica regionale», Roma, 29 nov. 1974.

<sup>79</sup> S. PAOLI, *The Influence of Protest Movements on the European Integration Process*, cit., p. 266.

<sup>80</sup> ACS, AM, b. 120, «Conferenza dei capi di Stato o di governo degli Stati membri o aderenti delle Comunità europee – Dichiarazione, 19-21 ott. 1972», p. 19.

<sup>81</sup> Il 9 feb. 1973 la lira uscì dal serpente monetario europeo e iniziò un regime di cambi liberamente fluttuanti in funzione di variabili economiche fondamentali come i tassi d'interesse, l'inflazione e la bilancia dei pagamenti.

<sup>82</sup> A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo*, cit., p. 35.

gennaio)<sup>83</sup> del suo sistema di doppio mercato dei cambi».<sup>84</sup>

Purtroppo, nei mesi seguenti, le istituzioni comunitarie non furono in grado di sviluppare quanto deciso dai capi di Stato e di governo al vertice di Parigi. Lo stesso Jean Monnet<sup>85</sup> riconosceva che la macchina comunitaria fosse ormai divenuta eccessivamente burocratizzata, laddove la Commissione languiva e il decisore ultimo era ormai il Consiglio dei ministri, dove, però, ogni ministro tendeva a difendere unicamente gli interessi del proprio paese, anche a seguito di quanto scaturito con il Compromesso di Lussemburgo del 1966 che, di fatto, aveva attribuito un diritto di veto in seno al Consiglio.<sup>86</sup> Pertanto, Jean Monnet si rese progressivamente conto che fosse necessario che i capi di Stato e di governo si assumessero la responsabilità di portare a compimento quanto essi avessero stabilito. Infatti, i singoli ministri non erano stati in grado di realizzare quanto deciso dai loro capi di Stato e di governo sia perché spesso tendevano a difendere solo gli interessi dei rispettivi paesi, sia perché avevano un'attitudine tecnica e settoriale, che impediva loro di affrontare le questioni in un'ottica globale. Quindi, nell'agosto del 1973, Monnet decise di intraprendere un'azione volta a rilanciare il processo di integrazione europea e redasse una nota intitolata «Costituzione e azione di un governo europeo provvisorio»,<sup>87</sup> articolata in tre parti: la prima parte enunciava i motivi sottesi all'iniziativa di predisporre un governo europeo provvisorio, un'istituzione che non prevedeva nessun trasferimento di sovranità, ma la giustificava con l'esigenza di organizzare l'unità dell'Europa; la seconda parte assegnava al governo europeo provvisorio il compito di realizzare il programma adottato al vertice di

<sup>83</sup> Il 20 gennaio 1973, il governo italiano annunciò che, dal successivo 22 gennaio, esso avrebbe diviso il suo mercato valutario in due, lasciando che i movimenti di capitale trovassero il loro equilibrio nel libero mercato dei cambi e tenendo nel contempo fisso il cambio per le operazioni di conto corrente.

<sup>84</sup> *Letter From the Chairman of the Federal Reserve System Board of Governors (Burns) to President Nixon, Washington, February 1, 1973*, FRUS, 1969-76, vol. XXXI, cit., p. 34.

<sup>85</sup> Cf. P. FONTAINE, *op. cit.*

<sup>86</sup> Cf. F. DI NUNNO, *L'Italia e il Compromesso di Lussemburgo (1965-1966)* («Interpolis», 11), Roma 2012.

<sup>87</sup> P. FONTAINE, *op. cit.*, p. 4.

Parigi del 1972;<sup>88</sup> la terza parte contemplava la cadenza delle riunioni del governo europeo provvisorio almeno una volta ogni tre mesi, le cui deliberazioni sarebbero state segrete e ristrette ai soli membri che lo avrebbero composto.<sup>89</sup> Monnet decise di iniziare a parlare della sua idea a Michel Jobert, allora ministro degli Affari esteri francese ma, prima di incontrarlo, Monnet contattò e conseguì di poter incontrare il *premier* britannico Edouard Heath, il 16 settembre, e il cancelliere tedesco Willy Brandt, il 19 settembre. Così, Monnet incontrò Jobert il 4 e l'8 settembre, occasione in cui egli presentò al ministro francese il testo del suo progetto di governo europeo provvisorio e affermò che, «per quanto lo concerneva, la proposta corrispondeva esattamente al suo pensiero e che egli lo avrebbe rimesso al più presto a [Georges] Pompidou».<sup>90</sup>

Quindi, il 16 settembre Monnet incontrò Heath e, esponendogli il suo progetto, affermò che fosse

indispensabile (...) che l'obiettivo politico perseguito dalla Comunità sia chiaramente spiegato e che il metodo di lavoro comune sia conosciuto; l'opinione pubblica non sarà toccata al cuore se non sapendo che esiste un'autorità europea e che non ci sono solamente dei tecnocrati, come è il caso oggi.<sup>91</sup>

Il *premier* britannico condivise l'impostazione di Monnet, ma all'espressione 'governo provvisorio' egli preferiva quella di «Consiglio supremo della Comunità europea»,<sup>92</sup> arrivando a proporre che esso si riunisse una volta al mese, non incontrando però il favore del suo inter-

<sup>88</sup> In questo contesto, sarebbe toccato direttamente ai capi di Stato e di governo di intraprendere uno sforzo personale per l'unità dell'Europa e di vegliare sull'attuazione delle loro decisioni, impartendo degli ordini precisi ai ministri che sedevano nel Consiglio della CEE e costituendo una Commissione che organizzasse l'Unione europea che, quindi, avrebbe dovuto preparare un progetto di Unione europea da sottoporre, infine, alla ratifica degli Stati membri.

<sup>89</sup> L'idea di Jean Monnet sia avvicinava a quanto già contemplato nel primo Piano Fouchet, poi abbandonato a causa dell'intransigenza del presidente francese Charles de Gaulle.

<sup>90</sup> P. FONTAINE, *op. cit.*, p. 4.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>92</sup> *Ibid.*

locutore.<sup>93</sup> Infine, il 19 settembre Monnet incontrò Brandt, che fu favorevole alla sua idea e insisté sulla necessità di agire in fretta. Dunque, il 21 settembre Monnet incontrò nuovamente Jobert che, nel frattempo, aveva trasmesso il progetto al presidente Pompidou, il quale, in una conferenza stampa del 27 settembre, evocò il progetto delle riunioni regolari dei capi di Stato e di governo:

Non ci sarà veramente unione europea se non nel giorno in cui ci sarà una politica europea e, credete bene che contrariamente a ciò che si pensi, la Francia non ne è ostile, ma bene il contrario. E se per esempio si ritiene che la cooperazione politica deve, per potersi sviluppare più rapidamente, essere di tanto in tanto, a degli intervalli non troppo frequenti, ma comunque regolari, trattata tra i più alti responsabili, tra di essi e tra essi solo, io ne sono da parte mia sostenitore e sono pronto, non a prenderne l'iniziativa, ma a parlarne con i nostri partner.<sup>94</sup>

Successivamente, il 2 e 3 ottobre, Giovanni Leone, presidente della Repubblica italiana, e Aldo Moro, ministro degli Affari esteri, furono ricevuti da Georges Pompidou; in tale occasione il ministro italiano si mostrò favorevole all'idea di riunire regolarmente i decisori europei al più alto livello e il presidente francese manifestò la volontà del suo governo di non prendere da solo l'iniziativa. Il 22 ottobre Monnet incontrò nuovamente Jobert. Il ministro francese chiarì che l'idea di Monnet dovesse ancora ricevere l'assenso dei paesi del Benelux, timorosi che si potesse creare un direttorio europeo dominato dalle grandi nazioni, in più si doveva ancora decidere quale capo di governo avrebbe dovuto invitare gli altri e fissare una data. Monnet propose che il vertice dei capi di Stato e di governo si tenesse prima della visita di Nixon in Europa, così da offrire un'impressione di coesione e forza dell'Europa. Il 6 ottobre scoppiò la guerra dello Yom Kippur,<sup>95</sup> con conseguente riduzione della produzione ed embargo dei prodotti petroliferi da parte dell'Organisation of arab petroleum exporting countries (OAPEC) nei

<sup>93</sup> Monnet riteneva che, non dovendo affrontare questioni tecniche, fosse sufficiente stabilire una cadenza mensile per le riunioni dei capi di Stato e di governo.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>95</sup> Cf. A. SHALIM, *Israel and the Arab World*, London 2000.

confronti di alcuni paesi occidentali che avevano sostenuto Israele,<sup>96</sup> un forte aumento del prezzo del petrolio da parte dell'Organisation of petroleum exporting countries (OPEC) e speculazioni sui mercati. Questa situazione provocò una crisi economica che investì i paesi occidentali e, quindi, gli Stati membri della CEE. In particolare, l'azione dell'OPEC avrebbe comportato un aumento dei costi dell'importazione di petrolio per l'Italia e la Francia quantificato in 1,5 miliardi di dollari.<sup>97</sup> A sua volta l'Italia «impose un embargo sulle esportazioni di prodotti petroliferi raffinati al di fuori della CEE».<sup>98</sup> Comunque, l'Italia «nonostante le sue più ampie riserve [sarebbe stata] colpita più duramente perché è più dipendente dalle importazioni di petrolio».<sup>99</sup> Con l'acuirsi del conflitto in Medio Oriente, il presidente Pompidou stigmatizzò l'assenza di una presa di posizione europea univoca e, il 31 ottobre, dichiarò:

Mi sembra indispensabile di dare testimonianza e fare prova della solidità della costruzione europea, come della sua capacità di contribuire alla risoluzione dei problemi mondiali. Il governo francese conta dunque di proporre ai suoi *partner*, nell'ambito politico, che sia deciso in principio, secondo delle regole precise, degli incontri regolari tra i soli capi di Stato e di governo che abbiano come scopo di confrontare e armonizzare la loro attitudine nel quadro della cooperazione politica. Il primo di questi incontri dovrà avere luogo prima della fine dell'anno 1973.<sup>100</sup>

A seguito di una lettera del presidente della Repubblica francese, indirizzata agli altri *leader* europei, nella quale egli ribadiva quanto aveva espresso alla fine di ottobre, il primo ministro danese, Anker Jørgensen, in quanto presidente di turno del Consiglio dei ministri della Comunità, propose di riunire i capi di Stato e di governo a Copenaghen

<sup>96</sup> Tra i paesi europei, l'Italia e i Paesi Bassi erano quelli più vicini a Israele.

<sup>97</sup> *Memorandum Prepared in the Office of Economic Research, Central Intelligence Agency, Washington, October 19, 1973*, FRUS, vol. XXXVI, cit., p. 623.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>99</sup> *National Intelligence Estimate, «The world oil crisis: economic and political ramifications for producers and consumers»*, Washington, December 5, 1973, FRUS, vol. XXXVI, cit., p. 739.

<sup>100</sup> P. FONTAINE, *op. cit.*, p. 9.

il 14 e 15 dicembre 1973. Di conseguenza, si attivarono i canali diplomatici per organizzare il vertice ma, a causa dei timori per la questione del Medio-Oriente e delle diverse attitudini dei paesi membri dinanzi all'embargo petrolifero, il tema della regolarizzazione degli incontri dei capi di Stato e di governo passò sempre più in secondo piano.

Infatti, il 14 e 15 dicembre 1973, a Copenaghen, si svolse la conferenza dei capi di Stato e di governo degli Stati membri della Comunità europea, nella quale essi discussero principalmente le questioni del Medio Oriente e dell'energia.<sup>101</sup> Le circostanze non permisero che i capi di Stato e di governo si riunissero secondo lo schema che Pompidou e altri suoi colleghi avevano caldeggiato, cioè quello di un incontro intimo, con un franco scambio di vedute, senza ordine del giorno, senza formalismi e senza un comunicato finale. Un risultato significativo fu comunque l'adozione, da parte dei capi di Stato e di governo, della Dichiarazione sull'identità europea.<sup>102</sup> Per quanto riguardava la regolarizzazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo, dell'idea di Monnet restava solo un accenno e, a tal fine, è utile richiamare il comunicato finale della conferenza, nel quale emergeva comunque la volontà dei capi di Stato e di governo di incontrarsi più di frequente e di dare nuovo slancio all'integrazione europea:

1. I nove paesi affermano la loro comune volontà di vedere l'Europa parlare con una voce sola nei grandi affari del mondo. Essi hanno adottato la dichiarazione sull'identità europea che definisce, in una prospettiva dinamica, i principi ai quali si ispirerà la loro azione.
2. Essi hanno deciso di accelerare i lavori necessari alla definizione dell'unione europea della quale hanno fatto l'argomento principale in

<sup>101</sup> Durante il vertice, inaspettatamente, arrivarono anche i ministri degli Affari esteri di Sudan, Tunisia ed Emirati arabi uniti, desiderosi di illustrare la posizione dell'OAPEC ed avviare, a margine della Conferenza dei capi di Stato e di governo, l'elaborazione di una nuova politica tra la CEE ed i paesi arabi.

<sup>102</sup> In realtà il testo della Dichiarazione sull'identità europea era pronto già prima dell'inizio del vertice e risaliva alla riunione dei ministri degli Affari esteri del 23 luglio 1973, nella quale il Regno Unito propose di redigere un testo nel quale fosse definita una comune identità europea come base fondante del dialogo transatlantico. Il testo fu poi elaborato dal Comitato politico, costituito dai direttori politici dei vari ministeri degli Affari esteri, tra il 23 lug. e il 14 dic. 1973.

occasione della conferenza di Parigi. Essi hanno chiesto alla presidenza di fare, senza indugio, proposte utili a questo fine.

3. Essi hanno deciso di riunirsi più frequentemente. Tali riunioni si terranno quando le circostanze lo rendono opportuno e quando saranno necessari impulsi o definizioni di nuovi orientamenti per la costruzione europea. Spetterà al paese che esercita la presidenza convocare tali riunioni e proporre le modalità di preparazione e organizzazione. I capi di Stato o di governo attribuiscono la più grande importanza a che le Istituzioni comunitarie funzionino pienamente e che le decisioni necessarie vi siano prese in tempo utile.
4. Essi hanno convenuto egualmente di riunirsi in qualsiasi momento nel quale lo esiga la situazione internazionale. Hanno convenuto che i ministri degli esteri degli Stati membri dovrebbero, in occasione della loro prossima riunione, stabilire i mezzi con i quali potrebbe essere sviluppato rapidamente un atteggiamento comune in tempi di crisi. Lo sviluppo della cooperazione politica potrà egualmente permettere di portare una valutazione sulle situazioni di crisi al fine di prevederle e di definire condizioni comuni per far fronte a queste situazioni.  
(...)
7. Per ciò che concerne la Comunità europea, i capi di Stato e di governo hanno riaffermato il loro attaccamento alle relazioni comunitarie e la loro volontà di vederle svilupparsi. Dopo aver esaminato i progressi raggiunti nell'applicazione delle decisioni anteriori hanno convenuto quanto segue:
  - di invitare le istituzioni comunitarie a prendere le disposizioni necessarie per realizzare progressi più rapidi verso la messa in opera completa dell'unione economica e monetaria partendo da decisioni già prese;
  - di proseguire attivamente la formulazione di una posizione comune sulla riforma del sistema monetario internazionale, di accrescere i mezzi messi a disposizione del Fondo europeo di cooperazione monetaria e di rafforzare il coordinamento delle loro azioni contro i movimenti perturbatori di capitali, al fine di creare in Europa una zona di stabilità;
  - i capi di Stato o di governo hanno convenuto che il Fondo di sviluppo regionale dovrebbe essere instaurato il primo gennaio 1974. Per esprimere il loro atteggiamento positivo sull'attivazione del Fondo hanno convenuto di rivolgere raccomandazioni ai loro ministri degli

esteri perché il Consiglio prenda, in occasione della sua prossima sessione, le decisioni necessarie per ciò che concerne il volume e la ripartizione del Fondo così come i criteri che reggono le sue operazioni;  
– di mettere in opera un programma d'azione sociale che abbia per obiettivo la realizzazione del pieno e migliore impiego nella Comunità, un miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro che permetta di raggiungere una maggiore uguaglianza nel progresso e la partecipazione crescente delle parti sociali alle decisioni economiche e sociali della Comunità e dei lavoratori alla vita delle imprese.<sup>103</sup>

Eppure, successivamente, dopo il fallimento del serpente monetario europeo e con l'acuirsi della crisi petrolifera, i vari Stati membri reagirono alla crisi economica in modo autonomo e, per di più, non furono attivati gli strumenti concordati a Copenaghen, primo fra tutti il Fondo europeo di sviluppo regionale, al quale l'Italia teneva in modo particolare.

### 3. *L'Italia verso il vertice europeo del 1974.*

Nel 1974 il panorama politico europeo cambiò, con l'elezione di nuovi capi di Stato e di governo. Infatti, il 5 marzo Harold Wilson divenne primo ministro del Regno Unito, il 14 maggio Helmut Schmidt divenne cancelliere tedesco e, infine, il 19 maggio Valéry Giscard d'Estaing venne eletto presidente della Repubblica francese. Egli era un convinto europeista, era membro del Comitato d'azione per gli Stati uniti d'Europa fin dal 1969 e, come egli stesso dichiarò: «l'Europa è la più importante scelta che potrei fare come presidente».<sup>104</sup> Inoltre, Giscard d'Estaing era desideroso di continuare a occuparsi direttamente delle questioni europee, come aveva fino ad allora fatto come ministro delle Finanze. Egli, nelle sue proposte di un rilancio europeo, poté giovare della stima e dell'amicizia di Schmidt, che era stato anche lui mi-

<sup>103</sup> ASILS, GA, b. 373, *Serie Europa*, 1-A-6, Parlamento europeo, Bollettino 1973-74, n° 46/73, II gen. 1973.

<sup>104</sup> ASUE, EN 599, note manoscritte di Emile Noël in occasione della cena dei capi di Stato e di governo del 14 set. 1974.

nistro delle Finanze e aveva lo stesso desiderio di restare coinvolto nelle questioni europee.<sup>105</sup>

Fin dal gennaio 1974 era evidente che i paesi membri delle Comunità europee avrebbero dovuto trovare delle modalità per affrontare i problemi internazionali e interni alla CEE, che si erano andati sviluppando nei mesi precedenti, e farlo di concerto in modo da poter influire efficacemente sulle varie questioni. Ad esempio, sulla scena internazionale, nessuno dei paesi membri aveva rivestito un ruolo significativo nel conflitto tra Israele e i paesi arabi, mentre tutti subivano gli effetti della posizione dominante dei paesi del Golfo Persico sul mercato internazionale del petrolio. A tali questioni si aggiungevano quelle interne, come quelle monetarie, dell'energia e dei fondi regionali, temi che erano stati affrontati già dai capi di Stato e di governo al vertice dell'Aja, poi al vertice di Parigi e infine al vertice di Copenaghen. Infatti, seppure i principali obiettivi erano fissati (integrazione economica, posizioni comuni in politica estera, unione europea, ecc.), erano necessari ulteriori sforzi per raggiungerli pienamente. I capi di Stato e di governo, che a Copenaghen avevano già concordato di riunirsi più di frequente per affrontare questioni di carattere politico generale che non avessero presentato problemi di ordine economico, avrebbero dovuto riprendere i loro incontri al vertice per esercitare, in tal modo, un'autorità politica al più alto livello. Infatti, i capi di Stato o di governo erano investiti di una legittimità politica che discendeva dal fatto di essere stati eletti democraticamente e, quindi, potevano rivestire un ruolo diverso rispetto a quello funzionale dei ministri che si succedevano nel Consiglio della Comunità. Inoltre, proprio perché i capi di Stato o di governo esercitavano una responsabilità più generale, essi sarebbero probabilmente giunti più facilmente a delle situazioni di compromesso rispetto a ciò che i rispettivi ministri avrebbero potuto fare in seno al Consiglio. Oltre a ciò, al vertice di Parigi del 1972 i capi di Stato e di governo avevano chiesto al Consiglio di riformare i suoi metodi di lavoro, ma ciò non era avvenuto. Più specificamente, nel vertice di Copenaghen, i capi di Stato e di governo avevano sottolineato che essi «prestavano la più grande attenzione a che le istituzioni comunitarie funzionino pienamente e che le decisioni

<sup>105</sup> P. DE SCHOUTHEETE, H. WALLACE, *op. cit.*, p. 4.

necessarie siano prese in tempo utile». <sup>106</sup> D'altronde, i capi di Stato e di governo, prima al vertice di Parigi e poi a quello di Copenaghen, avevano chiesto alla Commissione di sottomettere al Consiglio delle proposte relative all'integrazione economica, ma le decisioni finali si discostavano da quelle annunciate ai vertici. Peraltro, le discussioni relative all'attivazione di fondi regionali si erano arenate di fronte alla difficoltà di trovare finanziamenti adeguati facendo appello alle risorse proprie che risultavano dai trasferimenti delle entrate fiscali nazionali o dai bilanci degli Stati membri. Ancora, per quanto concerneva la collaborazione nell'ambito della politica estera, i ministri degli Affari esteri dei paesi membri, nel corso del 1973, avevano adottato un'attitudine comune verso diverse questioni, spesso individuando anche un portavoce comune. Benché ciò stesse sviluppando un consenso progressivamente più largo all'interno dei paesi membri, le azioni comuni intraprese in politica estera restavano inefficaci e il portavoce aveva spesso un mandato troppo ristretto per poter sviluppare con altri interlocutori un dialogo effettivo a nome della Comunità. Per questo, l'intervento dei capi di Stato e di governo dei paesi membri era auspicabile anche nell'ambito di una politica estera comune efficace. Infine, sempre in occasione del vertice di Copenaghen, i capi di Stato e di governo avevano stabilito

l'accelerazione dei lavori necessari alla definizione dell'Unione europea della quale essi hanno fatto un obiettivo primario in occasione della Conferenza di Parigi. Essi hanno domandato alla Presidenza di fare senza indugio delle proposte utili a tale fine. <sup>107</sup>

In realtà, seppure al vertice di Parigi i capi di Stato e di governo avessero domandato alle istituzioni comunitarie di elaborare un rapporto sull'Unione europea entro la fine del 1975, nessun progresso utile era stato fatto in tale senso.

Quindi, Jean Monnet riprese l'iniziativa di proporre la sua idea di *governance* europea ai nuovi *leader* europei. Il 28 marzo 1974 egli fu

<sup>106</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/9, «Etat actuel de l'unité européenne et les actions à poursuivre: réflexions et suggestions», 30 gen. 1974.

<sup>107</sup> *Ibid.*

ricevuto dal *premier* britannico Harlod Wilson, al quale però era impossibile riproporre lo stesso progetto audace che il suo predecessore aveva accettato, ma tentò almeno di farlo desistere dall'assumere iniziative forti che, sulla spinta del suo Partito laburista, spingessero per la rinegoziazione dell'adesione del Regno Unito alla Comunità europea e finanche per il suo ritiro. Poi, Monnet entrò anche in contatto con il cancelliere Schmidt, per il tramite di Per Fisher e si incontrò con il primo ministro belga Leo Tindemans. Infine, a Parigi, Monnet continuò ad intrattenere rapporti con l'Eliseo e il Quai d'Orsay, nello specifico con Claude Pierre-Brossolette, segretario generale della Presidenza della Repubblica, e Jean Sauvagnargues, nuovo ministro degli Affari esteri.

Nel luglio del 1974 la Francia assunse la Presidenza di turno della CEE. Secondo quanto dichiarato da Jean Sauvagnargues, allora «l'Europa era al suo nadir»,<sup>108</sup> mentre la Francia decise di adoperarsi per un rilancio del processo di integrazione europea. Fu proprio Giscard d'Estaing a chiedere a Sauvagnargues di presentare delle proposte per un rilancio europeo. Tali proposte, come testimoniato dalle sue note manoscritte,<sup>109</sup> furono sviluppate a seguito di alcuni incontri con Jean Monnet, il 28 giugno e il 31 agosto 1974. Monnet gli inviò anche copia di due documenti, un documento di lavoro del marzo 1973 e il *memorandum* sul governo europeo provvisorio del settembre 1973. Successivamente, durante una vacanza in Corsica, Sauvagnargues ebbe modo di riflettere sulla proposta di Monnet e, trovandola in linea con gli interessi francesi, decise di presentare un *memorandum* a Giscard d'Estaing a settembre. Tale *memorandum* divenne, poi, la base per il documento di lavoro presentato dalla Presidenza francese l'11 ottobre. D'altronde, il vertice di Copenaghen del 1973 aveva dato facoltà allo Stato membro che presiedeva il Consiglio dei ministri della Comunità europea di convocare una riunione dei capi di governo, facoltà non utilizzata dalla Germania, che resse la Presidenza di turno nel primo semestre del 1974. Invece, la Francia desiderava esercitare questa facoltà e, secondo quanto dichiarato da Jean Sauvagnargues,

<sup>108</sup> Cit. in M. CERVI, *Non ancora decisa la data del vertice europeo a Parigi*, «G. nuovo», 12 nov. 1974, (ASILS, GA, b. 373, *Serie Europa* 1-A-6).

<sup>109</sup> A. E. GEFELLER, *op. cit.*, p. 180.

noi abbiamo pensato che se a nostra volta non facciamo uso di questo diritto, questa possibilità scomparirebbe completamente. Ma ciò che vogliamo fare è un «vertice» che metta fine a tutti i «vertici».<sup>110</sup>

Il suo pensiero fu esplicitato meglio il 31 agosto quando, in un incontro con Jean Monnet, Jean Sauvagnargues disse che Valéry Giscard d'Estaing avrebbe proposto al vertice la seguente linea generale, la cui accettazione sarebbe dipesa essenzialmente dall'accettazione del cancelliere Helmut Schmidt e dal fatto che prima del vertice vero e proprio, che sarebbe stato chiamato Consiglio europeo, sarebbe stato convocato un piccolo vertice:

1. (...) I Capi di Stato o di governo si riunirebbero in «Consiglio europeo» ogni tre mesi.
2. Essi discuterebbero e deciderebbero circa le questioni che sarebbero state preparate in precedenza dal Consiglio dei ministri della Comunità.
3. Essi sarebbero assistiti dai ministri degli Affari esteri.
4. Essi riceverebbero rapporto del Consiglio dei ministri della Comunità sull'avanzamento dei lavori e dal Consiglio.
5. Il Presidente del Consiglio e il Presidente della Commissione sarebbero ugualmente il Consiglio di cooperazione politica.<sup>111</sup>

Il 5 settembre 1974, a seguito dell'incontro avuto qualche giorno prima con Jean Sauvagnargues, Jean Monnet chiese un incontro a Valéry Giscard d'Estaing, scrivendogli la seguente lettera:

Signor Presidente, non ho voluto disturbarvi durante l'inizio della vostra azione. La vostra iniziativa europea può cambiare in bene molte cose; io sarei felice di parlarne con voi. Il momento attuale interPELLA il cambiamento. Io vi sarei riconoscente di volermi ricevere prossimamente per un breve incontro.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/8, M. Sauvagnargues: *nous voulons un dernier «sommets» qui mettra fin à tous les «sommets»*, «Le Monde», 14 nov. 1974.

<sup>111</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/25, «Nota di Jean Monnet, a seguito dell'incontro con Jean Sauvagnargues al Quai d'Orsay», 31 ago. 1974.

<sup>112</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/38, «Lettera di Jean Monnet a Valéry Giscard d'Estaing», 5 set. 1974.

Quindi Monnet incontrò Giscard d'Estaing il 19 settembre e discusse con lui delle prospettive del rilancio europeo caldeggiato dal presidente francese; a sua volta, Monnet gli illustrò la sua idea di un'autorità politica europea da mettere in atto con le riunioni periodiche dei capi di Stato e di governo. Successivamente, Monnet si disse convinto che «Giscard d'Estaing e il nuovo governo credevano nell'utilità di organizzare l'Europa e di rafforzare le attuali istituzioni».<sup>113</sup> Il presidente Valéry Giscard d'Estaing manifestò l'idea che i capi di Stato e di governo dei nove paesi membri della Comunità europea si incontrassero a Parigi tra il 13 e il 15 settembre 1974. I capi di Stato e di governo ricevettero il seguente invito:

Nel momento in cui noi sentiamo la necessità di dare nuovo impulso alla costruzione europea, ho pensato che potrebbe essere utile scambiare le nostre riflessioni su tale argomento. Io le confermo che sarei felice di accoglierla a Parigi, sabato 14 settembre alle ore 18 al Palazzo dell'Eliseo per una cena di carattere privato, preceduta e seguita da conversazioni. L'oggetto di questo incontro non può chiaramente essere di prendere delle decisioni, ma di fare conoscere, gli uni agli altri, in modo libero e informale, le nostre vedute su tale argomento. La conoscenza dei nostri punti di vista reciproci potrà fare luce sulle iniziative che taluno o talaltro tra di noi sarebbe condotto a prendere in seguito.<sup>114</sup>

Il 7 settembre, G.W. van Barneveld Kooy, incaricato d'affari dei Paesi Bassi, espresse l'importanza, condivisa anche da altri paesi membri, di invitare il presidente della Commissione europea e comunicò a Claude Pierre-Brossolette, l'accettazione dell'invito alla cena privata da parte di Joop den Uyl, presidente del Consiglio dei ministri dei Paesi Bassi, nei seguenti termini:

Il Signor presidente del Consiglio dei ministri si felicita dell'iniziativa presa dal Signor Valéry Giscard d'Estaing determinando questo incontro

<sup>113</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/49, «Nota di Jean Monnet, a seguito dell'incontro con Leo Tindemans a Bruxelles il 28 ottobre 1974», 30 ott. 1974.

<sup>114</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Invito del Presidente Valéry Giscard d'Estaing ai capi di Stato e di governo della Comunità europea, 6 set. 1974».

dedicato ai problemi europei. Egli ha preso atto del carattere libero e informale dello scambio di vedute prospettato, che si propone di non impegnare i partecipanti in alcun modo. [Joop] den Uyl ne deduce in particolare che queste conversazioni non potranno condurre a nessuna decisione riguardante la convocazione di una eventuale conferenza al vertice europeo, e che l'incontro dei nove capi di Stato o di governo si limiterebbe, in un tal caso, a una domanda ai ministri degli Affari esteri di esprimere la loro opinione sull'opportunità di una tale conferenza. Il presidente del Consiglio dei ministri e il governo olandese tuttavia avrebbero conferito la massima importanza a che il presidente della Repubblica francese potesse accogliere in modo favorevole l'idea che anche il presidente della Commissione europea sia invitato a partecipare a questo scambio di vedute. (...) Il prezzo del governo olandese alla partecipazione del presidente della Commissione europea risulta legato alla natura di alcuni argomenti, riguardanti il funzionamento delle istituzioni comunitarie, di cui si può ragionevolmente attendersi che saranno oggetto delle discussioni previste e dove la presenza di Ortoli potrebbe assicurare un contributo utile, o indispensabile. Secondo mio avviso personale, questa presenza fornirebbe allo stesso tempo un'indicazione preziosa dell'importanza che ciascuno degli altri nove invitati continuano ad attribuire sia all'*acquis* che al buon funzionamento delle Comunità europee, da dove queste, secondo il comunicato finale del vertice dell'Aia del 1969 restano il nucleo fondamentale a partire dal quale si è sviluppata e ha preso avvio.<sup>115</sup>

Questo documento è utile a comprendere l'importanza che alcuni Stati membri davano alla presenza della Commissione al consesso che avrebbe riunito i capi di Stato e di governo. Cionostante, il presidente Giscard d'Estaing continuava a essere reticente a invitare Xavier Ortoli, in base alla considerazione che si trattava di un incontro il cui carattere talmente informale non giustificava la presenza del presidente della Commissione europea. Invece van Barneveld Kooy ribadì a Claude Pierre-Brossolette la posizione del suo governo:

<sup>115</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Lettera di G.W. Van Barneveld Kooy, incaricato d'affari dei Paesi Bassi, a Claude Pierre-Brossolette, segretario generale della Presidenza della Repubblica», 7 set. 1974.

In merito [al carattere informale della riunione] mi sia tuttavia permesso di ricordare che il carattere ugualmente informale del *weekend* di riflessione tenutosi al Castello di Gymnich il 20 e 21 aprile scorso non aveva costituito allora un motivo per la presidenza tedesca di escludere Ortoli. In occasione del nostro incontro del 4 settembre scorso voi avete ben voluto sottolineare che il signor presidente della Repubblica intendeva abordare lo scambio di vedute di sabato prossimo senza idee preconette e senza dogmatismo. È per questa ragione che avevo sperato che una ripetizione del precedente di Gymnich non avrebbe incontrato ostacoli in una qualsiasi posizione di principio. Io mi permetto di reiterare l'importanza che il governo olandese attribuisce al fatto che uno scambio di vedute sui problemi europei, ivi compreso il funzionamento delle istituzioni comunitarie, possa profittare dell'esperienza e della saggezza dell'attuale presidente della Commissione europea. A meno che delle considerazioni di principio non vi si oppongano – ma voi mi avete assicurato che queste non entreranno nello scambio di vedute previsto – al mio governo appare che una discussione suscitata dalle nostre preoccupazioni comuni circa i problemi europei attuali il presidente della Commissione europea non potrebbe apportare che un contributo particolarmente utile, o meglio indispensabile.<sup>116</sup>

Anche la Gran Bretagna manifestò alla Francia le sue idee in merito ai temi evocati fino ad allora circa il rilancio europeo. In particolare, a seguito di un incontro con C.T.E. Ewart-Biggs, incaricato d'affari dell'Ambasciata di Gran Bretagna, Gabriel Robin, consigliere diplomatico della Presidenza della Repubblica, comunicò a Claude Pierre-Brossolette che

Londra avrebbe delle reticenze sul rimettere in causa il Compromesso di Lussemburgo. Stabilire una lista di questioni 'minori' alle quali applicare la regola del voto a maggioranza avrebbe incontrato grandi difficoltà. La nozione di 'questioni molto importanti' poteva infatti variare a seconda dei paesi e dei periodi. Ma soprattutto, nella congiuntura presente, potrebbe essere imbarazzante per il governo britannico dare l'impressione che esso

<sup>116</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Lettera di G.W. Van Barneveld Kooy, incaricato d'affari dei Paesi Bassi, a Claude Pierre-Brossolette, segretario generale della Presidenza della Repubblica 11 set. 1974».

avesse sottoscritto a un dispositivo che avrebbe permesso a Bruxelles di imporre la sua volontà a Londra.<sup>117</sup>

Analogamente, il governo britannico avrebbe avuto delle difficoltà nell'impegnarsi a favore dell'elezione dell'Assemblea europea a suffragio diretto, prima che non si fosse conclusa la 'rinegoziazione', così come dell'estensione dei poteri dell'Assemblea. In merito all'estensione dell'invito a partecipare alla cena al presidente della Commissione europea, Ewart-Biggs riferì che, seppure il primo ministro Wilson condivideva l'impostazione iniziale di Giscard d'Estaing, egli non avrebbe avuto obiezioni a invitare Ortoli, comprendendo l'esigenza dei governi del Benelux.<sup>118</sup> Le lingue di lavoro della cena sarebbero state l'inglese e il francese, principio che incontrava il favore di Rumor, ciononostante egli desiderava potersi esprimere in italiano e avere un secondo interprete tedesco-italiano nel caso il cancelliere Schmidt avesse parlato in tedesco, opzione che veniva ritenuta da escludersi da parte di Robin.<sup>119</sup>

La cena del 14 settembre vide la partecipazione di Valéry Giscard d'Estaing, presidente della Repubblica Francese, Leo Tindemans, primo ministro del Belgio, Poul Hartling, primo ministro della Danimarca, Helmut Schmidt, cancelliere della Repubblica federale di Germania, Liam Cosgrave, primo ministro d'Irlanda, Mariano Rumor, presidente del Consiglio dei ministri d'Italia, Gaston Thorn, presidente del governo del Lussemburgo, Joop den Uyl, presidente del Consiglio dei ministri dei Paesi Bassi, Harold Wilson, primo ministro della Gran Bretagna, François Xavier Ortoli, presidente della Commissione delle Comunità europee. In questa occasione, Giscard d'Estaing intese presentare le sue idee sulla riforma dell'assetto comunitario e iniziare a creare il consenso intorno alla sua proposta di tenere regolarmente de-

<sup>117</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur Pierre-Brossolette, par Gabriel Robin, sue un entretien avec Le Ministre-Conseiller de l'Ambassade de Grande-Bretagne Eart-Biggs», 10 set. 1974.

<sup>118</sup> AN, VGE, 5AG3/908, lett. di C.T.E. Ewart-Biggs, incaricato d'affari dell'Ambasciata di Gran Bretagna, a Gabriel Robin, consigliere diplomatico della Presidenza della Repubblica, 11 set. 1974.

<sup>119</sup> *Ibid.*, «Note pour Monsieur Pierre-Brossolette, par G. Robin», 11 set. 1974.

gli incontri al più alto livello per assicurare la *governance* europea.<sup>120</sup> In particolare:

1. La cena del 14 settembre ha manifestato un buon clima delle relazioni tra i paesi europei.; nessun capo di Stato ha dato prova di posizione risolutamente negativa. Lo stesso Wilson si è comportato con prudenza ma in modo per quanto possibile costruttivo.
2. Gli ambiti che potrebbero essere oggetto di un rilancio sono particolarmente i seguenti:
  - sforzo di integrazione della cooperazione politica europea nel quadro delle istituzioni;
  - modifica in un senso europeo del Compromesso di Lussemburgo;
  - elezione dell'Assemblea europea a suffragio universale;
  - creazione di un passaporto europeo.
3. Secondo [Claude] Pierre-Brossolette nessuna data sarebbe stata prevista con precisione per un prossimo vertice. Il principio delle riunioni periodiche dei capi di Stato sembra essere stato deciso; la creazione di un Segretariato permanente non è stata decisa, tuttavia è stato convenuto che la preparazione del prossimo vertice si farà verosimilmente a Parigi.
4. La preparazione e il lancio della prossima riunione dei capi di Stato che potrebbe avere luogo a dicembre, sarà affidata ai ministri degli Affari esteri; l'uso di una 'procedura verbale' sarà loro raccomandata.<sup>121</sup>

Il metodo di lavoro informale parve apprezzato dai *leader* europei, tanto che il primo ministro danese, all'uscita dall'Eliseo, dichiarò che «in sei ore di riunioni, abbiamo lavorato meglio che in tre giorni a Copenaghen». <sup>122</sup> È altresì interessante notare che, in tale occasione, il

<sup>120</sup> Secondo Giscard d'Estaing, il processo decisionale comunitario era ormai troppo concentrato sulla Commissione, mentre il Consiglio dei ministri era indebolito e spesso bloccato in questioni tecniche che impedivano una visione d'insieme sulle questioni. Pertanto, il Consiglio europeo avrebbe dovuto riequilibrare l'assetto del processo decisionale e assicurare un approccio globale alle questioni affrontate.

<sup>121</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Cena informale dei capi di Stato e di governo della Comunità europea», 14 set. 1974 nota a firma di J.P. Dutet.

<sup>122</sup> ASUE, EN 599, J. LECERT, *Le premier ministre danois à sa sortie de*

presidente francese non adoperò ancora l'espressione Consiglio europeo, ma quella di Consiglio supremo.<sup>123</sup> Nel corso delle loro riunioni, i capi di Stato e di governo avrebbero dovuto limitarsi a prendere alcune decisioni basilari, senza entrare nel loro dettaglio. Ovviamente, seppure tali decisioni e la loro portata erano lasciate ai capi di Stato o di governo, al presidente del Consiglio e al presidente della Commissione, la Francia pensava a un ruolo primario dei capi di Stato e di governo.<sup>124</sup>

*l'Elysée: En six heures d'entretiens, nous avons mieux travaillé qu'en trois jours à Copenhague*, «Figaro», 16 set. 1974.

<sup>123</sup> ASUE, EN 599, «E. Noël, note manoscritte», 14 set. 1974.

<sup>124</sup> Nel corso della cena del 14 settembre emersero delle questioni di fondo, che sarebbero poi state sviluppate ulteriormente nelle settimane seguenti, sulle quali i capi di Stato e di governo avevano anche talvolta espresso delle preferenze. Innanzitutto, non ci furono obiezioni circa i seguenti temi. L'idea di stabilire un legame tra la CEE e la CPE era accolto, laddove l'Italia e la Germania erano anche favorevoli a estendere la CPE, dove per un Segretariato leggero si erano espressi la Francia e la Germania, mentre l'Italia e il Lussemburgo avrebbero preferito appoggiarsi al Segretariato del Consiglio. Ancora, l'Italia, insieme alla Germania e al Belgio, avrebbero voluto attribuire un ruolo preminente al Consiglio affari generali, nel quale sedevano i ministri degli Affari esteri. In merito all'unione per il controllo dei passaporti si erano espressi a favore la Germania, la Francia e l'Italia. In merito all'elezione diretta del Parlamento europeo, l'Italia, il Belgio e il Lussemburgo avrebbero voluto fissare una data, mentre la Francia si era espressa per fissare una data ed estenderne le competenze e i Paesi Bassi volevano che al PE fossero anche accordati dei diritti. Per quanto riguardava la politica regionale, avevano manifestato il loro assenso l'Italia, il Lussemburgo, il Belgio, l'Irlanda e il Regno Unito. Infine, il Lussemburgo e il Belgio desideravano un rafforzamento del ruolo di mediazione della Presidenza. Invece, non si dividevano appieno i seguenti temi: innanzitutto quello di una politica estera comune con gli Stati Uniti, per la quale erano a favore l'Italia, la Danimarca, il Lussemburgo e il Belgio, mentre erano su una linea mediana la Francia e la Gran Bretagna. Per quanto riguardava l'armonizzazione degli obiettivi economici, erano a favore la Germania e l'Italia, mentre perplessità le esprimeva il Lussemburgo. Per le questioni di bilancio della PAC, erano favorevoli la Germania, l'Italia, il Regno Unito, la Francia, il Lussemburgo e il Belgio, mentre erano contro i Paesi bassi (che chiedevano di dare mandato alla Commissione) e l'Irlanda (che chiedeva di demandare la questione ai ministri degli Affari esteri o ai ministri dell'Agricoltura). Si concordò di affidare un'indagine ai soli ministri dell'Agricoltura. Infine, alla proposta della Francia che il Consiglio dei capi di governo divenisse l'esecutivo europeo, essa fu la sola a esprimersi espressamente a favore, mentre i Paesi Bassi posero l'in-

4. *L'Italia e la preparazione del vertice dei capi di Stato e di governo del 1974.*

La Francia e la Germania avevano manifestato la volontà di intraprendere un'azione comune in seno alla Comunità europea affinché, poi, si arrivasse a un'azione comune dei Nove. In particolare, il 16 ottobre 1974, il cancelliere Helmut Schmidt si augurava che il presidente Valéry Giscard d'Estaing prendesse l'iniziativa che egli avrebbe poi sostenuto, arrivando ad affermare di essere «pronto per il resto della mia vita a camminare con il Sig. Giscard d'Estaing». <sup>125</sup> La Germania era anche d'accordo sull'idea di convocare l'imminente riunione di capi di Stato e di governo ma, affinché essa riuscisse, bisognava evitare che essa toccasse troppi argomenti e che le misure istituzionali fossero accompagnate da azioni concrete.

Il primo ministro belga, Leo Tindemans, si augurava che «i capi di Stato e di governo si riunissero prima della fine dell'anno, come (...) proposto da Giscard d'Estaing». <sup>126</sup> Inoltre, secondo Tindemans la riunione non avrebbe dovuto essere limitata alle questioni istituzionali poiché, altrimenti, l'opinione pubblica avrebbe considerato il vertice come un fallimento e, pertanto, sarebbe stato necessario trattare, se non risolvere, delle questioni concrete che interessassero tutti, come quelle dell'inflazione o dell'energia. Quindi, «i capi di Stato e di governo devono dare prova della loro capacità di decidere e le loro decisioni devono essere seguite dalla [loro] esecuzione». <sup>127</sup> Infine, il primo ministro belga pensava anche che le riunioni dei capi di Stato e di governo avrebbero dovuto avere luogo a Bruxelles, sede dell'organizzazione materiale delle istituzioni comunitarie e temeva che la proposta francese di

terrogativo di cosa sarebbe dunque divenuta la Commissione. Cf. *ibid.*, «Résultat de la rencontre des neuf chefs de gouvernement le 14 septembre 1974», lett. del cancelliere della Repubblica federale di Germania, Helmut Schmidt, al presidente della Repubblica francese, Valéry Giscard d'Estaing, set. 1974.

<sup>125</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/48, «Aide-Mémoire di Jean Monnet a seguito della visita a Bonn del 15-18 ottobre 1974 ai membri tedeschi del Comitato per gli Stati uniti d'Europa», 22 ott. 1974.

<sup>126</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/49, Nota di Jean Monnet, a seguito dell'incontro con Leo Tindemans a Bruxelles il 28 ott. 1974, 30 ott. 1974.

<sup>127</sup> *Ibid.*

un segretariato leggero avrebbe potuto, in qualche maniera, sminuire il ruolo della Commissione. Tindemans enunciando le sue idee sul rilancio europeo, manifestava lo stato generale ancora alquanto confuso circa la questione della regolarizzazione delle riunioni dei capi di Stato o di governo e della loro configurazione:

1. Un Consiglio dei ministri allargato potrebbe riunirsi mensilmente con, in questa occasione, la partecipazione della Commissione. L'innovazione di questi incontri periodici sarebbe che le delegazioni nazionali potrebbero, di tanto in tanto, essere presiedute dai capi di governo. Lo scopo sarebbe:
  - a) definire le grandi opzioni attuali, coordinare le attività dei diversi comitati ministeriali e favorire le decisioni delle istanze appropriate;
  - b) permettere, in conformità con le procedure di cooperazione politica, una diplomazia concreta, arrivando fino a impegni concreti su certi argomenti;
  - c) portare avanti dei lavori relativi al concetto dell'Unione europea (includendo il ruolo del Parlamento europeo);
  - d) studiare certi problemi pratici che interessino le opinioni pubbliche, come quello dei passaporti, dei visti, degli scambi di giovani e dell'accesso alle università;
2. D'altronde, una prossima conferenza al vertice potrebbe essere convocata se essa fosse capace di approvare delle conclusioni concernenti la messa in opera di una politica europea comune, della lotta contro l'inflazione e della politica regionale comunitaria, temi essenziali che impongono il progresso verso l'Unione.<sup>128</sup>

Il 18 ottobre, nel corso di una cena dei direttori politici, la Francia manifestò l'idea del presidente Valéry Giscard d'Estaing di invitare i capi di governo della Comunità a una conferenza presidenziale il 25 e 26 novembre o il 28 e 29 novembre.<sup>129</sup> La data del 28 e 29 sembrò

<sup>128</sup> AN, VGE, 5AG3/908, Telegramma n° 1275-81 (di Francis Hure), da Bruxelles a Parigi, 9 ott. 1974.

<sup>129</sup> *Ibid.*, «Note pour le Ministre au sujet 'Date du Sommet'», 19 ott. 1974.

da scartare immediatamente, a causa degli impegni di molti ministri,<sup>130</sup> mentre la data del 25 e 26 novembre era sconveniente solo per i Paesi Bassi, a causa di un dibattito in Parlamento che non sarebbe stato possibile rinviare. D'altronde la maggior parte dei direttori politici fecero osservare che la data del 25 novembre era troppo vicina affinché potesse essere fatta un'adeguata preparazione in tempo, dato che i ministri non avrebbero potuto esaminare i testi in prima lettura prima dell'11 novembre. Pertanto, la quasi totalità dei direttori politici ritenne che la sola data possibile per tenere il vertice fosse il 9 e 10 dicembre. Il direttore politico italiano, Roberto Ducci, non assunse però alcun impegno, nonostante ritenesse che effettivamente le ragioni tecniche sostenessero l'ipotesi del 9 e 10 dicembre. D'altro canto, il direttore politico italiano manifestò l'opportunità che il presidente Giscard d'Estaing incontrasse comunque i capi di governo della Comunità prima dell'incontro con Brežnev. Il direttore politico belga, Etienne Davignon, precisò che neppure il primo ministro belga avrebbe potuto accettare formalmente una data prima della riunione dei ministri prevista per l'11 novembre.

Quindi, nel corso delle settimane che precedettero il vertice del dicembre 1974, le diplomazie furono al lavoro per raggiungere un accordo sul nome da dare agli incontri dei capi di Stato e di governo e definirne il ruolo e la portata. È utile a tal fine illustrare il documento di lavoro presentato dalla Francia l'11 ottobre:

Gli obiettivi seguenti possono essere formulati:

– È necessario assicurare la coesione politica globale delle attività comunitarie e delle attività di cooperazione politica. Noi passeremo così dalla «Comunità economica europea» alla «Comunità europea». Davanti alla sfida globale alla quale essa è confrontata, l'Europa deve affermare la sua solidarietà economica e politica.

– Lo sviluppo pragmatico dell'insieme *sui generis* che costituisce già la combinazione tra attività comunitarie e cooperazione politica deve farsi

<sup>130</sup> Wilson doveva partecipare a un congresso mentre molti ministri volevano essere presenti al Comitato dei ministri del Consiglio d'Europa, del quale Poul Hartling, ministro degli Esteri della Danimarca, era presidente in quell'anno.

nello stretto rispetto del Trattato di Roma.

– La solidarietà interna della Comunità deve essere rafforzata tanto con il miglioramento delle procedure comunitarie quanto con lo sviluppo progressivo di politiche comuni.

## I

### *Consigli.*

1. I capi di governo assistiti dai ministri degli Affari esteri si riuniscono tre o quattro volte l'anno, sia nel paese della Presidenza, sia nel luogo della sede del Consiglio della CEE. Le deliberazioni di questo «Consiglio europeo» sono segrete. Un segretariato molto leggero prepara le riunioni e segue l'esecuzione delle decisioni.
2. Il Consiglio dei ministri degli Affari esteri assicura la continuità dell'esercizio delle competenze del Consiglio europeo tra le sessioni di questo.
3. Il Consiglio europeo e il Consiglio dei ministri degli Affari esteri, organi comuni alle attività comunitarie e alla cooperazione politica, agiscono, per quanto concerne le prime, nel quadro e rispetto dei trattati esistenti. Trattandosi di attività comunitarie, il ruolo d'impulso e di direzione del Consiglio dei ministri degli Affari esteri deve essere rinforzato.
4. La Commissione, da una parte ai Trattati istitutivi delle Comunità europee, dall'altra parte alle disposizioni che reggono la cooperazione politica, partecipa alle deliberazioni dei Consigli.

## II

### *Cooperazione politica.*

La cooperazione politica deve essere rinforzata in maniera prioritaria negli ambiti che influenzano più direttamente gli interessi dell'Europa in divenire. Questi ambiti sono da precisare. Mantenendo le regole di funzionamento del Comitato politico che deve restare l'organo centrale di preparazione dei dibattiti dei ministri degli Affari esteri relativi alla cooperazione politica, si potrà ricorrere ad una concertazione più frequente del gruppo

dei 'corrispondenti' e considerare la formazione di gruppi permanenti specializzati. In vista di facilitare i legami, si potrebbe considerare lo stabilimento di una rete che permetta una comunicazione e una concertazione immediata tra i capi di governo così come tra i ministri degli Affari esteri.

### III

#### *Rafforzamento ed estensione delle attività comunitarie.*

Si tratta di rafforzare la solidarietà effettiva dei Nove, tanto per il miglioramento delle procedure comunitarie quanto per la ricerca di nuove concessioni di poteri in settori determinati.

a) Miglioramento del funzionamento delle istituzioni esistenti.

Bisogna rinunciare a una applicazione estensiva della pratica dell'unanimità sulle questioni sulle quali non si possa pretendere veramente che esse riguardino gli interessi vitali degli Stati membri. Una più grande libertà di agire dovrà essere data ai rappresentanti permanenti in modo da non evocare davanti al Consiglio che i problemi politici più importanti.

I rappresentanti permanenti si vedranno rapidamente attribuire lo statuto di segretari di Stato.

b) Conviene, d'altra parte, sforzarsi di mettere in opera delle nuove politiche comuni. Gli ambiti seguenti possono essere considerati:

- energia (settore prioritario: sviluppo dei sostituti, energia nucleare);
- politica industriale;
- trasporti;
- ambiente.

Le politiche comuni già definite dovranno essere riprese. È necessario fissare degli orientamenti comuni in materia economica e finanziaria (armonizzazione delle politiche congiunturali – lotta all'inflazione).

### IV

La cooperazione intergovernativa dovrà essere estesa a nuovi ambiti per la creazione di «collegi ministeriali» (Interni – Educazione – Gioventù – Immigrazione). Dei Comitati formati da responsabili delle amministrazioni nazionali possono assistere i ministri nell'applicazione di una tale concertazione. Il Consiglio dei ministri degli Affari esteri segue i lavori dei collegi

ministeriali. Sarà costituito un gruppo di lavoro con il mandato di elaborare un progetto di «Unione dei passaporti».

## V

*Assemblea.* È necessario fissare l'obiettivo dell'elezione a suffragio universale dell'Assemblea, sia per il 1980, sia anche prima di questa data. L'Assemblea, che deve comunque esercitare il controllo di bilancio sulle risorse proprie, potrebbe vedersi confermato un diritto d'iniziativa e di proposta sugli sviluppi ulteriori dell'Unione. Una estensione delle sue competenze sarebbe ugualmente prevista, negli ambiti d'interesse europeo come il diritto di stabilimento o lo statuto delle società europee.

## VI

*Unione europea – gli incontri costituzionali.* Il processo di trasformazione dell'insieme delle relazioni degli Stati membri è già cominciato. È questo che dovrà consacrare il prossimo vertice. In questa concezione evolutiva dell'Unione, l'orizzonte '80 sarà mantenuto – come una delle *tappe* del processo: quelle della consacrazione attraverso Trattato dei progressi registrati e delle procedure seguite dal 1974 al 1980 (ivi compresa l'elezione a suffragio universale diretto dell'Assemblea). Altri 'incontri' costituzionali saranno da fissare ulteriormente.<sup>131</sup>

Successivamente, il 18 ottobre, la Francia presentò un documento di lavoro rivisitato in alcuni punti ma nel quale, secondo alcuni Stati membri, permanevano delle ambiguità. È necessario, allora, concentrare l'analisi solo sulla prima e la seconda parte del *memorandum* nel quale si accennava al tema del Consiglio europeo e al tema della cooperazione politica:

Gli obiettivi seguenti possono essere formulati:

Necessità di assicurare la coesione d'insieme delle attività comunitarie e delle attività di cooperazione politica. Davanti alla sfida globale con la quale essa si confronta, l'Europa deve affermare la sua solidarietà economi-

<sup>131</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/4, «Document de travail».

ca e politica.

Lo sviluppo pragmatico dell'insieme sui generis che costituisce già la combinazione tra attività comunitarie e cooperazione politica deve farsi nello stretto rispetto del Trattato di Roma.

La solidarietà interna della Comunità deve essere rafforzata tanto con il miglioramento delle procedure quanto con lo sviluppo progressivo di politiche comuni.

## I

### *Consigli.*

1. I capi di governo assistiti dai ministri degli Affari esteri si riuniscono (...) volte l'anno, sia nel paese della Presidenza, sia nel luogo del Consiglio della CEE.

### *I capi di governo / Il Consiglio europeo.*

Tratta(no) dei problemi che si pongono all'Europa in una prospettiva globale.

Quando affrontano le questioni comunitarie, i capi di governo agiscono come Consiglio, conformemente alle procedure e nel quadro dei trattati esistenti.

### *Le riunioni dei capi di governo / Il Consiglio europeo.*

Dispongono di un Segretariato molto ridotto.

2. Tra le riunioni dei capi di governo / le sessioni del Consiglio europeo la continuità è assicurata dai ministri degli Affari esteri.

Il ruolo d'impulso e di coordinamento del Consiglio dei ministri degli Affari esteri deve essere rinforzato.

3. La Commissione partecipa ai lavori del Consiglio europeo, conformemente da una parte ai Trattati istitutivi delle Comunità europee, d'altra parte alle disposizioni che reggono la cooperazione politica.

## II

*Cooperazione politica.*

La cooperazione politica deve essere rinforzata in maniera prioritaria negli ambiti che influenzano più direttamente gli interessi dell'Europa in divenire. Questi ambiti sono da precisare.

Mantenendo le regole di funzionamento del Comitato politico che deve restare l'organo centrale di preparazione dei dibattiti dei ministri degli Affari esteri relativi alla cooperazione politica, si potrà ricorrere a una concertazione più frequente del gruppo dei 'corrispondenti' e considerare la formazione di gruppi permanenti specializzati.

In vista di facilitare i legami, si potrebbe considerare lo stabilimento di una rete che permetta una comunicazione e una concertazione immediata tra i capi di governo così come tra i ministri degli Affari esteri.<sup>132</sup>

A tale formulazione, la delegazione belga e la Commissione proponevano invece i seguenti emendamenti:

In vista di mettere in opera questa concezione nel meccanismo europeo di riflessione e decisione, essi hanno adottato le seguenti disposizioni:

1) x volte l'anno e ogni volta che sia necessario, i capi di governo, assistiti dai ministri degli Affari esteri, si riuniscono in Consiglio della Comunità e, nella stessa occasione, al titolo della cooperazione politica.

2) In vista di assicurare in permanenza la coerenza delle attività comunitarie e la continuità del lavoro, il Consiglio che riunisce i ministri degli Affari esteri è investito di un ruolo di impulso e di coordinamento. I ministri degli Affari esteri possono riunirsi nella stessa occasione al titolo della cooperazione politica.<sup>133</sup>

Comunque, il gruppo *ad hoc* sulle questioni istituzionali si sarebbe riunito poi quattro volte per preparare i documenti da sottoporre ai

<sup>132</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/5, «Document de travail – Texte révisé du memorandum français», 18 ott. 1974.

<sup>133</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/6: «Document de travail n° II – Rédaction commune de la délégation belge et de la Commission».

ministri degli Affari esteri.<sup>134</sup>

Quindi, il presidente Giscard d'Estaing trasmise una lettera d'invito rivolta ai capi di Stato o di governo dei paesi membri delle Comunità europee, il 23 ottobre 1974:

In occasione della nostra cena all'Eliseo il 14 settembre, noi abbiamo considerato le prospettive del nostro sforzo comune sulla strada della costruzione e dello sviluppo della Comunità. I problemi che abbiamo evocato in quell'occasione sono stati studiati poi dai nostri ministri degli Affari esteri. Il risultato di questi scambi di vedute conduce il governo francese, nell'esercizio delle responsabilità che gli incombono a titolo della Presidenza, alla convinzione che sia giunto il momento di riunire una conferenza presidenziale per esaminare la situazione della Comunità, e prendere insieme le decisioni che essa chiama. Per questo, ho l'onore, a nome della Presidenza, di proporre che questa conferenza abbia luogo a Parigi nella settimana dal 25 al 29 novembre<sup>135</sup> prossimo e di invitarla a partecipare, accompagnato dal suo ministro degli Esteri.<sup>136</sup>

Nonostante le incertezze sull'opportunità di tenere il vertice fossero ancora molte, alla data del 7 novembre, tutti i paesi membri della Comunità, eccetto i Paesi Bassi e l'Irlanda,<sup>137</sup> avevano risposto all'invito del presidente Giscard d'Estaing in modo positivo circa il principio sotteso alla conferenza. In particolare, la Gran Bretagna, la Germania, l'Italia ed il Lussemburgo si erano limitati a una risposta breve, insi-

<sup>134</sup> Per la precisione, il gruppo *ad hoc* si riunì a Parigi il 24 ottobre, di nuovo a Parigi il 29 ottobre, ancora a Parigi il 6 novembre ed infine a Bruxelles il 25 novembre. ASUE, EN 68, «Préparation du Sommet de Paris des 9 et 10 déc. 1974».

<sup>135</sup> In una prima versione dell'invito di Valéry Giscard d'Estaing poneva come alternativa le date del 28 e 29 nov. Gabriel Robin gli propose di proporre un'unica data. AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur le Président de la République au sujet du Projet de lettre aux Chefs de Gouvernement des Etats membres de la Communauté», 22 ott. 1974.

<sup>136</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Lettera d'invito del Presidente della Repubblica francese», 23 ott. 1974.

<sup>137</sup> L'Irlanda aveva fatto sapere che avrebbe risposto solo dopo la riunione dei ministri degli Affari esteri prevista per l'11 nov. e che il loro accordo sul principio del vertice sarebbe dipeso dal favore ottenuto sulle loro posizioni in merito alla politica regionale comune.

stendo soprattutto che il vertice avesse luogo il 9 e 10 dicembre piuttosto che alla fine di novembre.<sup>138</sup> Per quanto concerne le questioni istituzionali, a seguito del documento di lavoro presentato dalla Francia il 18 ottobre, erano ancora profonde le divergenze tra i Paesi membri sul modo di concepire le riunioni dei capi di Stato o di governo, definite anche come il Consiglio europeo:

I grandi paesi della Comunità non hanno difficoltà ad ammettere che queste riunioni abbiano il carattere di un'istanza nuova, che esse abbiano un nome che sia loro proprio, una periodicità regolare e che esse dispongano di un segretariato. Al contrario, i piccoli paesi desiderano confonderle il più possibile con le sessioni del Consiglio della comunità di cui [le riunioni in tale formazione] non sarebbero che una forma episodica.<sup>139</sup>

In particolare, «le principali difficoltà nei lavori preparatori vertevano sulla proposta di riunioni regolari dei capi di governo»<sup>140</sup> coadiuvati dai rispettivi ministri degli Affari esteri. Infatti, secondo la redazione del primo documento di lavoro proposto dalla Francia l'11 ottobre e, sostanzialmente, anche secondo la redazione del documento di lavoro del 18 ottobre, alcuni paesi membri vedevano il Consiglio europeo dei capi di governo come una sorta di organismo supplementare della Comunità, che si sarebbe messo «alla testa delle istituzioni delle Comunità».<sup>141</sup> Tra l'altro, tale interpretazione era nutrita sia dalla proposta di intitolare l'assemblea dei capi di Stato o di governo 'Consiglio europeo', sia dalla proposta

<sup>138</sup> La Danimarca, pur avendo dato una risposta positiva alla convocazione dell'incontro al vertice, manifestò qualche reticenza. Infatti, il primo ministro Hartling suggerì che, nel caso fosse apparso che il vertice non avesse potuto prendere delle decisioni su questioni vitali circa la cooperazione europea, si sarebbe potuto dare all'incontro lo stesso carattere della cena informale del 14 set. 1974. Inoltre, Hartling riteneva che i problemi dell'occupazione avessero dovuto ricevere particolare attenzione durante il vertice. Invece, il Belgio sperava in grandi sviluppi e poneva l'accento sui problemi dell'energia.

<sup>139</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur le président de la République au sujet 'Etat de la préparation du sommet européen – Questions institutionnelles', par G. Robin», 7 nov. 1974.

<sup>140</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/3, «Préparation de la réunion des Chefs de Gouvernement».

<sup>141</sup> *Ibid.*

di creare un Segretariato che, seppure leggero, doveva essere autonomo, sia dalla sede proposta per le riunioni in parte distinta da quella dei Consigli. D'altronde, era stato già accettato che i capi di governo, quando trattavano questioni comunitarie, lo facessero in quanto Consiglio e, per questo, le divergenze restavano sulla designazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo, sulla loro periodicità e sulla creazione di un Segretariato. Particolarmente delicata era la questione della creazione di tale Segretariato poiché i piccoli paesi, sostenuti dalla Germania, contestavano l'utilità di un Segretariato potendo invece fare appello, se necessario, al Segretariato del Consiglio della comunità. L'attenzione su queste ambiguità era posta, per l'appunto, particolarmente dai Paesi Bassi, dal Belgio e dalla Germania. Infatti, proprio la Germania, seppure favorevole al miglioramento del funzionamento della CEE, si sarebbe opposta alla creazione di ulteriori istituzioni europee.<sup>142</sup> Invece, l'Italia e la Gran Bretagna avevano proposto una soluzione di compromesso, con la formazione di un Segretariato composto da membri del Segretariato del Consiglio della comunità e da funzionari provenienti dal paese che, di volta in volta, reggeva la presidenza di turno del Consiglio della comunità. Inoltre, la Gran Bretagna e la Danimarca avevano delle riserve circa l'impegno a fissare una data per l'elezione del Parlamento europeo a suffragio universale. L'Italia presentò un *memorandum* il 29 ottobre, nel quale essa esprimeva le sue posizioni circa i problemi di fondo e circa le questioni istituzionali.

Sebbene il governo italiano sia perfettamente cosciente dell'importanza che riveste, per il successo del vertice, una soluzione positiva dei problemi di fondo, esso è ugualmente profondamente convinto che i capi di governo e i ministri degli Affari esteri non potrebbero riunirsi senza dare allo stesso tempo una risposta responsabile alle attese dell'opinione pubblica sul piano politico e istituzionale. Senza un progresso parallelo in questo ambito, il processo della costruzione europea vedrebbe il suo slancio diminuito e la sua credibilità compromessa. L'Europa dei Nove è oggi alle prese con delle difficoltà di ogni genere che sono il riflesso di una congiuntura mondiale particolarmente sfavorevole che minaccia non solo il suo benessere

<sup>142</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/16, «La R.F.A. oppose à la création de nouvelles institutions communautaires», 7 nov. 1974.

economico ma anche il suo tessuto sociale ed il suo equilibrio politico. Noi non abbiamo altra scelta che serrare i ranghi impegnandoci in uno sforzo unitario che necessita una visione globale dei nostri interessi politici ed economici e una utilizzazione più efficace dei mezzi e delle procedure a nostra disposizione. In questo contesto, noi pensiamo che la proposta di creare un «Consiglio europeo» (che potrebbe essere denominato in maniera più appropriata «Consiglio della Comunità europea») composto dai capi di governo, dai ministri degli Affari Esteri e dalla Commissione, nella misura dove essa prefiguri la fusione tra la comunità economica e cooperazione politica, presenta degli aspetti particolarmente positivi. A nostro avviso, il Consiglio non deve né rappresentare semplicemente una nuova configurazione del Consiglio della CEE, né implicare la degradazione delle competenze e delle procedure comunitarie. Esso deve innovare senza distruggere, rappresentare un complemento e non un'alternativa. Il suo ruolo dovrà essere quello di creare il legame tra due settori d'attività della costruzione europea, in una visione unitaria dei problemi ai quali noi dobbiamo fare fronte. L'istituzione di questo Consiglio comporta per noi ugualmente l'esistenza di un Segretariato che ne costituisce l'indispensabile struttura di base. Noi pensiamo che a questo stadio il Segretariato non debba essere un organismo pesante e ambizioso. Esso dovrebbe in ogni modo avere una fisionomia ed una struttura proprie, almeno fino al momento in cui al Segretariato del Consiglio della CEE corrisponderà una infrastruttura analoga alla cooperazione politica. Una soluzione dovrà essere cercata su delle basi pragmatiche tenendo conto delle esigenze reali delle riunioni del Consiglio europeo. Ma non sarebbe tuttavia superfluo cominciare a pensare alla creazione di un segretariato della cooperazione politica, progetto che noi abbiamo a cuore da molto tempo e che ci permetterebbe probabilmente di trovare una soluzione più semplice al Segretariato del Consiglio europeo. Il problema della frequenza delle riunioni del Consiglio europeo è in funzione dei problemi che egli deve risolvere: quel che sia, queste riunioni non dovrebbero essere inferiori a due all'anno. Noi pensiamo, d'altra parte, che sia necessario attribuire ai ministri degli Affari esteri una funzione politica di continuità, d'impulso e di coordinamento nel quadro delle attività comunitarie. Noi siamo d'accordo, inoltre, sul rafforzamento del ruolo e delle competenze dei rappresentanti permanenti. Attribuendogli la qualifica di «segretario di Stato», alcuni Stati membri si troverebbero in difficoltà di ordine costituzionale. Ci sembra nondimeno che il problema debba essere affrontato con larghezza di vedute. Per quanto riguarda il sistema del voto del Consiglio dei ministri,

ci sembrerebbe opportuno riprendere l'osservanza delle regole dei trattati. Noi continuiamo ugualmente a essere favorevoli alla fissazione di una data per l'elezione a suffragio universale diretto dei membri del Parlamento europeo, senza trascurare l'altro problema, certamente non meno importante, dell'accrescimento dei poteri dell'Assemblea.<sup>143</sup>

Comunque, l'11 novembre, nella riunione dei ministri degli Esteri a Bruxelles,<sup>144</sup> nella quale intervenne Aldo Moro, emerse la volontà che il vertice di dicembre si svolgesse, o almeno, nonostante le divergenze e la necessità di compiere il grosso dei lavori preparatori, fonti attendibili dichiararono che si lavorava «con la premessa che il vertice si svolga il 9 e il 10 dicembre».<sup>145</sup> Infatti, se la Francia desiderava un Consiglio europeo formato dai capi di governo e dai ministri degli Affari esteri, che si riunisse periodicamente e che fosse assistito da un segretariato leggero itinerante, ben diverse erano le priorità degli altri *partner*, in *primis* della Gran Bretagna. In particolare, il *premier* britannico, Harold Wilson, aveva promesso agli inglesi la rinegoziazione dell'adesione del suo paese alla CEE e un referendum popolare che si esprimesse sull'appartenenza della Gran Bretagna alla CEE. Già solamente questa condizione scoraggiava un vertice dall'agenda troppo ambiziosa, con una serie di obiettivi concreti e raggiungibili. Altri paesi, invece, guardavano con disagio alla proposta della Francia di creare un Consiglio europeo, preferendo piuttosto rafforzare i poteri della Commissione. Ancora vaghi sembravano allora gli impegni che i *partner* volevano assumere in merito alla questione della 'democratizzazione' del Parlamento europeo, attraverso la sua elezione diretta da parte dei cittadini, così come quelli riguardanti la questione dell'unanimità delle decisioni in seno al Consiglio dei ministri delle Comunità, almeno per gli argomenti che non afferissero a un interesse vitale di uno dei *partner*. Infine, si andava verso l'inserimento di due sole questioni economiche nell'agenda del ver-

<sup>143</sup> ASUE, EN 68, pp. 4-7, «Aide-mémoire italien en vue de la préparation du Sommet», 29 ott. 1974.

<sup>144</sup> Tra l'altro, nel corso della riunione, i ministri degli Esteri decisero di proporre il rinnovo per altri due anni del mandato del presidente della Commissione, François-Xavier Ortoli.

<sup>145</sup> Cit. in M. CERVI, *Non ancora decisa la data del vertice europeo a Parigi*, «G. nuovo», 12 nov. 1974 (cf. ASILS, GA, b. 373, Serie Europa 1-A-6).

tice: il tema dell'energia e quello dell'inflazione. Però, all'interno di tali temi, l'Italia si mostrò intenzionata a far rientrare quello della politica regionale, condizionando a questo la sua stessa adesione al vertice. La politica regionale, ovvero gli aiuti che la Comunità avrebbe destinato alle aree sottosviluppate, era un tema che riguardava sì l'Italia, con le sue regioni meridionali, ma anche il nord della Gran Bretagna e l'Irlanda. La politica regionale si sarebbe anche legata al problema della disoccupazione dove, per l'Italia, ciò voleva significare la condivisione dei suoi oneri sociali con la Comunità. Invece, priorità della Germania restava il contrasto dell'inflazione. Tutti questi sottotemi sarebbero stati inseriti nelle conversazioni, anche se la Francia e soprattutto la Germania temevano la dilatazione degli argomenti con una successiva dispersione delle discussioni. In definitiva, lo stesso Jean Sauvagnargues ammise di non essere anch'egli sicuro che il vertice dei capi di Stato e di governo avrebbe avuto luogo, dichiarando che «l'Europa è in crisi da almeno due anni [e che] la tendenza alla disintegrazione si accentua».<sup>146</sup>

Il 18 novembre i ministri degli Affari esteri tornarono a riunirsi, a Parigi, per riprendere l'esame delle questioni istituzionali in vista della preparazione del vertice, sulla base di quanto emerso nel loro precedente incontro dell'11 novembre e discussero sulla seguente proposta:

I capi di governo –

Riconoscendo la necessità di un approccio globale ai problemi interni che pone la costruzione europea e a quelli con i quali l'Europa si confronta all'esterno, ritengono che sia necessario assicurare la coesione d'insieme tra le attività della Comunità e i lavori della cooperazione politica. La realizzazione di questi obiettivi passa per il rafforzamento delle attività comunitarie e per l'intensificazione della cooperazione politica. In vista di mettere in opera questo concetto nei meccanismi europei di riflessione e di decisione, essi hanno stabilito le seguenti disposizioni:<sup>147</sup>

<sup>146</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/2/8, M. Sauvagnargues: *nous voulons un dernier «sommets» qui mettra fin à tous les «sommets»*, «Le Monde», 14 nov. 1974.

<sup>147</sup> ACS, AM, b. 120, «Riunione dei ministri degli Affari esteri, Bruxelles», 25 nov. 1974.

## Punto I

I Capi di governo accompagnati dai ministri degli Affari esteri si riuniscono:

- x volte all'anno e ogni qualvolta necessario;
- ogniqualvolta necessario e almeno x volte all'anno, sia nel paese della Presidenza, sia nella sede del Consiglio della CEE;<sup>148</sup>
- in Consiglio europeo per trattare dei problemi che si pongono all'Europa in una prospettiva globale. Quando il Consiglio europeo affronta le questioni comunitarie, esso agisce in quanto Consiglio della Comunità, conformemente alla procedure e nel quadro dei trattati esistenti;
- in Consiglio della Comunità e, nella stessa occasione, a titolo della cooperazione politica per trattare dei problemi che si pongono all'Europa in una prospettiva globale.

Il Consiglio europeo / i Capi di Governo dispone(gono) di un Segretariato molto ridotto.<sup>149</sup>

Il Segretariato generale del Consiglio presterà l'aiuto necessario all'organizzazione tecnica delle riunioni.

In vista di assicurare in permanenza la coerenza delle attività comunitarie e la continuità del lavoro, il Consiglio che riunisce i ministri degli Affari esteri è incaricato di un ruolo d'impulso e di coordinamento. I ministri degli Affari esteri possono riunirsi nella stessa occasione a titolo della cooperazione politica.

Queste disposizioni non toccano in alcun modo le regole e le procedure stabilite dai Trattati, né quelle previste dai Rapporti di Lussemburgo e di Copenaghen per quanto concerne la cooperazione politica. La Commissione esercita le competenze ed esercita il ruolo che le è assegnato da questi testi nelle diverse riunioni menzionate ai paragrafi precedenti.

<sup>148</sup> Una nota al documento segnala che le delegazioni che avevano posto una riserva su questa frase non volevano che fosse adottato un testo che desse l'impressione che si cambiassero così le regole relative alle sedi di lavoro del Consiglio ma, a priori, esse non scartavano la possibilità che le riunioni convocate dalla Presidenza e accettate da tutti gli Stati membri, potessero avere luogo nella capitale della Presidenza.

<sup>149</sup> Secondo alcune delegazioni, il Gruppo *ad hoc* non sarebbe stato in grado di fare delle proposte concernenti la questione del Segretariato prima delle deliberazioni dell'11 nov.

### Punto II

a) Nella prospettiva dell'unificazione europea, i Nove riaffermano la loro volontà di decidere progressivamente delle posizioni comuni in tutti gli ambiti della politica internazionale che colpiscono gli interessi della Comunità europea in divenire. Da questo momento, essi conducono sui problemi che li toccano direttamente una diplomazia concertata. I capi di Governo domandano ai ministri degli Affari esteri di estenderne, ogni volta che questo sarà possibile, l'applicazione ad altri ambiti.

b) L'intensificazione della cooperazione politica deve permettere alla Comunità di esprimersi progressivamente a una sola voce. Sempre più frequentemente, la Presidenza esercita la funzione di portavoce dei Nove e si fa loro interprete sul piano diplomatico. Essa deve, a tale fine, fare in modo che la concertazione necessaria abbia sempre luogo in tempo utile. I Nove richiamano il loro impegno a non fissare, come regola generale, la loro posizione senza una consultazione preventiva secondo le procedure della cooperazione politica.

c) Il Comitato politico resta l'organo centrale di preparazione dei dibattiti dei ministri degli Affari esteri e dei capi di Governo relativi alla cooperazione politica. Esso assicura l'esame costante e globale degli sviluppi mondiali in vista di esprimere delle posizioni comuni. Per assicurare la continuità della concertazione, il gruppo dei corrispondenti si riunirà più frequentemente. Dei gruppi permanenti specializzati, che assumano dei compiti operativi, assistono il Comitato politico.

d) Tenuto conto del ruolo crescente della cooperazione politica nella costruzione europea, è necessario associare più strettamente l'Assemblea ai suoi lavori, tra l'altro attraverso delle risposte alle questioni indirizzate alla Presidenza dai parlamentari sulle attività della cooperazione politica.

### Punto III

a) I capi di Governo giudicano necessario rafforzare la solidarietà dei Nove tanto per il miglioramento delle procedure comunitarie quanto per lo sviluppo di nuove politiche comuni, in settori da determinare, e attraverso nuove concessioni alle istituzioni di poteri di azione che sarebbero richiesti a tale scopo.

b) Per rafforzare l'autorità del Consiglio e per il buon funzionamento della Comunità, essi ritengono che convenga rinunciare alla pratica che consiste nel ricercare l'unanimità su ogni questione. All'inizio di ogni sessione del Consiglio, quelle questioni che figurano all'ordine del giorno e che sa-

ranno state mantenute nel corso dei lavori preparatori saranno evocate, con la volontà di mettere a punto una decisione su di esse. Le procedure proposte non modificano la posizione degli Stati membri per quanto concerne il compromesso di Lussemburgo.

c) Una più grande libertà di agire sarà data ai rappresentanti permanenti in modo da non evocare davanti al Consiglio che i problemi politici più importanti. A tale scopo disposizioni saranno prese da ciascuno Stato membro per (rafforzare il ruolo dei rappresentanti permanenti) e associarli all'elaborazione delle posizioni nazionali sugli affari europei.

d) D'altra parte, converrà fare uso delle disposizioni del Trattato di Roma in virtù delle quali le competenze d'esecuzione di gestione che derivano dai regolamenti comunitari posano essere conferite alla Commissione.<sup>150</sup>

Nella riunione del 18 novembre la delegazione italiana, guidata da Mario Pedini, sottosegretario di Stato per gli Affari esteri, ebbe un ruolo molto attivo nel proporre soluzioni di compromesso. Nella riunione dell'11 novembre non era stato discusso il Punto I della proposta di comunicato, ma si raggiunse l'accordo nel corso della riunione del 18 sulla base di una proposta italiana che era stata oggetto di un'intesa preventiva con la delegazione belga, secondo il seguente testo:

I capi di governo accompagnati dai ministri degli Affari esteri si riuniscono almeno x volte all'anno e ogni qualvolta necessario, in Consiglio della Comunità e a titolo della cooperazione politica per trattare dei problemi che si pongono all'Europa in una prospettiva globale.<sup>151</sup>

Invece, le delegazioni non raggiunsero un consenso unanime circa la denominazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo, per le quali l'Italia propose la seguente formula:

Questi incontri saranno conosciuti sotto il nome di sessioni del Consiglio europeo.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> ASUE, EN 867, «Réunion des ministres des Affaires étrangères, Paris, 18 nov. 1974, Rapport/Questions institutionnelles».

<sup>151</sup> ACS, AM, b. 120, Telegramma n° 4507/C, «Riunione ministeriale preparazione vertice, Roma, 21 nov. 1974», f. 1.

<sup>152</sup> *Ibid.*

In particolare, le delegazioni tedesca, danese, lussemburghese e irlandese espressero delle riserve, temendo che l'attribuzione di una denominazione specifica alle riunioni dei capi di Stato e di governo potesse dare l'impressione che si creasse una nuova istituzione. Già allora, tale questione non appariva risolvibile dai ministri degli Affari esteri e, pertanto, la decisione circa il titolo delle riunioni sarebbe probabilmente stata sottoposta direttamente all'esame del vertice. Invece, in merito alla questione del Segretariato, la delegazione italiana riteneva che la Presidenza di turno avrebbe dovuto essere in grado di utilizzare sia i servizi del Segretariato del Consiglio sia le strutture della cooperazione politica e propose la seguente formula:

Tenuto conto delle pratiche e delle procedure in vigore il Segretariato amministrativo sarà assicurato in modo appropriato.<sup>153</sup>

Eppure tale formula non fu accettata, poiché la Germania, appoggiata dalla Danimarca, dal Lussemburgo e dall'Irlanda, secondo precise istruzioni del cancelliere Schmidt, rimase salda sulla formula che affidava esclusivamente al Segretariato del Consiglio l'incarico di curare l'organizzazione delle riunioni dei capi di Stato e di governo. Invece, se il Belgio si disse favorevole alla proposta italiana, i Paesi Bassi espressero la disponibilità verso entrambe le formulazioni. Infine, la Gran Bretagna manifestò la disponibilità ad accettare qualsiasi proposta, compresa quella della Francia circa un Segretariato leggero. Allora il presidente della Commissione suggerì di non menzionare nel comunicato la questione del Segretariato, opzione che incontrò il favore della maggioranza delle delegazioni. Ciononostante, Sauvagnargues fece presente che la questione sarebbe comunque stata posta in sede di vertice dal presidente Giscard d'Estaing. Proseguendo la discussione sugli altri punti, quello riguardante la cooperazione politica non sollevò problemi, mentre divergenze restarono sul punto riguardante il rafforzamento e l'estensione delle competenze comunitarie, in particolar modo per gli aspetti riguardanti l'unanimità nella presa delle decisioni. In particolare James Callaghan, ministro degli Esteri del Regno Unito, dichiarò esplicitamente che la formula adottata avrebbe dovuto essere

<sup>153</sup> *Ibid.*, f. 2.

redatta in modo da consentirgli di dimostrare all'opinione pubblica del suo paese che l'assetto definito con il Compromesso di Lussemburgo, nel 1966, non avrebbe subito mutamenti e, quindi, che il Regno Unito non avrebbe dovuto subire decisioni che potessero ledere i suoi interessi vitali. D'altronde, Poul Hartling Guldberg, ministro degli Esteri della Danimarca, palesò di sentirsi sufficientemente garantito dal testo preparato dal Sottogruppo per le questioni istituzionali, ma aggiunse che una riserva britannica avrebbe automaticamente creato una riserva danese. Il testo proposto fu allora il seguente:

Per rafforzare l'autorità del Consiglio e per il buon funzionamento della Comunità, essi ritengono che convenga rinunciare alla pratica che consiste nella ricerca dell'unanimità su ogni questione.<sup>154</sup>

Non fu facile venire incontro alle richieste della Gran Bretagna, poiché tutte le delegazioni eccetto la Francia non erano disponibili a codificare in un documento solenne il Compromesso di Lussemburgo, che, di fatto, era la constatazione di un disaccordo. Quindi, se inizialmente il ministro britannico chiese che la formula prescelta menzionasse alternativamente o l'espressione «Compromesso di Lussemburgo» o l'espressione «interessi vitali», alla fine accettò la seguente formulazione:

Questa procedura non modifica la posizione del Regno Unito e della Danimarca per quanto concerne le conclusioni stabilite a Lussemburgo il 28 gennaio 1966.<sup>155</sup>

Tuttavia, Sauvagnargues fece presente che il governo francese si sarebbe trovato nell'imbarazzo di giustificare il suo silenzio di fronte alla presa di posizione di altri due paesi analoga alla propria sul Compromesso di Lussemburgo e propose che si menzionassero genericamente «la posizione degli Stati membri»<sup>156</sup> anziché «la posizione del

<sup>154</sup> *Ibid.*, f. 3.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, f. 4.

Regno Unito e della Danimarca». <sup>157</sup> A tale proposta si oppose Hans-Dietrich Genscher, ministro degli Affari esteri tedesco, ritenendo che la questione fosse troppo importante per assecondare formule ambigue mentre, anzi, ciascuno Stato membro avrebbe dovuto esprimere chiaramente la sua posizione così da assumersene la responsabilità. Dunque l'Italia propose la seguente formula, che però non ottenne il consenso unanime:

I capi di governo ritengono che la pratica che consiste nel ricercare l'unanimità su ogni argomento non è compatibile con lo scopo che essi si pongono di rafforzare l'autorità del Consiglio e di migliorare il funzionamento della Comunità. <sup>158</sup>

Fu quindi deciso di dare mandato al Sottogruppo per le questioni istituzionali di studiare un nuovo testo su questa e altre questioni ancora aperte, così da sottoporlo alla prossima riunione dei ministri degli Affari esteri del 25 novembre a Bruxelles. Comunque, l'Italia ribadì che le decisioni definitive sulle questioni istituzionali avrebbero dovuto essere prese dal vertice anche alla luce delle decisioni riguardanti i problemi di fondo. <sup>159</sup>

Successivamente, lo stesso ministro degli Affari esteri francese, in una dichiarazione resa al Senato francese, espresse chiaramente l'opinione della Francia in merito allo scopo della conferenza al vertice prevista a dicembre.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> In particolare, l'Italia chiedeva che il vertice decidesse: «a) sulla creazione del Fondo regionale, sulla sua dotazione e sul suo funzionamento a partire dal gennaio 1975; b) sull'attribuzione al Fondo sociale di 200 milioni di unità di conto, destinati alla riconversione della manodopera nei settori maggiormente colpiti dall'attuale congiuntura [petrolifera]» (ACS, AM, b. 120, MAE, «Preparazione del vertice comunitario (Problemi di fondo)», Roma, 21 nov. 1974, p. 1). Su tali questioni l'Italia condivideva le proposte della Commissione e aveva l'appoggio dell'Irlanda e la comprensione del Benelux e della Danimarca. Per quanto concerneva la politica dell'energia, l'Italia era favorevole alle proposte della Commissione.

Il solo e unico scopo dell'organizzazione di una prossima conferenza europea al vertice deve essere di svincolare una risposta collettiva alla sfida globale che è lanciata oggi all'Europa e di provare che l'identità europea, che si cercava testé di definire nei testi, esiste nei fatti e che essa è capace di esprimersi e di affermarsi. (...) Questo vertice non ha assolutamente lo scopo di abbandonarsi, come si afferma, a un piccolo gioco istituzionale, al quale la Francia ambisce meno di chiunque altro. Noi, certamente, abbiamo proposto di migliorare le istituzioni esistenti e non di cambiarle. Si tratta di renderle più vigorose e più efficaci. Le proposte della Francia, allora in esame da parte degli altri partner europei, tendevano a fare della riunione dei capi di governo non più un vertice solenne e spesso fugace, [ma] qualcosa di normale e di regolare, potendo dopotutto, i capi di governo perfettamente riunirsi, nello stato attuale dei testi, in Consiglio delle Comunità, in formazione di cooperazione politica, al fine di apportare ai problemi più importanti la risposta globale che essi chiamano.<sup>160</sup>

Il ministro Sauvagnargues riteneva che il vertice avrebbe comunque dovuto rafforzare la solidarietà comunitaria, soprattutto rispetto ai problemi posti dall'inflazione, che accentuavano gli squilibri tra i paesi membri della Comunità europea. Intanto continuava la preparazione dei lavori del vertice europeo, con una nuova redazione del rapporto del Gruppo *ad hoc* che fu presentata il 22 novembre. Cinque erano i temi allora all'ordine del giorno: l'inflazione e le questioni monetarie; la lotta contro la disoccupazione e la politica sociale; la politica regionale; l'energia; la rinegoziazione dell'ingresso della Gran Bretagna nella Comunità europea, aggiustando le sue contribuzioni finanziarie.<sup>161</sup>

Per quanto concerneva il documento istituzionale, l'Italia aveva presentato un testo di compromesso che assicurava,

nell'ambito preciso della struttura comunitaria, le funzioni di competenza del Trattato e le consultazioni politiche quando esse si svolgano anche a livello di capi di governo e di ministri degli Esteri. A queste tuttavia, si attri-

<sup>160</sup> AN, VGE, 1974-81, 5AG3/908, AFP, «Dichiarazione di Jean Sauvagnargues, ministro degli Affari esteri, al Senato, il 19 nov. 1974».

<sup>161</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour le Président de la République sur la réunion des chefs de gouvernement de la Communauté européenne. Questions économiques, par J. P. Dutet, 21 nov. 1974».

buisse un 'battesimo' particolare nella paternità comunitaria, chiamandole 'Consiglio Europeo'. La nostra formula lascia elastica anche la definizione, volta per volta, della struttura minima del Segretariato (su quest'ultimo argomento le opinioni sono però aperte tra vari testi).<sup>162</sup>

Il Gruppo *ad hoc* sui problemi istituzionali, che riuniva i direttori politici dei dicasteri degli Affari esteri dei vari paesi membri, si sarebbe riunito il 25 novembre, nella stessa sede (ma dalle 13.00 alle 15.00) della riunione dei ministri degli Affari esteri che, quindi, nel pomeriggio avrebbero affrontato le questioni già discusse nella riunione del Gruppo *ad hoc*.

Intanto, in Italia, il 23 novembre Aldo Moro divenne presidente del Consiglio dei ministri e Mariano Rumor assunse l'incarico di ministro degli Affari esteri. Due giorni dopo, il 25 novembre, a Bruxelles, si svolse una travagliata riunione tra i ministri degli Affari esteri nella quale, nonostante la presidenza francese volesse forzare i tempi e passare oltre le difficoltà pur di tenere ferma la convocazione del vertice, si manifestarono ampie divergenze tra i paesi membri circa i problemi di fondo. Le discussioni più complesse riguardarono soprattutto la politica regionale e la questione dell'energia,<sup>163</sup> mentre quelle relative ai problemi dell'occupazione e alla lotta contro l'inflazione furono più semplici, allorché sul tema dell'Unione economica e monetaria la Gran Bretagna manifestò una riserva. In particolare, Genscher apparve convinto della necessità di raggiungere, al vertice di Parigi, dei risultati in merito alla politica regionale e chiese che la discussione fosse ripresa in occasione del Consiglio il 2 e 3 dicembre; tuttavia egli subordinò l'attivazione della politica regionale a progressi in altre materie. Per le questioni energetiche gli otto *partner* della Francia avevano manifestato la loro contrarietà all'impostazione del testo preparato dalla presidenza francese, spingendo per una sua redazione quanto più edulcorata possibile, salvo che per quanto concerneva l'Agenzia internazionale dell'energia. Alcune delegazioni dubitarono che i capi di governo potessero studiare i lunghi testi proposti nelle sole tre

<sup>162</sup> ACS, AM, b. 120, «Nota di Mario Pedini, sottosegretario di Stato per gli Affari esteri, all'onorevole ministro, 003/MP/, in vista della riunione dei ministri degli Affari esteri del 25 nov. 1974».

<sup>163</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur Pierre-Brossolette par Robin, 26 nov. 1974».

sessioni previste tra il 9 ed il 10 dicembre e giungere così a un comunicato finale. Robin propose che, tra il 2 ed il 9 dicembre, la presidenza francese redigesse un progetto di comunicato che condensasse le conclusioni dei rapporti dei ministri degli Affari esteri. La delegazione italiana intravide varie riluttanze ed ambiguità, da parte tedesca, inglese e francese, che si frapponessero alla realizzazione della politica regionale<sup>164</sup> e sottolineò, così come fece anche la delegazione irlandese, che il governo italiano avrebbe rinviato la sua decisione definitiva in merito alla sua partecipazione al vertice «fino [a] quando i lavori preparatori non avessero lasciato emergere prospettive di pervenire [al] più alto livello politico [a] decisioni concrete in materia».<sup>165</sup> D'altronde, in realtà, nessuna delegazione metteva ormai in dubbio il fatto che la conferenza si sarebbe svolta tra il 9 ed il 10 dicembre.<sup>166</sup> In particolare, l'Italia e l'Irlanda erano coscienti del

<sup>164</sup> Il Belgio, i Paesi Bassi e il Lussemburgo manifestarono la loro disponibilità ad accettare le proposte della Commissione, ponendo l'accento sul criterio della concentrazione sulle aree maggiormente depresse. La Danimarca si mostrò disponibile, purché fra le priorità fosse compresa anche la Groenlandia. La Gran Bretagna si mostrò invece indifferente, poiché riteneva che la configurazione che stava assumendo la politica regionale non sarebbe stata sufficiente a risolvere i problemi; pertanto, essa avrebbe potuto accettare le proposte della Commissione, respingendo però ogni soluzione che, nelle erogazioni del Fondo, avrebbe potuto discriminare le regioni più sfavorite del paese. La Francia dichiarò nuovamente che la realizzazione di una politica regionale era subordinata all'effettivo coordinamento comunitario degli aiuti nazionali e che sarebbe stato necessario tenere conto della correlazione tra l'ammontare e le finalità. La Francia si disse anche disponibile affinché l'Italia e l'Irlanda ricevessero prioritariamente le erogazioni, ma non avrebbe potuto non figurare tra i beneficiari, se fra questi fosse stata compresa anche la Gran Bretagna. La Germania manifestò nuovamente la sua idea che ci fosse un parallelismo tra l'istituzione del Fondo regionale e progressi in altri settori (elezione diretta dell'Assemblea e ampliamento dei suoi poteri, chiarificazione circa l'appartenenza di tutti gli attuali Stati membri alla Comunità, creazione di un mercato comune dell'energia e partecipazione della Comunità a un accordo internazionale sull'energia, azioni volte alla stabilità economica interna).

<sup>165</sup> ACS, AM, b. 120, Telespresso urgente n° 7405 dalla Rappresentanza permanente italiana presso la CEE e la CEEA al MAE, «Preparazione del vertice: riunione ministeriale 25 novembre», Bruxelles, 26 nov. 1974.

<sup>166</sup> La delegazione belga, temendo che tre sedute non sarebbero state sufficienti, dal punto di vista tecnico, per giungere a un comunicato finale, lanciò l'idea di prolungare l'incontro fino alla mattina dell'11 dicembre, anche per evi-

fatto che se non ci fosse stato il vertice esse avrebbero visto ridursi la possibilità di ottenere un fondo regionale. Infine, Mariano Rumor chiese che non gli fosse ancora trasmesso alcun invito, dato che la decisione formale di tenere il vertice non era ancora stata presa. A ciò rispose Sauvagnargues, facendogli osservare che se gli fosse giunto un invito nel corso della settimana non sarebbe stato necessario rispondere immediatamente. Del resto, lo stesso Sauvagnargues aveva condiviso con i suoi colleghi l'idea che Giscard d'Estaing aveva in merito alla composizione delle delegazioni che avrebbero partecipato al vertice senza suscitare obiezioni.

A margine della stessa riunione ministeriale del 25 novembre, il sottogruppo *ad hoc* per le questioni istituzionali si riunì per mettere a punto il documento sui problemi politico-istituzionali sulla base degli elementi emersi nella riunione ministeriale del 18 novembre. L'Italia propose che «i rappresentanti permanenti siano associati alla *preparazione* anziché alla *elaborazione* delle posizioni nazionali sugli affari europei»,<sup>167</sup> in modo che le due alternative figurassero nel nuovo testo. Questo e altri punti sui quali non si era giunti a un accordo sarebbero stati oggetto di un esame del vertice. Invece

il problema della sede in cui si svolgeranno le riunioni dei capi di governo pur non essendo menzionato nel testo, forma oggetto di una nota che precisa, come risulterà dal verbale del Vertice, come le riunioni in parola potranno avere luogo sia nel paese della Presidenza, sia nella sede del Consiglio della CEE.<sup>168</sup>

Dunque, la riunione dei ministri degli Affari esteri giunse alla seguente proposta di comunicato:

I capi di governo, riconoscendo la necessità di un approccio globale ai problemi interni che pone la costruzione europea e a quelli con i quali l'Eu-

tare che una sessione che si fosse prolungata nella tarda sera del 10 potesse dare l'impressione che la Comunità europea fosse in crisi.

<sup>167</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto per l'onorevole ministro, preparazione del vertice: problemi politico-istituzionali», Roma, 26 nov. 1974.

<sup>168</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto per l'onorevole ministro del direttore generale degli Affari politici, preparazione del vertice: problemi politico-istituzionali», Roma, 26 nov. 1974».

ropa si confronta all'esterno, ritengono che sia necessario assicurare la coesione d'insieme tra le attività della Comunità e i lavori della cooperazione politica. In vista di mettere in opera questo concetto nei meccanismi europei di riflessione e di decisione, essi hanno stabilito le seguenti disposizioni.<sup>169</sup>

#### Punto I

I capi di governo accompagnati dai ministri degli Affari esteri si riuniscono almeno x<sup>170</sup> volte all'anno e ogni qualvolta necessario,<sup>171</sup> in Consiglio della Comunità e a titolo della cooperazione politica per trattare dei problemi che si pongono all'Europa in una prospettiva globale (questi incontri regolari saranno conosciuti sotto il nome di sessioni del Consiglio europeo).

Riserva Germania e Lussemburgo.

Formula italiana: tenuto conto delle pratiche e procedure in vigore, il Segretariato amministrativo sarà assicurato in modo appropriato.

Formula francese: Il Consiglio europeo dispone di un segretariato molto ridotto.

Formula tedesca: il Segretariato generale del Consiglio presterà l'aiuto necessario all'organizzazione tecnica delle riunioni.<sup>172</sup>

In vista di assicurare in permanenza la coerenza delle attività comunitarie e la continuità del lavoro, il Consiglio che riunisce i ministri degli Affari esteri è incaricato di un ruolo d'impulso e di coordinamento. I ministri degli Affari esteri possono riunirsi nella stessa occasione a titolo della cooperazione politica.

Queste disposizioni non toccano in alcun modo le regole e le procedure stabilite dai Trattati né quelle previste dai Rapporti di Lussemburgo e di Copenaghen per quanto concerne la cooperazione politica. La Commissione esercita le competenze ed esercita il ruolo che le è assegnato da questi

<sup>169</sup> ACS, AM, b. 120, «Riunione dei ministri degli Affari esteri, Bruxelles, 25 nov. 1974».

<sup>170</sup> Questo numero poteva variare a seconda delle proposte degli Stati membri in un numero compreso tra due e quattro.

<sup>171</sup> Nel processo verbale della Conferenza al vertice sarebbe stato scritto che queste riunioni possono avere luogo sia nel paese della presidenza sia nel luogo del Consiglio della CEE.

<sup>172</sup> La Commissione e alcune delegazioni stimavano che non fosse opportuno trattare tale questione al livello dei capi di governo.

testi nelle diverse riunioni menzionate ai paragrafi precedenti.<sup>173</sup>

In una lettera al cancelliere Helmut Schmidt, Jean Monnet manifestava ancora perplessità circa il successo del vertice ormai prossimo. Perché esso fosse utile, Monnet riteneva che i capi di Stato e di governo avrebbero dovuto raggiungere almeno i seguenti risultati:

che essi si riuniscano regolarmente in seguito almeno tre o quattro volte l'anno per trattare le questioni essenziali [e] che essi fissino una data nella quale gli Europei eleggeranno un'Assemblea comune a suffragio universale.<sup>174</sup>

D'altronde, Monnet era ben conscio che altri *partner* europei consideravano altri problemi come più concreti, particolarmente quello della crisi dell'energia e della politica regionale. L'opinione era condivisa dallo stesso Helmut Schmidt, che riteneva cruciale

sapere quali temi dovrebbero trovarsi al centro delle conversazioni tra i capi di governo e quali decisioni concrete avrebbero dovuto essere prese alla fine dell'incontro, cioè: riunioni regolari dei capi di governo, data delle elezioni dirette, soluzioni dei problemi che si pongono nell'ambito della politica energetica e l'inizio di una politica regionale comune. Una riuscita in questi ambiti potrebbe effettivamente spianare la strada a dei progressi nell'unificazione dell'Europa.<sup>175</sup>

Ancora il 28 novembre non era definito il nome della riunione dei capi di Stato o di governo e Gabriel Robin, in risposta al capo del Protocollo, propose che fosse «Conferenza presidenziale degli Stati membri e della Comunità europea» o «Conferenza presidenziale della Comunità europea», per analogia alla formula utilizzata nella lettera

<sup>173</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Réunion des ministres des Affaires étrangères, Bruxelles, 25 nov. 1974».

<sup>174</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/1/15, «Lettera di Jean Monnet a Helmut Schmidt, cancelliere della Repubblica federale di Germania, 27 nov. 1974».

<sup>175</sup> FJMPE, JM, AMK 151/1/16, «Lettera di Marie Schlei, da parte di Helmut Schmidt, a Jean Monnet», nov. 1974.

d'invito di Valéry Giscard d'Estaing ai suoi colleghi:<sup>176</sup>

Io le avevo fatto parte, nella mia lettera del 25 ottobre, della mia convinzione di riunire una conferenza presidenziale per esaminare la situazione della Comunità e prendere di concerto le decisioni che essa chiama. Nonostante i lavori preparatori di questa conferenza non siano ancora interamente completati, io ritengo che il loro stato di avanzamento giustifichi questa iniziativa e mi conduce a confermarle l'invito che avevo allora formulato.

[Per Roma e Dublino solamente].

Questi lavori hanno fatto apparire che alcuni punti preoccupano particolarmente il suo governo. Posso darle l'assicurazione che nella mia qualità di presidente io mi adopererò affinché questi problemi siano esaminati nel modo più positivo e, d'altronde, dalla mia parte, ho delle serie ragioni di credere che ci sarà possibile di trovarvi tutti insieme una soluzione nello spirito della solidarietà europea.

[Per Lussemburgo e per la delegazione francese a Bruxelles].

Ho dunque l'onore di invitarla a Parigi il 9 e 10 dicembre prossimi.

[Per Bonn, Bruxelles, L'Aja, Roma, Londra, Dublino, Copenaghen].

Ho dunque l'onore di invitarla a Parigi il 9 e 10 dicembre prossimi accompagnato dal suo ministro degli Affari esteri.<sup>177</sup>

Il 2 dicembre, a Bruxelles, si tenne una sessione ministeriale che mise a punto un rapporto in preparazione della Conferenza dei capi di governo, che affrontava due questioni principali:

1. La lotta contro l'inflazione, i problemi dell'occupazione e la politica regionale.
2. La politica dell'energia.<sup>178</sup>

Per quanto riguardava il tema della politica regionale, caro all'Ita-

<sup>176</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur Pierre-Brossolette au sujet du Sommet européen par G. Robin», 28 nov. 1974.

<sup>177</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Ministère des Affaires étrangères, télégramme, Circulaire n° 910», 29 nov. 1974.

<sup>178</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Rapport des ministres des Affaires étrangères – Préparation de la conférence des chefs de gouvernement, Bruxelles», 5 dic. 1974.

lia, già nel corso della riunione del 25 novembre la delegazione italiana aveva chiesto alle altre di esplicitare le posizioni e le idee circa la questione, incontrando non poche resistenze. Pertanto, fu aggiunto uno schema che riprendeva l'idea francese di un «Fondo transitorio con erogazioni concentrate essenzialmente su Italia e Irlanda»,<sup>179</sup> trovando però le resistenze della delegazione inglese, mentre la delegazione tedesca aveva già condizionato la creazione di un Fondo regionale a progressi in altri settori durante il prossimo vertice. L'Italia chiedeva «una decisione operativa al vertice che porti almeno sull'ammontare del Fondo, sulla sua immediata entrata in funzione, sulla sua durata e su una ripartizione dei suoi mezzi che tenga conto della particolare situazione delle aree arretrate della Comunità e specialmente del Mezzogiorno».<sup>180</sup> Per raggiungere tali obiettivi, l'Italia riteneva che le proposte della Commissione fossero le più utili.<sup>181</sup> Invece, la posizione

<sup>179</sup> ACS, AM, b. 120, ITALRAP Bruxelles, «Preparazione vertice: riunione ministeriale 2 dicembre per problemi di fondo», in MAE – *Segreteria generale*, «Consiglio dei ministri delle Comunità europee (Bruxelles, 2-3 dic. 1974)», 30 nov. 1974.

<sup>180</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto per l'on. ministro», in MAE – *Segreteria generale*, «Consiglio dei ministri delle Comunità europee (Bruxelles, 2-3 dic. 1974)», 30 nov. 1974.

<sup>181</sup> Il testo proposto dalla Commissione al Gruppo *ad hoc* era il seguente: «Una politica regionale comunitaria, da molto tempo necessaria, rappresenta anche un contributo positivo alla lotta contro l'inflazione e allo sforzo di mantenere l'occupazione. Infatti l'inflazione e i rischi di disoccupazione accentuano la gravità dei problemi cui devono far fronte le regioni meno sviluppate della Comunità. La politica regionale deve essere concepita come una politica globale. A tal fine gli Stati membri si impegnano: a) a coordinare le politiche regionali nazionali. Essi riconoscono inoltre che le istituzioni comunitarie devono fare un particolare sforzo affinché siano prese maggiormente in considerazione e siano meglio coordinate tra loro le incidenze regionali delle politiche nazionali e comunitarie. La creazione del Comitato di politica regionale, già proposta al Consiglio, faciliterà in questo settore il compito delle istituzioni comunitarie. Gli Stati membri si impegnano altresì a proseguire la loro cooperazione con la Commissione, in base agli impegni già assunti, per coordinare gli aiuti avendo finalità regionale, osservando le norme della concorrenza; b) a studiare e promuovere i provvedimenti pratici e di carattere amministrativo che permettano, a livello nazionale e comunitario, di favorire l'orientamento degli investimenti diretti verso le regioni meno sviluppate della Comunità; c) a istituire entro tre mesi un Fondo di sviluppo re-

della Francia sulla politica regionale fu esplicitata da Sauvagnargues, in una riunione del Consiglio dei ministri francese il 27 novembre, articolandola nei seguenti termini:

- verrebbe creato un Fondo regionale provvisorio (due anni) con una dotazione di 1440 milioni di unità di conto;
- una parte di questo ammontare (secondo le proposte della Commissione) verrebbe riservata all'Italia e all'Irlanda (alle quali è stata riconosciuta – sulla base di Protocolli – una priorità in campo regionale);
- l'altra parte sarebbe messa a disposizione degli altri sette paesi membri della Comunità (per realizzare, di volta in volta, un certo numero di interventi).<sup>182</sup>

Sebbene questa posizione francese si basasse sulle proposte della Commissione, differiva per la durata del Fondo regionale (che la Commissione aveva proposto in tre anni) e per il fatto che, in tale periodo,

gionale dotato di 1400 MUC per il periodo 1975-77. Essi decidono che nei primi tre anni del Fondo si faccia uno sforzo a favore degli Stati che manifestano i più gravi squilibri regionali; d) per l'applicazione della disposizione di cui alla lettera c) la Commissione ricorda che, secondo le sue prime proposte, il 64% delle risorse del Fondo sarebbe stato assegnato all'Italia, al Regno Unito e all'Irlanda. Essa ora suggerisce d'aumentare del 15% la parte di ciascuno di questi tre Stati membri, di ripartire questi stanziamenti tra le regioni più colpite di questi Stati e di ridurre di conseguenza in una identica proporzione, la parte degli altri sei Stati membri. Inoltre in considerazione del Protocollo n° 30 allegato all'Atto di adesione, si aumenterà notevolmente la parte dell'Irlanda e si ridurranno le parti di tutti gli altri Stati membri, ciascuna nella stessa proporzione. La Commissione raccomanda che le risorse assegnate alla Danimarca siano destinate con priorità allo sviluppo della Groenlandia. Infine, per gli altri cinque Stati membri, una prima priorità spetterà alle regioni prevalentemente agricole; una seconda alle regioni travagliate da problemi di conversione industriale, comprese le regioni frontaliere soggette a gravi difficoltà strutturali», ACS, AM, b. 120, «Preparazione della Conferenza dei capi di governo, 2° Progetto di relazione dei ministri degli Affari esteri (messo a punto dopo la riunione del Gruppo *ad hoc* tenuta a Bruxelles il 28 nov. 1974 in vista della sessione ministeriale prevista per il 2 dic. 1974)», pp. 14, 15, Bruxelles, 29 nov. 1974.

<sup>182</sup> MAE, D.G.A.E., «Appunto per l'on. ministro, Preparazione del vertice: Politica regionale», p. 1, Roma, 28 nov. 1974; ACS, AM, b. 120.

alla Gran Bretagna non sarebbe stata riconosciuta nessuna priorità. Per questo, la posizione della Gran Bretagna, che pure ricalcava le proposte della Commissione, si articolava così:

- il vertice potrà prendere delle decisioni di carattere operativo sul Fondo regionale;
- nello stesso vertice si dovrà decidere sulla data di inizio (e sulla durata) delle attività del Fondo, sull'ammontare dei mezzi messi a sua disposizione, nonché sulla ripartizione delle quote nazionali.<sup>183</sup>

D'altronde, la posizione della Gran Bretagna sul Fondo regionale era condizionata alle decisioni del vertice sulla formula che essa aveva presentato circa il tema dell'equa partecipazione finanziaria degli Stati membri al bilancio della Comunità.<sup>184</sup> Pertanto, sembrava difficile che la Gran Bretagna assumesse un atteggiamento positivo sul tema della politica regionale, sia alla riunione dei ministri degli Affari esteri del 2 dicembre che al prossimo vertice di Parigi, se essa non avesse nel contempo ottenuto «soddisfazione sugli aspetti finanziari del rinegoziato».<sup>185</sup> Proprio

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> Secondo un documento presentato dalla Gran Bretagna il 28 nov., essa avrebbe teso ad evitare che il vertice prendesse delle decisioni operative e di carattere specifico sulle questioni di fondo dell'ordine del giorno, eccetto che per la questione della politica regionale.

<sup>185</sup> La posizione del governo laburista si basava sulla previsione che ci sarebbe stato un divario tra la quota parte della Gran Bretagna nel prodotto interno lordo (PIL) della Comunità e la sua quota percentuale nel finanziamento del bilancio comunitario. Nello specifico, assumendo come ipotesi il sistema delle risorse proprie (che prevedeva il versamento alla Comunità del gettito dei dazi doganali, dei prelievi agricoli e, nelle more del versamento di una percentuale dell'IVA, di un contributo nazionale calcolato in base al rispettivo PIL) tra il 1973 ed il 1974, la Gran Bretagna avrebbe registrato un PIL nazionale del 16% rispetto al totale comunitario ed una contribuzione al bilancio comunitario del 22%. Pertanto, il Regno Unito chiedeva che fosse stabilito un sistema che consentisse degli aggiustamenti ogni qualvolta uno Stato membro, con reddito nazionale *pro capite* inferiore alla media comunitaria, si trovasse a dover contribuire al bilancio comunitario con una quota non proporzionata alla sua capacità contributiva. ACS, AM, b. 120, MAE, D.G.A.E., «Appunto per l'on. ministro, Preparazione del vertice: Politica regionale, Roma, 28 nov. 1974», p. 2.

per questo, l'incaricato d'affari dell'Ambasciata britannica a Roma fece sapere che «gli inglesi considerano molto importante che l'Italia assuma il 2 dicembre, a Bruxelles, un atteggiamento 'più caldo e positivo' sulla loro formula<sup>186</sup> (se non altro per la convergenza di interessi dei due paesi, che sono quelli economicamente più deboli nella Comunità)». <sup>187</sup> Infatti, nella riunione dei ministri degli Affari esteri del 3 dicembre a Bruxelles, la delegazione italiana affermò la sua

disponibilità alla ricerca di una soluzione del problema posto dalla delegazione inglese, precisando che la formula da concordare non deve violare i principi fondamentali del sistema delle risorse proprie, deve essere di applicazione universale e non deve mettere in forse le politiche strutturali.<sup>188</sup>

D'altronde, anche l'Italia avrebbe avuto interesse all'attivazione di meccanismi correttori, ma riteneva impossibile riuscire a ottenere una formula precisa già per il vertice di Parigi. Ciononostante, l'Italia ribadiva il suo «esplicito riconoscimento che, nella Comunità, si debba porre rimedio all'insorgere di eventuali 'situazioni inaccettabili' per uno o più Stati membri»<sup>189</sup> e, in riferimento alla situazione paventata dal Regno Unito, nonostante questa potesse verificarsi solo dopo il 1977, vi era «l'esigenza politica di prendere oggi la decisione di esaminare il problema». <sup>190</sup>

Inoltre, l'Italia aveva interesse al mantenimento della produzione di carbone della Comunità e, in particolare, anche secondo quanto espresso dal Ministero dell'industria, era interesse dell'Italia «attenuare

<sup>186</sup> La questione degli aspetti finanziari del rinegoziato aveva assunto un rilievo particolare per il governo britannico, tanto da considerarla come il punto più importante all'ordine del giorno dell'imminente vertice di Parigi. Questo soprattutto a causa del fatto che, in vista del referendum sull'adesione britannica alla Comunità europea, era ormai indispensabile che il primo ministro Wilson potesse rassicurare l'opinione pubblica del suo Paese circa l'andamento del rinegoziato.

<sup>187</sup> ACS, AM, b. 120, MAE, D.G.A.E., «Appunto per l'on. ministro, Preparazione del vertice. Politica regionale, Roma, 28 nov. 1974», p. 2.

<sup>188</sup> ACS, AM, b. 120, MAE, «Vertice di Parigi – Rinegoziato inglese. Elementi per un eventuale intervento, Roma, 29 nov. 1974. Appunto per l'on. ministro», p. 3.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>190</sup> *Ibid.*

la formulazione delle garanzie da dare agli investitori, ai lavoratori e agli utenti del settore, per non esporsi, sul piano comunitario, a finanziamenti troppo onerosi dell'industria carbonifera». <sup>191</sup> Nel rimettere la lettera d'invito del presidente francese, Lucet, ambasciatore di Francia, attirò l'attenzione sul terzo paragrafo della stessa lettera, nella quale c'era un riferimento a un problema di interesse peculiare per l'Italia, cioè l'attivazione del Fondo regionale. <sup>192</sup> Infatti, anche secondo il cancelliere Schmidt, <sup>193</sup> «al vertice il Fondo regionale verrà creato, e, al tempo stesso, si raggiungerà qualche risultato in altri settori». <sup>194</sup> In realtà, dato che la Germania sembrava non avere più riserve circa l'attivazione del Fondo regionale, il problema restava «l'accettazione, da parte francese, dell'inclusione della Gran Bretagna tra i Paesi ai quali viene riconosciuto un particolare *status* in campo regionale, con la conseguente attribuzione alla Francia di una quota sensibilmente inferiore a quella assegnatale nella prima formula della Commissione (per i sei Paesi, resterebbe il 25% circa delle risorse del Fondo)». <sup>195</sup> Eppure, per l'Italia,

la proposta della Commissione che, Francesi a parte, sembra ora accettabile per le altre delegazioni, resta la base più ragionevole per una soluzione. Un eventuale peggioramento della formula nei confronti degli Inglesi non sembra suscettibile di permettere il raggiungimento di un accordo. Da parte nostra non abbiamo preclusioni di principio alla accettazione di qualche

<sup>191</sup> ACS, AM, b. 120, MAE – Segreteria generale, «Consiglio dei ministri delle Comunità europee (Bruxelles, 2-3 dic. 1974)», 30 nov. 1974.

<sup>192</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto del consigliere diplomatico del presidente del Consiglio dei ministri», Roma, 29 nov. 1974.

<sup>193</sup> Helmut Schmidt riteneva che il Fondo regionale avrebbe potuto assumere tre configurazioni: un Fondo esclusivo per l'Italia e l'Irlanda; un Fondo che in una prima fase sarebbe stato utilizzato dall'Italia e dall'Irlanda e, poi, dopo il *referendum* nel Regno Unito, sarebbe stato esteso a tutti i paesi membri; un Fondo che sarebbe stato aperto a tutti gli Stati membri, sulla base delle proposte della Commissione. La seconda opzione era quella che il cancelliere tedesco riteneva maggiormente realizzabile.

<sup>194</sup> ACS, AM, b. 120, «Incontro del cancelliere Schmidt con l'ambasciatore Luccioli. Appunto per l'onorevole presidente del Consiglio, Roma, 29 nov. 1974».

<sup>195</sup> ACS, AM, b. 120, MAE, «Vertice di Parigi – Politica regionale, Roma, 29 nov. 1974», p. 2.

formula che contenga una minore garanzia per gli Inglesi (sempre che questi siano disposti ad accettarla), anche se appare politicamente importante, per assicurare lo sviluppo futuro del Fondo regionale, avere gli Inglesi pienamente interessati ad esso.<sup>196</sup>

Quindi, per facilitare il raggiungimento di un accordo, seppure fosse partita con idee più ambiziose, l'Italia era disposta a discutere della percentuale del 40% a essa assegnata nella proposta dalla Commissione nella ripartizione delle quote del Fondo regionale.<sup>197</sup> Il 2 dicembre, Aldo Moro rispose a Valéry Giscard d'Estaing, accettando l'invito a partecipare alla conferenza dei capi di Stato e di governo:

Ho ricevuto il Suo cortese invito a partecipare il 9 e 10 dicembre a Parigi ad una riunione dei capi di governo dei paesi della Comunità, accompagnati dai ministri degli Affari esteri, per esaminare insieme la situazione della nostra Comunità e prendere di concerto le decisioni che essa richiede. Riferendomi ai problemi che sono fonte delle nostre comuni preoccupazioni, prendo nota con interesse di quanto Ella mi comunica a proposito degli elementi da Lei raccolti nella Sua qualità di Presidente e che Le fanno ritenere che tali problemi saranno esaminati e risolti. Sono perciò fiducioso che, in uno spirito di solidarietà europea e secondo gli orientamenti emersi, i temi specifici ai quali l'Italia attribuisce importanza fondamentale troveranno adeguata ed esauriente trattazione.<sup>198</sup>

Successivamente, Moro chiese di poter incontrare Giscard d'Estaing la mattina di lunedì 9 dicembre, e il presidente francese acconsentì ad accoglierlo a mezzogiorno.<sup>199</sup> In occasione della riunione del 2 e 3 dicembre, i ministri degli Affari esteri, non riuscendo a risolvere le questioni ancora aperte ne demandarono la risoluzione ai capi di Stato e di governo nel corso del vertice. In particolare, la questione del Segretariato del Consiglio europeo restava ancora aperta. Una formula

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, «Schema per un intervento», p. 3.

<sup>198</sup> ACS, AM, b. 120, Lett. del presidente del Consiglio dei ministri, Aldo Moro a Valéry Giscard d'Estaing, presidente della Repubblica francese, Roma, 2 dic. 1974.

<sup>199</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour le président par le secrétaire général», 5 dic. 1974.

proposta dall'Italia mirava a prendere «come base di lavoro le strutture esistenti, tanto comunitarie che di cooperazione politica»,<sup>200</sup> mentre la Presidenza francese continuava a suggerire la creazione di uno specifico segretariato leggero e, infine, una terza formula prevedeva di utilizzare il Segretariato del Consiglio della Comunità, anche secondo il proposito di Schmidt di evitare nuove spese.

5. *L'ultimo vertice o il primo Consiglio europeo.*

Dunque, nell'approssimarsi del vertice di Parigi, tre punti restavano sospesi sul Punto I del comunicato. In particolare la periodicità delle riunioni. Poi, anche la denominazione delle riunioni era un punto non definito, dato che Germania e Lussemburgo mantenevano una riserva sul chiamarle «Consiglio europeo». Sulla questione del Segretariato, invece, Germania e paesi del Benelux desideravano che esso fosse assicurato dal Segretariato del Consiglio.<sup>201</sup> Tali questioni sarebbero state risolte durante la riunione dei capi di Stato e di governo. Secondo le indicazioni di Sauvagnargues l'articolazione del vertice di Parigi sarebbe stata la seguente:

– 9 dicembre.

I Capi di Governo, i ministri degli Esteri e il presidente della Commissione si riuniscono in seduta ristretta al Quai d'Orsay, a partire dalle ore 15. In serata, è previsto il pranzo all'Eliseo al quale interverranno, oltre alle predette personalità, i direttori politici e i rappresentanti permanenti presso la CEE in qualità di membri del Gruppo *ad hoc* per la preparazione del vertice.

– 10 dicembre.

I ministri degli Esteri si riuniranno separatamente il 10 mattina, accompagnati dai collaboratori di loro scelta per riprendere e approfondire la discussione del giorno precedente, al fine di mettere a punto il documento

<sup>200</sup> ACS, AM, b. 120, «MAE, I. Consiglio europeo – A. Stato della questione», 6 dic. 2014, p. 2.

<sup>201</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Note pour Monsieur le Président de la République au sujet 'Sommet européen – questions institutionnelles', par G. Robin», Paris, 7 dic. 1974.

conclusivo del vertice. La riunione si svolgerà al Centro per le conferenze internazionali dell'Avenue Kléber. Sono previste una colazione dei capi di governo e una colazione dei ministri degli Esteri e dei loro collaboratori. Nel pomeriggio si terrà una riunione congiunta per una discussione conclusiva sul comunicato. Se necessario, la discussione dovrà riprendere in serata.<sup>202</sup>

Dunque, il 9 dicembre 1974, i capi di Stato e di governo si riunirono a Parigi, accompagnati dai rispettivi ministri degli Affari esteri e dal presidente della Commissione. Secondo l'Italia, «la riunione di questo vertice, dovuta all'iniziativa del presidente Giscard [d'Estaing], cui siamo stati lieti di poter aderire, avviene in un momento difficile per la nostra Comunità. Ma anzi, proprio a causa delle difficoltà e delle incertezze della situazione»,<sup>203</sup> l'Italia riteneva che i *leader* europei dovessero «effettuare una responsabile valutazione dei problemi da affrontare per poter prendere in comune le decisioni che potranno farci uscire dall'attuale congiuntura e permetterci di continuare, tutti insieme, la costruzione e lo sviluppo della Comunità». <sup>204</sup> Quindi, riferendosi alla situazione economica, l'Italia riteneva che il vertice fosse «la dimostrazione della consapevolezza che in un momento come questo, il modo più incisivo, il solo modo per superare i grandi problemi economici che ci fronteggiano, sia quello di affrontarli insieme con spirito comunitario». <sup>205</sup> Infatti, era allora evidente che «la ricerca di situazioni separate e disarmoniche consacrerebbero la nostra perdita, e come l'Europa dei Nove, la sua unità, la sua concordia di obiettivi e di iniziative costituiscono invece la nostra vera via di salvezza». <sup>206</sup> Per questi motivi, riconoscendo l'obiettivo del rafforzamento dell'unità europea, l'Italia condivideva l'ordine del giorno della riunione, poiché esso riassumeva «i due grandi momenti del processo di costruzione dell'Europa, che sono quelli dell'integrazione economica comunitaria e della cooperazione politica intergovernativa». <sup>207</sup> Poi, entrando nello specifico, l'Italia riteneva che

<sup>202</sup> ACS, AM, b. 120, «Appunto per l'onorevole ministro. Organizzazione del vertice dei Nove», 26 nov. 1974.

<sup>203</sup> *Ibid.*, «MAE, articolazione intervento al Vertice di Parigi», p. 1.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*

non fosse «possibile separare la considerazione delle gravi difficoltà economiche del momento che attraversiamo dalla consapevolezza che la soluzione di ogni problema economico e politico presuppone una volontà politica»<sup>208</sup> e, proprio per questo, era necessario

accompagnare all'impegno economico e sociale un progresso europeo sul piano politico-istituzionale, affinché procedure e istituzioni dei Nove siano perfezionate in armonico parallelismo con le istituzioni che daremo ai problemi di fondo, ne forniscano il necessario supporto e costituiscano un ponte verso ulteriori progressi nella prospettiva dell'unione.<sup>209</sup>

Quindi, l'Italia riteneva che le riunioni dei capi di Stato e di governo, accompagnati dai rispettivi ministri degli Esteri,

sotto il nome (...) suggestivo di 'Consiglio europeo' forniranno lo strumento per un esame dei problemi dell'Europa in una prospettiva globale, prefigurante la fusione tra Comunità economica e cooperazione politica.<sup>210</sup>

Per l'Italia, il fatto stesso che i capi di Stato e di governo, accompagnati dai rispettivi ministri degli Affari esteri e dal presidente della Commissione, fossero «chiamati a riunirsi periodicamente in un Consiglio europeo per esaminare i principali problemi della costruzione europea, in una visione globale»<sup>211</sup> era nella «natura delle cose, cioè nella logica del nostro processo unitario».<sup>212</sup> Infatti, sebbene l'attività comunitaria e quella della cooperazione politica fossero distinte nelle loro fonti e nelle loro procedure era anche vero che i problemi politici, economici e sociali erano ormai trasversali. Pertanto, pur rispettando le istituzioni e le procedure allora in vigore, l'Italia riteneva che fosse utile

far(e) periodicamente il punto su tali attività, che rappresenti una indispensabile sintesi delle attività dei Nove e imprimere un impulso e un orienta-

<sup>208</sup> *Ibid.*, «Parte politica».

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, «MAE, I. Consiglio europeo – A. Stato della questione, 6 dic.

2014», p. 2.

<sup>212</sup> *Ibid.*

mento globali alla nostra politica unitaria.<sup>213</sup>

Allo stesso tempo, l'Italia stimava doveroso che le riunioni periodiche dei capi di Stato e di governo non

interferissero con le competenze e le procedure della Comunità e della cooperazione politica, per non creare condizioni che possano portare ad un loro affievolimento, e forse ad un loro progressivo svuotamento.<sup>214</sup>

Quindi, l'Italia optava per delle riunioni a «ritmo semestrale, ferma restando, ovviamente, la possibilità di predisporre la convocazione ogni qualvolta circostanze eccezionali lo richiedessero».<sup>215</sup> Proprio per questo, l'Italia considerava utile che

il Consiglio europeo possa disporre di un'assistenza tecnica, che potrebbe essere fornita secondo le materie e i tempi del Segretariato del consiglio e dagli organi della cooperazione politica.<sup>216</sup>

Di conseguenza, «nel quadro di questo approccio, improntato a pragmatismo e a duttilità», l'Italia accondiscendeva a considerare

l'idea di consentire ai ministri degli Esteri la possibilità di trattare i problemi della cooperazione politica, quando essi sono riuniti in Consiglio della Comunità, sia pure nel doveroso rispetto delle rispettive competenze e procedure.<sup>217</sup>

Infine, l'Italia manifestò l'importanza che essa attribuiva al «rafforzamento del Parlamento europeo, da perseguire sia attraverso l'aumento dei suoi poteri che con la designazione dei suoi membri a suffragio universale diretto».<sup>218</sup> Ciò perché

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>218</sup> *Ibid.*, «MAE. Articolazione intervento al vertice di Parigi. Parte politica».

senza un controllo parlamentare la costruzione europea mancherebbe di una dimensione assolutamente essenziale, tanto come fattore di democrazia che come punto su cui far leva per associare i popoli europei allo sforzo comune, perché essi lo sentano come autenticamente proprio e assicurino alla nuova entità politica ed europea la loro partecipazione fattiva.<sup>219</sup>

I capi di Stato e di governo raggiunsero infine un accordo sulla «normalizzazione degli incontri dei capi di governo, accompagnati dai ministri degli Esteri»,<sup>220</sup> prevedendo che tali incontri si tenessero almeno tre volte l'anno, di cui due (la prima e l'ultima) da svolgersi nella capitale della Presidenza di turno e una da svolgersi a Bruxelles o Lussemburgo, nella sede della Comunità.<sup>221</sup> Restava comunque possibile tenere delle riunioni straordinarie, allorquando fosse necessario. I Paesi Bassi si opposero fino all'ultimo a tale formulazione, proponendo invece che le riunioni avessero cadenza annuale, mentre la Francia rinunciò alla sua originaria proposta di tenere gli incontri quattro volte l'anno. Quindi, i capi di Stato e di governo si sarebbero riuniti per trattare in modo regolare i problemi dell'Europa in un contesto globale, affinché le soluzioni che essi avrebbero adottato rispondessero a un unico impulso e avessero finalità coordinate e armoniche. Allo stesso tempo, le istituzioni europee e le competenze loro attribuite dai Trattati di Roma e Parigi erano salvaguardate e, tema anche simbolico, i capi di Stato e di governo si sarebbero riuniti una volta l'anno nella sede della Comunità. I capi di Stato e di governo sarebbero stati accompagnati dai rispettivi ministri degli Affari esteri, ciò per «superare delle difficoltà di ordine costituzionale dei paesi del Benelux, dove la responsabilità degli Affari esteri appartiene al solo ministro degli Affari esteri e non al primo ministro»,<sup>222</sup> ma anche per assicurare un legame con il Consiglio della Comunità. D'altronde, era già capitato che i capi di Stato e di governo «si riunissero senza i ministri

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> *Ibid.*, Appunto «Vertice dei Nove del 9-10 dic. 1974. Aspetti politico-istituzionali», in *Telespresso* n° 055/877, «Conferenza dei capi di governo e dei ministri degli Esteri dei Nove paesi comunitari. Parigi, 9-10 dic. 1974», Roma, 20 dic. 1974.

<sup>221</sup> Tale accordo fu assunto verbalmente.

<sup>222</sup> E. NOËL, *Les rouages de l'Europe*, Paris, Bruxelles 1976, p. 44.

degli Affari esteri, nello specifico in occasione di cene di lavoro». <sup>223</sup> Alla conferenza stampa che si tenne alla fine del vertice, Giscard d'Estaing lesse quindi il seguente comunicato:

1. I capi di governo dei nove Stati della Comunità e i ministri degli Affari esteri, così come il presidente della Commissione, riuniti a Parigi su invito del presidente della Repubblica francese, hanno proceduto a un esame dei diversi problemi che si pongono all'Europa. Si è preso atto, in questa occasione, dei rapporti preparati dai ministri degli Affari esteri. L'accordo intervenuto tra questi ultimi è stato evocato in questi rapporti ed è stato registrato.

2. Riconoscendo la necessità di un approccio globale ai problemi interni che pone la costruzione europea e dei due con i quali l'Europa si confronta all'esterno, i capi di governo stimano che sia opportuno assicurare lo sviluppo e la coesione d'insieme delle attività della Comunità e dei lavori della cooperazione politica.

3. I capi di governo hanno, di conseguenza, deciso di incontrarsi, accompagnati dai ministri degli Affari esteri, tre volte all'anno e ogni qualvolta necessario, in Consiglio della Comunità e a titolo della cooperazione politica. Tenuto conto delle pratiche e procedure in vigore, il Segretariato amministrativo sarà assicurato in modo appropriato.

In vista di assicurare la coerenza delle attività comunitarie, i ministri degli Affari esteri, in Consiglio della Comunità, sono incaricati di un ruolo d'impulso e coordinamento. Essi possono riunirsi nella stessa occasione a titolo della cooperazione politica. Queste disposizioni non toccano, in alcun modo, le regole e le procedure stabilite dai Trattati né quelle previste dai Rapporti di Lussemburgo e di Copenaghen per quanto concerne la cooperazione politica. La Commissione esercita le competenze ed esercita il ruolo che le è assegnato da questi testi nelle diverse riunioni menzionate ai paragrafi precedenti. <sup>224</sup>

4. I capi di governo riaffermano, nella prospettiva dell'unificazione europea, la loro volontà di stabilire progressivamente delle posizioni comuni e di mettere in opera una diplomazia concertata in tutti gli ambiti della

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Communiqué de la Conférence des chefs de gouvernement de la Communauté, 9-10 déc. 1974».

politica internazionale che colpiscono gli interessi della Comunità europea in divenire. La Presidenza esercita la funzione di portavoce dei Nove e si fa loro interprete sul piano diplomatico. Essa vigila affinché la concertazione necessaria abbia sempre luogo in tempo utile.

5. I capi di governo giudicano necessario rafforzare la solidarietà dei Nove tanto per il miglioramento delle procedure comunitarie quanto per lo sviluppo di nuove politiche comuni, in settori da determinare, e attraverso nuove concessioni alle istituzioni di poteri di azione che sarebbero richiesti a tale scopo.

6. Per migliorare il funzionamento del Consiglio della Comunità, essi ritengono che convenga rinunciare alla pratica che consiste nel subordinare al consenso unanime degli Stati membri la decisione su ogni questione, quale che possa essere la loro posizione rispettiva nei confronti delle conclusioni raggiunte a Lussemburgo il 28 gennaio 1966.

7. Una più grande libertà di azione sarà data ai rappresentanti permanenti in modo da non sollevare davanti al Consiglio che i problemi politici più importanti. A tale scopo le disposizioni che ciascuno Stato membro riterrà necessarie saranno prese per rafforzare il ruolo dei rappresentanti permanenti e di associarli all'elaborazione delle posizioni nazionali sugli affari europei.<sup>225</sup>

Come si evince dal comunicato, non apparve la denominazione 'Consiglio europeo'. Infatti, tutte le delegazioni, eccetto la Danimarca, avevano accettato tale espressione, poiché, in vista di imminenti consultazioni elettorali previste per il 10 gennaio 1975, il primo ministro danese temeva che il tema dell'adesione alla Comunità avrebbe potuto creare delle difficoltà al suo governo. Pertanto, nonostante le insistenze di tutti i capi di Stato e di governo, in particolare del cancelliere tedesco, il primo ministro danese non accettò la nuova denominazione proposta temendo che l'opinione pubblica del suo paese potesse vedere in ciò la creazione di una nuova istituzione comunitaria. Eppure, sebbene l'espressione 'Consiglio europeo' non fosse inserita nel comunicato, rimase inteso che gli otto paesi membri ne facessero uso mentre si auspicava che la Danimarca si sarebbe poi associata una volta superata la fase elettorale. Quindi, la conferenza di Parigi fu l'ultima espressione dei vertici

<sup>225</sup> *Communiqué of the Meeting of the Heads of Government*, «B. European Communities», 12 (dec. 1974), p. 8.

europei e, da allora in avanti, si sarebbe trattato di Consiglio europeo, prefigurando «la convergenza tra attività comunitaria e la cooperazione politica, e, nella più lontana prospettiva dell'Unione, la creazione di un organo governativo europeo».<sup>226</sup> Eppure Giscard d'Estaing fu esplicito nel dichiarare:

Abbiamo assistito all'ultimo vertice europeo e preso parte al primo Consiglio europeo. Il vertice europeo è morto. Lunga vita al Consiglio europeo.<sup>227</sup>

Infine, durante la conferenza stampa alla fine del vertice, lo stesso Giscard d'Estaing chiarì la configurazione e la prospettiva degli incontri dei capi di Stato e di governo:

Un Consiglio che non riunisce, lo ripeto, che i capi di governo ed i ministri degli Affari esteri. Trattandosi di un tale Consiglio, bisogna comprendere che il suo scopo non è di trattare l'insieme dei problemi che si pongono, in un certo momento, alla Comunità, come nessun Consiglio dei ministri in uno Stato nazionale tratta, ogni settimana od ogni mese, l'insieme dei problemi che si pongono ma solamente quelli che presentano un carattere di attualità e di urgenza. E così le nostre deliberazioni hanno riguardato un certo numero di problemi importanti ma per la loro stessa natura, cioè una vera discussione tra i capi di governo, non permetteva di trattare i problemi comunitari che continueranno, dunque, a essere esaminati nel quadro delle procedure normali, cioè dai Consigli dei ministri tenuti a Bruxelles. (...) Qual è il contenuto essenziale delle deliberazioni dell'ultimo vertice europeo o del primo Consiglio europeo? È innanzitutto di aver fissato il principio secondo il quale una tale riunione avrà luogo tre volte all'anno e eventualmente di più, se ciò fosse necessario, cioè giustificato dalle circostanze. Si tratterà quindi di riunioni dello stesso tipo, cioè dei capi di governo e dei ministri degli Affari esteri. (...) Queste riunioni hanno due caratteri. Da un lato, quando esse trattano problemi comunitari, esse si svolgeranno

<sup>226</sup> ACS, AM, b. 120, appunto «Vertice dei Nove del 9-10 dic. 1974. Aspetti politico-istituzionali», in *telespresso* n° 055/877, «Conferenza dei capi di governo e dei ministri degli Esteri dei Nove paesi comunitari. Parigi, 9-10 dic. 1974», Roma, 20 dic. 1974.

<sup>227</sup> Cit. in A.E. GFELLER, *op. cit.*, p. 185.

naturalmente nel rispetto delle procedure, delle regole che sono fissate dal Trattato di Roma. Ma allo stesso tempo, queste riunioni hanno lo scopo di organizzare la ricerca di posizioni comuni dei paesi della Comunità europea sull'insieme delle questioni politiche che possono porsi a essi e, dunque, di assicurare in maniera alternativa la cooperazione politica. A questo proposito, il presidente esercita la funzione di portavoce dei Nove e si fa loro interprete sul piano diplomatico per esprimere le conclusioni alle quali essi sono giunti.<sup>228</sup>

Per quanto concerne la questione del Segretariato, il vertice prese in esame due proposte. Nella prima proposta, quella italiana, le strutture esistenti della Comunità e della cooperazione politica avrebbero dovuto costituire la base di lavoro. La seconda proposta, quella belga, manteneva lo stesso principio ma si riferiva alle sole funzioni, volendo in questo modo porre l'accento sulle esigenze operative e scoraggiare, così, la percezione che si fosse creato un nuovo organo. Alla fine, fu adottata la proposta italiana che lasciava una certa facoltà alle Presidenze di turno di individuare e adottare le opportune soluzioni pratiche. Anche questa soluzione contribuì a rassicurare quei paesi che erano contrari alla nascita di nuove istituzioni comunitarie. Infine, l'ordine del giorno sarebbe stato preparato dai ministri degli Affari esteri e proposto dalla Presidenza all'inizio della sessione dello stesso Consiglio europeo che lo avrebbe approvato. D'altro canto, tale ordine del giorno sarebbe stato molto ridotto e, in qualsiasi momento, sarebbe stato comunque possibile chiedere la trattazione di ogni altra questione. Alla fine, non sarebbe stato previsto nessun processo verbale e, di norma, neppure un comunicato finale.

Il risultato immediatamente visibile del vertice di Parigi fu che «i Capi di Governo hanno dato prova della loro capacità di mettersi d'accordo».<sup>229</sup> Per quanto concerne le misure adottate nell'ambito istituzionale, esse miravano ad accrescere la coesione dei paesi membri della Comunità europea e aprivano le prospettive per l'unione eco-

<sup>228</sup> AN, VGE, 5AG3/908, «Déclaration de monsieur Giscard d'Estaing, président de la République, à la presse, à l'issue de la conférence des chefs d'Etats et de gouvernement de la Communauté, Paris, le 10 déc. 1974».

<sup>229</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/3/3, lett. di Jean Monnet, 20 dic. 1974.

nomica e monetaria e una vera Unione europea. I capi di Stato o di governo decisero di riunirsi in modo regolare almeno tre volte l'anno, istituendo quindi una nuova sede di concertazione dei paesi membri, al più alto livello della loro rappresentatività. Inoltre, la Presidenza avrebbe anche esercitato la funzione di portavoce dei Nove e si sarebbe fatta loro interprete sul piano diplomatico. D'altronde, quando i capi di Stato o di governo avrebbero trattato le questioni comunitarie, essi si sarebbero riuniti in quanto Consiglio, applicando quindi il Trattato di Roma e il Trattato di Parigi. Inoltre, i capi di Stato o di governo stabilirono anche di far cessare la pratica dell'unanimità in seno al Consiglio, per il raggiungimento di ogni decisione. Ancora, i capi di Stato o di governo si impegnarono a realizzare l'elezione a suffragio universale dell'Assemblea e, per questo, il Consiglio avrebbe dovuto pronunciarsi entro il 1976 sulle proposte della stessa Assemblea, con la prospettiva di realizzare le elezioni a partire dal 1978. Infine, per quanto riguarda le questioni istituzionali, i capi di Stato o di governo diedero mandato a Leo Tindemans, primo ministro del Belgio, di presentare un rapporto sull'Unione europea, entro la fine del 1975. Secondo osservatori italiani, il vertice di Parigi raggiunse alcuni risultati: l'attivazione del Fondo regionale; la decisione di fissare entro il 1976 i criteri per l'elezione a suffragio universale del Parlamento europeo (da tenersi forse nel 1978), con Gran Bretagna e Danimarca però critiche sul punto; la decisione sulla limitazione del diritto di veto in seno al Consiglio dei ministri, senza specificarne però i criteri; l'impegno a tenere riunioni formali o informali dei capi di Stato e di governo tre volte l'anno o ogniqualvolta ciò risulterà necessario; l'impegno a lottare contro l'inflazione e la recessione, ma definito in termini generici, non essendoci l'accordo dei Nove su una linea comune da tenere e stante l'incapacità di prevedere misure concrete per scongiurare la previsione della Commissione di raggiungere cinque milioni di disoccupati nella primavera del 1975; la definizione della questione dell'energia, dove la tesi americana (fronte dei consumatori da opporre ai produttori di petrolio) avrebbe convisuto con la tesi francese della conferenza triangolare tra paesi produttori, consumatori industrializzati e consumatori in via di sviluppo. Per alcuni, l'azione dei rappresentanti italiani, il presidente del Consiglio dei ministri Moro e il ministro degli Affari esteri Rumor, si era concentrata sul tema della politica regionale, con l'attivazione del Fondo regionale,

ottenendo però una cifra esigua<sup>230</sup> destinata al Mezzogiorno d'Italia.<sup>231</sup> Ciononostante, secondo l'autorevole opinione di Jean Monnet, con la nascita del Consiglio europeo

i capi di governo assumono adesso direttamente insieme la responsabilità generale del seguito dello sviluppo della Comunità europea. Essi si riuniranno a intervalli molto ravvicinati affinché l'effetto dell'autorità che essi tengono alla loro funzione si faccia sentire in una maniera continua sul corso degli affari europei.<sup>232</sup>

#### 6. *Alcuni sviluppi del Consiglio europeo.*

Nel 1974, «riconoscendo la necessità di un nuovo approccio complessivo ai problemi interni connessi al raggiungimento dell'unità europea»,<sup>233</sup> gli Stati membri stabilirono il Consiglio europeo quale incontro periodico dei capi di Stato e di governo. Oltre che guidare il processo di integrazione europea al più alto livello, il Consiglio europeo può anche essere visto come parte della soluzione ai blocchi che si venivano a creare in seguito a veti in seno al Consiglio dei ministri e, molto presto, divenne una componente essenziale dell'ordine europeo, mentre «il Consiglio dei ministri ha perduto il suo ruolo politico chiave».<sup>234</sup> Infatti, il Consiglio europeo divenne l'organo in cui venivano prese le decisioni definitive o, meglio ancora, l'unico organo che poteva prendere decisioni, anche spiacevoli, nell'interesse generale della Comunità. Per di più, emerse un'interessante collaborazione tra il Consiglio europeo e il Consiglio dei ministri, laddove «trasferire la decisione ai *leader* significava, da un lato, prendere tempo e, dall'altro lato, essere in grado di intrecciare

<sup>230</sup> La dotazione del Fondo regionale fu quantificata in circa un miliardo e mezzo di dollari in tre anni, il cui 40% venne destinato all'Italia.

<sup>231</sup> ASILS, GA, b. 373, *Serie Europa* 1-A-6, A. JACOVIELLO, *Risultato deludente*, «Unità», 11 dic. 1974.

<sup>232</sup> FJMPE, AJM, AMK 151/3/3, lett. di Jean Monnet, 20 dic. 1974.

<sup>233</sup> *Communiqué of the Meeting of the Heads of Government*, «B. European Communities», 12 (dec. 1974), p. 8.

<sup>234</sup> J. WERTS, *op. cit.*, p. 59.

interessi più particolari in un accordo generalmente accettabile». <sup>235</sup> Eppure, «per i primi dodici anni della sua esistenza (1974-86), il Consiglio europeo si riunì ed esercitò un potere significativo senza nessuna base legale nei Trattati». <sup>236</sup> Al Consiglio europeo di Roma, che si tenne a Palazzo Barberini il 25 e 26 marzo 1977, fu previsto uno scambio di vedute sulla futura organizzazione dei consigli europei alla luce dello scambio di comunicazioni, che ebbero luogo dopo il Consiglio europeo dell'Aja. La Presidenza fece circolare un breve documento che metteva in rilievo i principali punti emersi dal suddetto scambio di comunicazioni, che servì come base della discussione del Consiglio europeo. Era previsto che il Consiglio elaborasse degli orientamenti di massima per l'organizzazione dei suoi futuri lavori ma non era prevista una dichiarazione pubblica. <sup>237</sup> In tale occasione, i *leader* europei avevano raggiunto un punto d'accordo generale sul fatto che «vi sono occasioni in cui è importante scambiare punti di vista per chiarire la situazione e le prospettive politiche in cui si collocano le decisioni» <sup>238</sup> che i capi di Stato o di governo sarebbero stati chiamati a prendere. Era comunque evidente che il Consiglio europeo avesse una funzione rispetto ai problemi

che derivano dai Trattati, quanto degli altri che sono invece propri della cooperazione politica. Ai fini dell'esercizio di tale funzione è essenziale un'adeguata preparazione, in modo da assicurare che nel breve tempo a disposizione si giunga alla definizione di dichiarazioni e decisioni. <sup>239</sup>

Dunque, la preparazione dei consigli europei poteva essere affidata alla Presidenza ma, anche, ai ministri o ad altri organi dei nove paesi membri. Era ovvio che andasse evitato «il rischio di trasformare [gli] in-

<sup>235</sup> L. VAN MIDDELAAR, *op cit.*, p. 123.

<sup>236</sup> P. DE SCHOUTHEETE, H. WALLACE, *op cit.*, p. 4.

<sup>237</sup> Ministero degli affari esteri, argomenti di discussione del Consiglio europeo del 25-26 mar. 1977.

<sup>238</sup> ASILS, GA, b. 373, *Serie Europa* 1-A-6, «Ministero degli Affari esteri, spunti per l'intervento al Consiglio europeo del 25-26 mar. 1977, 'Organizzazione dei Consigli europei. Proposte francesi, posizioni dei *partners* comunitari e concezioni italiane», nota del consigliere diplomatico del presidente del Consiglio dei ministri».

<sup>239</sup> *Ibid.*

contri in istanze di appello per gli organi comunitari: ciò appesantirebbe senza ragione la (...) attività e rischierebbe di indebolire gli organi che i Nove si sono dati per proseguire la loro attività comune».<sup>240</sup> I Nove condividevano la visione francese ed era dunque necessario che i capi di Stato o di governo fossero informati nei giorni precedenti circa i temi che sarebbero stati oggetto degli scambi di vedute informali, al pari della necessità di preparare accuratamente i dibattiti che avrebbero dovuto condurre a decisioni o dichiarazioni. Vi era anche ampia convergenza sul fatto che si realizzassero tra «i capi di Stato o di governo degli scambi di vedute il più possibile liberi ed intimi»<sup>241</sup> e che la partecipazione fosse limitata il più possibile ad altri funzionari. Successivamente, la Dichiarazione di Londra del 1977 e la Dichiarazione solenne di Stoccarda del 1983 contenevano delle indicazioni sul funzionamento e sul ruolo del Consiglio europeo, mentre solo l'Atto unico europeo (AUE) del 1987 ne definì la composizione, pur senza specificarne ruolo e funzioni:

Il Consiglio europeo riunisce i capi di Stato o di governo degli Stati membri e il presidente della Commissione delle Comunità europee. Essi sono assistiti dai ministri degli Affari esteri e da un membro della Commissione. Il Consiglio europeo si riunisce almeno due volte l'anno.<sup>242</sup>

Poi, nel 1992, il Trattato sull'Unione europea (TUE) enunciò la composizione, le funzioni, il ritmo di lavoro e le relazioni istituzionali del Consiglio europeo: «Il Consiglio europeo fornisce l'Unione del necessario impulso per il suo sviluppo e ne definisce le direttive politiche generali».<sup>243</sup> In seguito, nel 1997, il Trattato di Amsterdam estese ancora le sue funzioni:

Il Consiglio europeo fornisce l'Unione del necessario impulso per il suo sviluppo e ne definisce le direttive politiche generali. Il Consiglio europeo riunisce i capi di Stato o di governo degli Stati membri e il presidente della Commissione. Essi sono assistiti dai ministri degli Affari esteri degli

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> ASILS, GA, b. 373, *Serie Europa* 1-A-6, tel. COREU n° 1148, Parigi, 22 mar. 1977.

<sup>242</sup> AUE, art. 2.

<sup>243</sup> TUE, Tit. I, art. D.

Stati membri e da un membro della Commissione. Il Consiglio europeo si riunisce almeno due volte l'anno, sotto la presidenza del capo di Stato o di governo dello Stato membro che detiene la Presidenza del Consiglio. Il Consiglio europeo sottopone al Parlamento europeo una relazione dopo ciascuno dei suoi incontri e una relazione scritta annuale sui progressi raggiunti dall'Unione.<sup>244</sup>

Quindi, il Consiglio europeo finì per assumere parte dell'iniziativa di decisione, esercitata dalla Commissione, così come parte dell'iniziativa politica, esercitata dal Consiglio<sup>245</sup> e influì in sempre più ambiti, come nelle modifiche dei Trattati, nella definizione delle prospettive finanziarie, nella messa in opera della strategia di Lisbona, ecc. Inoltre, il Trattato di Amsterdam prevedeva anche che il Consiglio, riunito nella composizione dei capi di Stato o di governo, esercitasse una serie di funzioni che potevano avere un impatto sulla vita comunitaria, come la verifica del rispetto dei diritti umani e dei diritti fondamentali negli Stati membri, l'accesso alla terza fase dell'UEM, la cooperazione rafforzata, ecc. Ancora, sempre il Trattato di Amsterdam formalizzò la procedura detta di *emergency brake* (freno d'emergenza), nell'ambito della politica estera e di sicurezza comune (PESC).<sup>246</sup> Infatti, le decisioni del Consiglio concer-

<sup>244</sup> TUE, art. 4 (ex Tit. I, art. D TUE)

<sup>245</sup> P. DE SCHOUTHEETE, *Conseil européen et méthode communautaire*, cit., p. 13.

<sup>246</sup> Nello specifico, nel 2007, il Trattato di Lisbona definì il meccanismo del freno d'emergenza, «che permette, in breve, di investire il Consiglio europeo se una misura concerne aspetti essenziali del sistema giuridico di uno Stato membro» (R. BARATTA, *Le principali novità del Trattato di Lisbona*, «Dir. Unione europea», XIII/1, 2008, p. 57), collegando ciò con «ragioni vitali di politica nazionale» (nuovo art. 31 TUE, ex art. 23 TUE). Il Trattato di Lisbona inserisce i freni di emergenza nell'area della giustizia; specificamente per il diritto di famiglia, è previsto un veto di sei mesi da parte di parlamenti nazionali, e cooperazione giudiziaria in materia penale, dove si prevede la possibilità di rinvio al Consiglio europeo (nuovo Art. 82(3)(1) Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, TFUE, ex art. 31 TEU). Questo meccanismo può portare alla sospensione della procedura legislativa ordinaria, ma il Consiglio europeo avrebbe un limite temporale di quattro mesi per trovare un consenso e rinviare la bozza al Consiglio dei ministri. Nel caso in cui il Consiglio europeo non sia in grado di raggiungere un accordo entro il limite temporale stabilito, il Trattato di Lisbona

nenti grandi orientamenti politici avrebbero dovuto essere adottate con *consensus*, ma alcune decisioni attuative avrebbero potuto essere adottate con procedura di voto a maggioranza, tranne che in un caso:

Se un membro del Consiglio dichiara che, per dichiarati e importanti motivi di politica nazionale, intenda opporsi all'adozione di una decisione da prendere a maggioranza qualificata, non si procederà con il voto. Il Consiglio può, agendo alla maggioranza qualificata, richiedere che la questione sia deferita al Consiglio europeo per una decisione all'unanimità.<sup>247</sup>

Infine, nel 2007, il Trattato di Lisbona rese il Consiglio europeo a tutti gli effetti una istituzione dell'Unione europea:

Le istituzioni dell'Unione sono:

- il Parlamento europeo,
- il Consiglio europeo.<sup>248</sup>

Successivamente, il Trattato articola le competenze del Consiglio europeo e declina le funzioni di una nuova figura, quella del presidente del Consiglio europeo:

1. Il Consiglio europeo dà all'Unione gli impulsi necessari al suo sviluppo e ne definisce gli orientamenti e le priorità politiche generali. Non esercita funzioni legislative.

permette un procedura semplificata per stabilire una cooperazione rinforzata in quell'ambito, composta da almeno nove Stati membri, senza che ci sia bisogno del consenso di altri Stati membri o del Parlamento europeo (art. 82(3)(2) e art. 83(3)(2) TFEU). Quindi, c'è la possibilità che il Consiglio europeo sia coinvolto nel normale processo legislativo. Però, ciò potrebbe essere in contrasto con il suo ruolo, stabilito col Trattato di Lisbona, che recita che il Consiglio europeo non esercita funzioni legislative (nuovo art. 15/1). Infine, anche quando uno Stato membro stimi che una bozza di direttiva in materia di procedura penale o su norme minime concernenti la definizione di crimini penali e sanzioni andasse a colpire aspetti essenziali del suo sistema giudiziario penale, esso può richiedere il deferimento della proposta al Consiglio europeo.

<sup>247</sup> Art. 23.2 TUE. Una simile norma fu introdotta anche in ambito Giustizia e Affari interni (art. 40.2 TUE) ma, successivamente, con il Trattato di Nizza, essa fu rimossa.

<sup>248</sup> Nuovo art. 13.1 TUE.

2. Il Consiglio europeo è composto dai capi di Stato o di governo degli Stati membri, dal suo presidente e dal presidente della Commissione. L'alto rappresentante dell'Unione per gli affari esteri e la politica di sicurezza partecipa ai lavori.

3. Il Consiglio europeo si riunisce due volte a semestre su convocazione del presidente. Se l'ordine del giorno lo richiede, ciascun membro del Consiglio europeo può decidere di farsi assistere da un ministro e il presidente della Commissione da un membro della Commissione. Se la situazione lo richiede, il presidente convoca una riunione straordinaria del Consiglio europeo.

4. Il Consiglio europeo si pronuncia per consenso, salvo nei casi in cui i Trattati dispongano diversamente.

5. Il Consiglio europeo elegge il Presidente a maggioranza qualificata, per un periodo di due anni e mezzo. Il suo mandato è rinnovabile una volta. In caso di impedimento o colpa grave, il Consiglio europeo può porre fine al mandato secondo la medesima procedura.

6. Il Presidente del Consiglio europeo:

a) presiede e anima i lavori del Consiglio europeo;

b) assicura la preparazione e la continuità dei lavori del Consiglio europeo, in cooperazione con il presidente della Commissione e, in base ai lavori del Consiglio «Affari generali»;

c) si adopera per facilitare la coesione e il consenso in seno al Consiglio europeo;

d) presenta al Parlamento europeo una relazione dopo ciascuna delle riunioni del Consiglio europeo.

Il presidente del Consiglio europeo assicura, al suo livello e in tal veste, la rappresentanza esterna dell'Unione per le materie relative alla politica estera e di sicurezza comune, fatte salve le attribuzioni dell'alto rappresentante dell'Unione per gli affari esteri e la politica di sicurezza.

Il presidente del Consiglio europeo non può esercitare un mandato nazionale.<sup>249</sup>

È quindi interessante notare che il sistema istituzionale dell'Unione europea è cambiato profondamente negli ultimi dieci anni e, seppure

<sup>249</sup> Nuovo art. 15 TUE.

non sia questa la sede per discutere dell'efficacia o meno del Consiglio europeo negli ultimi quarant'anni, senza dubbio il suo ruolo è cresciuto fino a trovarne una piena istituzionalizzazione.

### 7. Conclusioni.

Il Consiglio europeo fu creato a seguito dell'impulso di Jean Monnet, che riteneva necessario stabilire un governo europeo provvisorio,<sup>250</sup> con il fine di superare l'impasse che si era verificato con la burocratizzazione delle istituzioni europee e la lentezza o assenza della presa di decisioni in seno al Consiglio della Comunità, a causa della prassi, instauratasi nel 1966, di giungere sempre a decisioni unanimi. D'altronde, le riunioni dei capi di Stato e di governo andavano anche a riempire un vuoto politico esistente fino ad allora nell'architettura comunitaria, nella quale mancava una sede di discussione e di decisione che affrontasse le questioni con un approccio globale e al più alto livello di responsabilità politica, dato che le discussioni nel Consiglio dei ministri erano divenute via via sempre più settoriali e tecniche. Questa esigenza emerse in modo particolare quando la Comunità iniziò ad allargare i suoi ambiti di competenza, laddove i meccanismi previsti dai Trattati non erano più sufficienti ad affrontare le nuove tematiche in modo efficace. Inoltre, a causa della crisi economica e monetaria degli anni Settanta, i paesi europei maturarono anche l'esigenza di concertare, nei limiti del possibile, delle posizioni comuni in politica estera.

Dopo un primo tentativo di Georges Pompidou, fu Valéry Giscard d'Estaing che riuscì a concretizzare l'iniziativa di regolarizzare i vertici dei capi di Stato e di governo, iniziativa alla quale fin dal mese di ottobre del 1973 l'Italia si era detta decisa ad aderire. L'Italia, infatti, svolse un ruolo di mediazione durante le negoziazioni che si aprirono e tese a favorire soluzioni condivise in vista del vertice di Parigi. D'altronde, in quegli anni, l'Italia stava vivendo un periodo di incertezza politica e di crisi sociale ed economica e aveva bisogno di misure concrete che sostenessero la sua crescita e la sua stabilità economica. Da questa esigenza discese la particolare attenzione che l'Italia mostrò sempre nei confronti

<sup>250</sup> J. MONNET, *op. cit.*, p. 589.

dell'avvio di una politica regionale a livello comunitario, a vantaggio delle sue regioni meridionali. A tale scopo, essa seppe tessere delle alleanze tattiche con l'Irlanda e il Regno Unito e arrivò persino a condizionare la sua partecipazione allo stesso vertice di Parigi all'impegno di attivare un fondo regionale. Ancora, l'Italia propose una soluzione di compromesso per la delicata questione del Segretariato di quello che sarebbe stato il Consiglio europeo e, a Parigi, fu adottata proprio la proposta italiana, quella che lasciava una certa facoltà alle presidenze di turno di individuare e adottare le opportune soluzioni pratiche.

Quindi, in quello che fu l'ultimo vertice europeo e il primo Consiglio europeo, i capi di Stato e di governo decisero di riunirsi almeno tre volte l'anno, e ogniqualevolta necessario, in quello che sarebbe stato conosciuto appunto come Consiglio europeo, «di cui niente eguaglia la capacità di decisione».<sup>251</sup> Dal punto di vista giuridico non si diede vita a una nuova istituzione ma, piuttosto, i capi di Stato e di governo presero l'impegno politico di mettersi personalmente alla guida degli affari europei, anche attraverso riunioni del Consiglio della comunità o della cooperazione politica. I Consigli europei sarebbero stati informali, vi avrebbero partecipato i capi di Stato e di governo accompagnati dai rispettivi ministri degli Affari esteri e il presidente della Commissione, accompagnato da un funzionario. Infine, la Presidenza del Consiglio europeo avrebbe seguito la rotazione prevista dalla Presidenza di turno semestrale ed esso si sarebbe svolto due volte nel paese della Presidenza e una volta a Bruxelles o Lussemburgo, presso la sede della Comunità. Nel corso degli anni, però, il Consiglio europeo, concepito inizialmente come una riunione ristretta e assolutamente informale, senza un ordine del giorno, senza la necessità di redigere un comunicato, è poi arrivato comunque anche ad approvare documenti di centinaia di pagine, mentre una miriade di funzionari si intrattengono nei corridoi. Inoltre, dalla fine degli anni Ottanta, si è instaurata la prassi di invitare il presidente del Parlamento europeo a porgere un indirizzo di saluto in occasione dell'apertura dei lavori.

Il Consiglio europeo assunse comunque, fin da subito, un ruolo di propulsione e di decisore di ultima istanza. Infatti, già dopo i primi anni del suo funzionamento, era chiaro che

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 607.

delle decisioni relative al consolidamento e allo sviluppo della costruzione europea, sulla base delle proposte avanzate e di altre che fossero successivamente prospettate, dovrebbe farsi carico il Consiglio europeo, cui spetta il ruolo direttivo per la trasformazione della Comunità in Unione europea.<sup>252</sup>

Infatti, nel Consiglio europeo i capi di Stato e di governo presero coscienza delle loro responsabilità e della dimensione europea che, con il passare del tempo, avrebbe assunto quasi ogni aspetto della politica nazionale. Ciononostante, in occasione di particolare disaccordo o quando alcuni *dossier* non erano completi, il Consiglio europeo non ha esitato a rinviare la presa di una decisione. Eppure, negli anni Novanta, si arrivò ad affermare che «niente di decisivo può essere progettato o intrapreso senza la sua autorità».<sup>253</sup>

Ciononostante, è importante sottolineare che il sistema istituzionale dell'Unione europea è significativamente mutato nel corso degli ultimi decenni e, con l'entrata in vigore del Trattato di Lisbona, il Consiglio europeo è divenuto a tutti gli effetti un'istituzione dell'Unione europea.

<sup>252</sup> ASILS, GA, b. 352, *Serie Europa 1-A-5 bis*, lett. di Emilio Colombo, ministro per gli Affari esteri (con il quale veniva trasmesso agli altri ministri degli Affari esteri della Comunità il progetto di «Atto Europeo» e di «Dichiarazione sui temi dell'integrazione economica»), Roma, 12 nov. 1981, p. 4.

<sup>253</sup> B. TAULÈGNE, *op. cit.*, p. 481.



GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 2014 E NEL 2015\*

2013-14

Elisabetta Abignente	Sandra Milanko
Giuseppe Fulvio Maurilio Accardi	Dorota Maria Hartman
Elena Paola Carola Alessiato	Lorenzo Licciardi
Marzia Caciolini	Francesco Guido Lorusso
Michele Camaioni	Francesca Magnoni
Marianna Castiglione	Stefano Manganaro
Andrea Ceccarelli	Giulia Marconi
Michele Cento	Isabella Munari*
Myrtha Juliane de Meo-Ehlert	Luca Rivali
Stefania Giraud	Chiara Russo Krauss
Davide Grossi	Marco Simionato
Teresa Manuela Lussone	Domenico Torre
	Umberto Tulli*

2014-15

Giovanna Ambrosano	Lucia Pappalardo
Giulio Azzolini	Myriam Pilutti Namer
Irene Bevilacqua	Marina Pisano
Manuela Callipo*	Maria Teresa Rachetta
Michele Camaioni	Luca Rivali
Michele Cento	Salvatore Romeo
Myrtha Juliane de Meo-Ehlert	Ilenia Rossini
Marco Diamanti	Ilaria Rubino*
Davide Grossi	Chiara Russo Krauss
Stefano Manganaro	Davide Serafino
Marina Carola Serramia	Federico Zuliani

\* I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.



ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

I. 1967-68 (1968), pp. 472, con 4 tavole f.t. [ISBN 88-15-01600-7].

*Premessa.* MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nella prima Accademia platonica.* MARCELLO GIGANTE, *Teatro greco in Magna Grecia.* HANS KLEES, *Beobachtungen zu den Sklaven Xenophons.* GIULIANO CRIFÒ, *Per una lettura giuridica dei Topica di Cicerone.* FRANCESCO LAZZARI - ANNA MAIORINO, *Senso del tempo e nostalgia del passato in Aelredo di Rievaulx.* EMILIO CRISTIANI, *La consorteria de Crespignaga e l'origine degli Alvarotti di Padova (secoli XII-XIV).* INNOCENZO CERVELLI, *Giudizi seicenteschi dell'opera di Paolo Paruta.* JEAN-MICHEL GARDAIR, *Le roman italien au XVII<sup>e</sup> siècle: naissance et crise d'un genre dans la trilogie romanesque de Gio. Francesco Biondi.* GUSTAVO COSTA, *Lettere inedite di Giuseppe Mazzini a Sarah Freeman Clarke, Giuseppe Avezana, Elisabeth Nichol e Thomas Haines Dudley.* GIANFRANCO VOLPE, *La crisi del sistema giolittiano in un discorso parlamentare di Arturo Labriola.* CHARLES F. DELZELL, *Pius XII and Mussolini's Italy at the Outbreak of World War II.* LANFRANCO ORSINI, *La parabola di Palazzeschi.* GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI, *L'Istituto italiano per gli studi storici. I primi venti anni.* Lettera di GIORGIO LEVI DELLA VIDA.

II. 1969-70 (1971), pp. VIII-464, con 22 tavole f.t. [ISBN 88-15-01601-5].

PIA DE FIDIO, *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico.* JEAN-MICHEL CROISILLE, *L'art de la composition chez Suétone, d'après les Vies de Claude et de Néron.* GIORGIO JOSSA, *Melitone e l'A Diogneto.* SILVANO BORSARI, *Il crisobullo di Alessio I per Venezia.* IVANA FORNERA, *La Versione castigliana di Livio di Pero López de Ayala.* ALDO MAZZACANE, *Umanesimo e sistematiche giuridiche in Germania alla metà del Cinquecento: Joannes Thomas Freigius negli anni della sua formazione intellettuale.* JOHN J. RENALDO, *A Seventeenth Century Jesuit Historian: Daniello Bartoli.* JUTTA KERN, *Johann Carl Jacob Gersts Bedeutung für die Berliner Dekorationsmalerei.* ISA GUERRINI ANGRISANI, *La questione della libertà d'insegnamento in Francia nei primi decenni del secolo XIX e il corso di J. Michelet ed E. Quinet al Collège de France nel 1843.* FRANCO CALE, *Motivi patriottici nella fortuna del teatro italiano dell'Ottocento in Croazia.* GIANGAETANO BARTOLOMEI, *Storia e conoscenza storica in Karl Mannheim.*

III. 1971-72 (1975), pp. VIII-328. [ISBN 88-15-01602-3].

ALFREDINA STORCHI MARINO, *La tradizione plutarchea sui «collegia opificum» di Numa.* ELIO LO CASCIO, *Patrimonium, ratio privata, res privata.* ALFONSO LEONE, *Tradizione e nevrosi in Otlone di Sant'Emmerano.* GIANMARIO ANSELMI, *Il Medioevo per Machiavelli: un problema di analisi storica*

e di funzionalità politica. ARNALDO TESTI, *Richard Hofstadter, uno storico liberale tra conflitto e consenso*. ANNA BOZZO, *L'Islam tra religione e politica*.

IV. 1973-75 (1979), pp. VIII-396, con 1 tavola f.t. [ISBN 88-15-01603-1].

GIORGIO BONAMENTE, *La storiografia di Teopompo tra classicità ed ellenismo*. MOMČILO SPREMIĆ, *Gli Slavi tra le due sponde adriatiche*. VIVIANA BONAZZOLI, *L'economia agraria nella società della Puglia cerealicolo-pastorale nel XVIII secolo*. FRANCESCA BELLAVIGNA, *L'«Esprit» di Emmanuel Mounier*. FRANCESCO BENVENUTI, *Kirov nella politica sovietica, 1933-1934*. GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI, *Ricordo di Raffaele Mattioli*. ALESSANDRO PEROSA, *Ricordo di Tammaro De Marinis*.

V. 1976-78 (1982), pp. VIII-436. [ISBN 88-15-01605-8].

MARISA GHIDINI TORTORELLI, *Miti e utopie nella Grecia antica*. AGOSTINO MARSONER, *La struttura del proemio di Parmenide*. MAURIZIO D'ORTA, *Il divieto per i senatori di possedere navi ex lege Iulia de pecuniis repetundis. Nota sulla legislazione cesariana del 59 a.C.* PIER MARIA CONTI, *Duchi di Benevento e regno longobardo nei secoli VI e VII*. ANGELA GROPPI, *Analisi della struttura socio-professionale di una sezione di Parigi all'epoca della Rivoluzione francese: i «Granvilliers»*. GIOVANNI BATTISTA VACCARO, *K. Grün e il «vero» socialismo in Germania*.

VI. 1979-80 (1983), pp. VIII-348. [ISBN 88-15-01606-6].

CARLA FERRETTO, *Kaukon, Eleusi e Flia*. VALERIA MEATTINI, *Quomodo vivendum est? Appunti sul pitagorismo del Gorgia*. BRUNO FIGLIUOLO, *Gli Amalfitani a Cetara: vicende patrimoniali e attività economiche (secc. X-XI)*. DIEGO QUAGLIONI, *«Nembrot primus fuit tyrannus». 'Tiranno' e 'tirannide' nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. 1, 2, 16 di Alberico da Rosate (ca 1290-1360)*. ALFONSO LEONE, *Caratteri dell'economia mercantile pugliese (1467-1488)*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico della Mandragola*. ANGELA SCHINAIA, *L'interpretazione gentiliana di Kant nel Rosmini e Gioberti e la prima formazione dell'attualismo*. ROBERTO PERTICI, *Alle origini della «filosofia politica» di Giovanni Amendola (1908-1912)*. GERARDO PADULO, *Un prefetto conservatore (1909-1925): Angelo Pesce*. ASSUNTA ESPOSITO, *Gli storici tedeschi fra Impero e Repubblica (1914-1933)*.

VII. 1981-82 (1987), pp. VIII-272. [ISBN 88-15-01562-0].

FRANCESCO PIRO, *Jus-Justum-Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz*. MARCELLO MUSTÈ, *Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei 'kreuznacher Hefte'*. GENNARO SASSO, *La «buia incandescenza della fiamma»*. LUIGI SCARAVELLI e la questione degli «opposti». MAURO VISENTIN,

*Identità e differenza. Le conclusioni della «Critica del capire».* ELENA SANESI, *Le «Carte Cantoni» all'Istituto italiano per gli studi storici.*

VIII. 1983-84 (1988), pp. VIII-364. [ISBN 88-15-01908-1].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 1986-87. MARIAN WESOŁY, *L'«argomento proprio» di Gorgia.* EMIDIO SPINELLI, *Le massime di Democrito sull'amicizia.* ALESSANDRA BERTINI MALGARINI, *Seneca e il tempo nel 'De brevitae vitae' e nelle 'Epistulae ad Lucilium'.* MARIA CESA, *Tendenze della storiografia profana in lingua greca tra il IV e il VI secolo d.C.* GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico dei «Decennali» di Niccolò Machiavelli.* LEONE PARASPORO, *Sulla storia della «Logica» di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni della «Dottrina dell'essere».* GERARDO PADULO, *Contributo alla storia della massoneria da Giolitti a Mussolini.* MAURIZIO VITALE, *Commemorazione di Riccardo Bacchelli.*

IX. 1985-86 (1990), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-02738-6].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 1988-89. FRANCA RAGONE, *Le «Croniche» di Giovanni Sercambi: composizione e struttura dei prologhi.* GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico del «De principatibus».* ALAIN DUFOUR, *Alcune considerazioni sulla storia religiosa del Cinquecento.* MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico.* FABIO PALCHETTI, *Sulla dottrina dell'essere necessario nell'ultima filosofia di Schelling.* ANGELA SCHINAIA, *Due lettere di Donato Jaia e Sebastiano Maturi (1889).* GENNARO SASSO, *I «Taccuini di lavoro» di Benedetto Croce. Significato e questione filologica.* CINZIO VIOLANTE, *Appunti sulla formazione di Gioacchino Volpe.* GIROLAMO ARNALDI, *Commemorazione di Ernesto Sestan.*

X. 1987-88 (1991), pp. VIII-424. [ISBN 88-15-03164-2].

GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico.* 1990-91. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'istituto.* 1990-91. FAUSTO MORIANI, Σειμῶς πάνυ σιγῆ (Fedro 275D 6): *i luoghi platonici del silenzio.* GIUSEPPINA MARTINO, *Chi è il δεσπότης dei satiri e di Sileno negli «Ichneutae» di Sofocle?* ATTILIO MASTOCINQUE, *La guerra di successione siriana. Realtà storica o invenzione moderna?* LUCA SOVERINI, *Il significato di παρακατηλεύειν in un'iscrizione proveniente dallo Heraion di Samo (III a.C.).* AGOSTINO MARSONER, *Una citazione omerica di Bruto.* VITTORIO DELLE DONNE, *Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle stoico (P. Berol. 9780).* AMALIA BETTINI, *Il dibattito sullo stato dell'anima fra la morte e la resurrezione nel Seicento inglese.* ANNALISA CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica.* CLOTILDE BERTONI, *Dal romanzo alla scena: note sul personaggio femminile nella commedia settecentesca.* CLAUDIA MELICA, *Lettere di Giuseppe Mantovani a Carlo Cantoni (1888-1896).* LIDIA

HERLING CROCE, *Sei lettere di Benedetto Croce ad Antonio Labriola* (1898-1899). GENNARO SASSO, *Sulla genesi dell'Istituto italiano di studi storici. La scelta del primo direttore*. OVIDIO CAPITANI, *Medioevo e Mezzogiorno dopo la lezione di Croce: una riconsiderazione*.

XI. 1989-90. *Studi per Adolfo Omodeo* (1993), pp. VIII-672. [ISBN 88-15-03780-2]. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico*. 1991-92. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1991-92. GRAZIANO ARRIGHETTI, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo* (Th. 211-25). ENZO PUGLIA, *A proposito di due epigrammi dell'antologia palatina*. AGOSTINO MARSONER, *La struttura ad anello nel grande fregio della «Villa dei Misteri»*. FULVIA FONTANA, «*Fetialis fui*». *Note sull'indictio belli di Ottaviano contro Cleopatra* (32 a.C.). ELIODORO SAVINO, *Per una reinterpretazione della 'Germania' di Tacito*. GENNARO SASSO, *Machiavelli, 'Ambizione'*, 1-60. LUIGI PICCIONI, *Montagne appenniniche e pastorizia transumante nel regno di Napoli nei secoli XVII e XVIII*. RALF KRAUSE, *Documenti per la storia della Real Cappella di Napoli nella prima metà del Settecento*. ANGELICA NUZZO, *Storia della filosofia tra logica ed eticità: considerazioni sul ruolo e la collocazione sistematica della 'idea' di filosofia in Hegel*. DARIO BIOCICA, *Realtà economiche e resistenze allo sviluppo. Napoli e il dibattito sul Risanamento*. EMANUELE CUTINELLI-RÉNDINA, *Lettere di Benedetto Croce e Werner Günther* (1926-1950). SANJA ROIĆ, *Storia e sorte dell'Europa nella corrispondenza inedita di Benedetto Croce e Herbert A.L. Fisher*. MARCELLO GIGANTE, *Adolfo Omodeo educatore*. MARCELLO MUSTÈ, *Il pensiero politico di Adolfo Omodeo*. MARIA RASCAGLIA, *Bibliografia di Adolfo Omodeo*. MARIO REALE, *Storia, cultura e politica. Una rilettura della Cultura francese nell'età della Restaurazione*. FULVIO TESSITORE, *Omodeo tra storicismo e storicismo*. PIERO TREVES, *Omodeo studioso di storia antica*. LUISA AZZOLINI, *Note in margine alla tesi di laurea di Federico Chabod: «Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli»*. ELENA SANESI, *Sul carteggio Mantovani-Cantoni: una postilla*.

XII. 1991-94. *Studi per Ettore Lepore* (1995), pp. XXXIV-712. [ISBN 88-15-05179-1]. *Bibliografia di Ettore Lepore*. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico*. 1992-93. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico*. 1993-94. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1992-93. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1993-94. GIOVANNI FERRARA, *Sul Gorgia*. FAUSTO MORIANI, *Un'interpretazione di Platone, Cratilo, ... 383a 1-384c 8; 440d 2-c7 ... ; 390d 7-e 4*. ALESSANDRA INGLESE, *Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche*. LUCA SOVERINI, *Il silenzio e il commercio nella Grecia classica*. GIUSEPPE NENCI, *Atene e Sparta. Ὀφθαλμοί τῆς Ἑλλάδος*. LUISA BREGLIA PULCI DORIA, *Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo*. BENEDETTO

BRAVO, «Hera dei Siceli», «dea di Hybla» e «Demeter Signora di Enna». *Alcune ipotesi relative alla storia religiosa e politica dei Siceli e dei Sicelioti*. INNOCENZO CERVELLI, *Note su Onias III e Gesù Ben Sira*. ALFREDINA STORCHI MARINO, *Il rituale degli Argei tra annalistica e antiquaria*. ELIO LO CASCIO, *I togati della «formula togatorum»*. RICCARDO DI GIUSEPPE, *Gli attributi del potere e del centro nel De re publica di Cicerone*. ATTILIO MASTROCINQUE, *Guerra di Troia e guerra civile in Orazio*. FEDERICO DE ROMANIS, *Occupare principem adhuc vacuum: la carriera di Plinio il Vecchio e l'assedio di Gerusalemme*. ADRIANO GIOÉ, *Il medioplatonico Severo: testimonianze e frammenti*. STEFANO PALMIERI, *Aristocrazia e amministrazione palatina nella Benevento longobarda dell'XI secolo*. GENNARO SASSO, *L'«Asino» di Niccolò Machiavelli: una satira antidantesca. Considerazioni e appunti*. GIOVANNI MISSAGLIA, *La concezione cartesiana delle leggi di natura: Descartes spinozista?* NICOLA MATTEUCCI, *Tocqueville e il mondo classico*. PIERO TREVES, *Gli studii classici nell'Italia del Novecento*. PAOLO MARANGON, *Aspetti della formazione religiosa di Antonio Fogazzaro*. MARTA HERLING, *Le Riflessioni sulla storia di Witold Kula*. EMILIO GABBA, *Ricordo di Ettore Lepore*. FULVIO TESSITORE, *Ettore Lepore e la storia della storiografia*. MARCELLO GIGANTE, *Piero Treves (1911-1992)*.

XIII. 1995-96. *Studi per Giovanni Spadolini* (1997), pp. XVIII-772. [ISBN 88-15-05793-5].

*Bibliografia di Giovanni Spadolini*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1994-95. GIOVANNI FERRARA, *Caratteristiche della storia di Tucidide*. LUCA SOVERINI, *Nota sulla σοφία di Senofane*. AGOSTINO MARSONER, *La prospettiva storico-politica delle «Vite Parallele»*. FARA NASTI, *Note sulla politica filosenatoria di Alessandro Severo con particolare riferimento alla Historia Augusta*. GIOVANNI BENEDETTO, *Diptychum callimacheum*. DANIELA COPPOLA, *Dioniso Cretese nelle lamine auree*. PAOLA GLORIA GAIARIN, *Ἐτηρίς nel Philogelos di Ierocle e Filagrio e nell'Etymologicum magnum*. MARIA PATRIZIA CORSINI, *Il λόγος di Caio Mario Vittorino: verbo creatore e discorso*. STEFANO PALMIERI, *Una questione di politica estera altomedievale: i Longobardi e Gaeta*. DANIELA TALLINI, *La chiesa di S. Giovanni a mare di Gaeta: una nuova interpretazione*. MARINO ZABBIA, *Il «Chronicon» di Domenico Di Gravina. Aspetti e problemi della produzione storiografica notarile nel mezzogiorno angioino*. RITA MARIA COMANDUCCI, *Politica e storiografia nella visione di un oligarca fiorentino*. GIUSEPPE GALASSO, *L'Italia del Quattrocento. Italia della «bilancia»*. GIORGIO INGLESE, *Postille machiavelliane. Codici del 'de principatibus': il ms. Par. it. 709*. CHIARA EGIDI, *Tommaso Costo e la poesia di Lepanto*. FRANCESCO GIANCANNELLI, *Bertrando Spaventa e la psicologia scientifica*. PIERPAOLO CICCARELLI, *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo*. ALFONSO IAQUINANDI, *L'insegnamento dell'Economia politica a*

Napoli (1900-1940). GENNARO SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*. VALERIO PETRARCA, *Le fonti orali per la storia del Mezzogiorno*.

XIV. 1997. *Studi per Carlo Antoni* (1997), pp. VIII-596. [ISBN 88-15 06274-2]. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1995-96. MARCELLO GIGANTE, *Il destino di Astianatte*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1996-97. GENNARO SASSO, *Ricordo di Carlo Antoni*. GIANLUCA CUNIBERTI, *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo ed Androcle nell'ottavo libro di Tucidide*. ROSARIA CIARDIELLO, *Il culto di Cassandra in Daunia*. UMBERTO ROBERTO, Βασιλεύς φιλόνηρος: *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*. ANNA MASTROIANNI, *Francesco Petrarca, una vita di viaggi e avventure: frammenti narrativi nell'epistolario*. PAOLA CIMINO, *Uno, infinito e minimo in Giordano Bruno*. MASSIMO RINALDI, *Una scienza per il principe. Architettura e buon governo nel Trattato delle fortificazioni di Mario Galeota*. GERMANO ROSA, *La «religione politica». Repubblica di Venezia e Corte di Roma nei Pensieri di Fulgenzio Micanzio*. LUCIO TUFANO, *Francesco Saverio De Rogati (1745-1827). Poeta per musica*. CARLO ANTONI, *Tre saggi storici*. PAOLA CAVINA, *Di un 'sottile equivoco': Benedetto Croce e la medievistica*. EMANUELE CUTINELLI-RÉNDINA, *Lettere di Rudolf Borchardt e Benedetto Croce (1923-1944)*. MONICA MATTIOLI, «Ernesto»: *un brano del «romanzo familiare» di Umberto Saba*. GENNARO SASSO, CINZIO VIOLANTE, MARCELLO GIGANTE, GIROLAMO ARNALDI, HANNO HELBLING, PATRIZIA LANZALACO, OVIDIO CAPITANI, *Per i cinquant'anni dell'Istituto. Riflessioni e testimonianze. Una lettera inedita di Carlo Antoni a Benedetto Croce*.

XV. 1998 (1999), pp. VIII-746. [ISBN 88-15-07156-6]. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1997-98. ROSARIO VILLARI, *Storia e giudizio storico*. PAOLO FAIT, *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*. ESTER SALVATO, *L'encomio a Scopas*. GIANLUCA D'AGOSTINO, *Sul rapporto tra l'Umanesimo e la musica. Proposte e annotazioni*. SABINA DE CAVI, *Le incisioni di Mattäus Greuter per le Epistole heroiche di Antonio Bruni (1627-28). Ipotesi di una collaborazione editoriale al principio del Seicento*. SILVANA D'ALESSIO, *Un'esemplare cronologia. Le rivoluzioni di Napoli di Alessandro Giraffi (1647)*. MARIA MARANDINO, *Ugo Foscolo e Dionisio Solomos. Profeti dello spirito e della patria*. LEONE PARASPORO, *Sul problema della differenza tra l'essere e il nulla nella Logica di Hegel*. DAVIDE SPANIO, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaia, Gentile*. STEFANO MASCHIETTI, *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*. PAOLA CAVINA, *In margine a un rapporto di studio e di vita: alcune lettere di Giorgio Falco a Benedetto Croce*. JACOPO IACOBONI, *Identità, evento. Heidegger e la questione della contingenza*. LUIGI PEDRAZZI, *Fabio Luca Cavazza*.

XVI. 1999 (2000), pp. VIII-728. [ISBN 88-15-07694-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1998-99. ANTONIO BANFI, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «circolo di Pericle»*. Note di cronologia e storia. ROBERTA FABIANI, *La questione delle monete ΣΥΝ: per una nuova interpretazione*. MAURO VISENTIN, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele*. Breve commento filosofico del De interpretatione. GIUSEPPE GALASSO, *Aspetti della storia del Regno di Napoli sotto Filippo II*. ANNALISA ROSSI, *Interpretazione e analisi del cogito cartesiano*. BARBARA ANN NADDEO, *The Science of Man as the Scienze of Society*. *Medical Anthropology in the Kingdom of Naples (1760-1790)*. STEFANO BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*. ROBERTA PICCARDI, *Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal Saggio di una critica di ogni rivelazione alla Praktische Philosophie*. CATERINA GENNA, *Lettere di Guido Villa a Carlo Cantoni (1894-1908)*. MATILDE IACCARINO, *Agitazioni operaie e lotte popolari all'ILVA di Bagnoli durante il 'biennio rosso'*. ADRIANO ARDOVINO, «Salvare l'intenzionalità». Note sull'interpretazione heideggeriana di Fichte. GUIDO DI MUCCIO, *Heidegger, Agostino e l'antropologia*. GENNARO SASSO, *Gli esordi di Ernesto De Martino*. *Questioni preliminari*.

XVII. 2000 (2001), pp. VIII-798. [ISBN 88-15-08487-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1999-2000. GIANLUCA CHIADINI, *Lasa in Etruria*. FRANCESCO FRONTEROTTA, *La dottrina eleatica dell'«unità del tutto»: Parmenide, il Parmenide platonico e Aristotele*. PAOLO FALZONE, *Il Convivio e l'amicizia secondo i filosofi*. ROSALBA DI MEGLIO, *Osservanza francescana e società nel Mezzogiorno angioino-aragonese*. ELISABETH BORGOLOTTO, *Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento*. JUAN MANUEL FORTE, *La critica maquaveliana del papado y algunas fuentes del antibierocratismo italiano*. CONCETTA PENNUTO, *Armonia, astronomia, medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*. PETRA SCHWARZ, *Translatio Lauretana. Zeugnisse marianischen Pilgerwesen in den südlichen Niederlanden*. MARIA TOSCANO, *Gaetano Maria Gagliardi (1758-1814)*. *Una testimonianza intellettuale a Napoli tra Settecento e Ottocento*. FULVIO TESSITORE, *Vincenzo Cuoco e la rivoluzione napoletana del 1799*. STEFANIA PIETROFORTE, *Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Chiocchetti*. ALESSANDRA PENNA, *Henri Bergson: l'irrisoria questione di coscienza e durata*.

XVIII. 2001 (2003), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-09176-9].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 2000-01. ANTONIO BANFI, *Cauterium bonum est*. Note a C. Th. 16, 2, 20. ALESSANDRO BOCCIA, *Appunti sulla presenza di Stazio nella Divina commedia*. GENNARO SASSO, *L'ananke di Ulisse*. FRANCESCA TERRACCIA, *Cronache di vita quotidiana*

*in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano.* CLAIRE CHALLÉAT, *Les fêtes à Naples aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.* MARCO CICCARELLA, *La dialettica hegeliana per il riconoscimento: genesi mancata dell'autoconsapevolezza.* GENNARO SASSO, *Federico Chabod.*

XIX. 2002 (2005), pp. VIII-510. [ISBN 88-15-10300-7].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2001-02. ANNA CARAMICO, *Il lessico dell'utensileria agricola nei tragici greci.* FRANCESCO NERI, *Dedalo, i Dadidaleia e Aristeo: considerazioni sulla presenza mitica di Dedalo in Sardegna.* SOPHIE KAUFFMANN, *De civitas à castrum: la ville de Cumes aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles apr. J.C.* CARLO MOGGIA, *Media vita in morte sumus: le pratiche testamentarie bassomedievali «pro remedio anime» a Genova e nel Genovesato (sec. XIII).* GENNARO SASSO, «*Soleva Roma che il buon mondo feo, I due soli aver*» (Purg. XVI 106, 107). NICHOLAS WEBB, *Prudence and Prime-Minister Pontano's Proto-Aesthetics.* FRANCESCO BISSOLI, *Là si ride, qui si muor. La librettistica italiana dell'Ottocento di ispirazione shakespeariana e hughiana fra schemi classicistici e suggestioni romantiche.* VINCENZO MARTORANO, *In margine alla polemica Croce-Bernheim. Riflessioni sulla struttura teorica della Memoria del 1893.* GIOVANNI SEDITA, *L'esautorazione del «duce del sindacalismo fascista».* SARA ZURLETTI, *Il contributo di Adorno al Doktor Faustus di Th. Mann alla luce del loro carteggio.* STEFANO MASCHIETTI, *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità.* STEFANIA PIETROFORTE, *Lettere di Benedetto Croce ed Emilio Chiochetti.*

XX. 2003-04. *Studi per Vittorio de Caprariis* (2005), pp. L-406. [ISBN 88-15-10927-7].

*Bibliografia di Vittorio de Caprariis.* GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2002-03. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2003-04. MARCO GALLARINO, *Note sulla dottrina della causazione nel pensiero di Dante Alighieri.* AISLINN LOCONTE, *Royal Patronage in the Regno: Queen Giovanna I d'Anjou and the Church and Hospital of Sant'Antonio Abate in Naples.* ANDREA GUIDI, *Due inediti dell'epistolario machiavelliano.* DANIELE SANTARELLI, *La riforma della chiesa di Paolo IV nello specchio delle lettere dell'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero.* ROBERTO PERTICI, *Croce e Keynes nel 1922. Note a uno sconosciuto saggio crociano.* BENEDETTO CROCE, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto filosofico.* TAKESHI KURASHINA, *Un traduttore giapponese dell'Estetica. Le lettere inedite di Benedetto Croce e Baba Yoshinobu (1926-1927).* STEFANO MASCHIETTI, «*La filosofia è nata grande*». *Un commento a M. Heidegger, Introduzione alla metafisica (1935).* GENNARO SASSO, *Croce nei suoi ultimi anni.* GENNARO SASSO, *Croce: l'errore, il male, l'utile.* EMMA GIAMMATTEI, *Croce e le letterature d'Europa tra le due guerre.* VITTORIO DE CAPRARIIS, *Il giardino incompiuto di Turcaret.*

XXI. 2005 (2007), pp. VIII-290. [ISBN 978-88-15-11832-5].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 2004-05. AGOSTINO MARSONER, *L'enigma di Moira nei poemi omerici*. MARCO GALLARINO, *Il soggetto degli elementi: note sul ventinovesimo canto del Paradiso*. DANIELE SANTARELLI, *A proposito della guerra di Paolo IV contro il regno di Napoli. Le relazioni di papa Carafa con la Repubblica di Venezia e la sua condotta nei confronti di Carlo V e Filippo II*. MASSIMO ROSSI, *Figure della storia e della cultura napoletana nei 'Dialoghi' del Tasso*. GENNARO SASSO, *Scaravelli e il giudizio*. MARTA HERLING, *L'insurrezione di Varsavia in alcune pagine di Gustaw Herling*. NATALINO IRTI, GENNARO SASSO, OVIDIO CAPITANI, CLAUDIO CESA, MARTA HERLING, GIORGIO INGLESE, *Per i sessant'anni dell'Istituto italiano per gli studi storici*.

XXII. 2006-07 (2008), pp. VIII-504. [ISBN 978-88-15-12495-1].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 2005-2006. MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico 2006-07*. AGOSTINO MARSONER, *La Dea di Eraclito*. MARCO GALLARINO, *Riflessioni sulla filosofia politica dantesca alla luce delle critiche di Guido Vernani da Rimini*. SILVIA FERRETTO, *Medicina, retorica e architettura a Padova nel XVI secolo: il ruolo di Vesalio*. GENNARO SASSO, *Un passo di Machiavelli. Discorsi I 12, 10-14*. MARCO ROVINELLO, *Prestare non è perdere. Correntisti e debitori della casa Rothschild di Napoli (1821-1855)*. PIETRO GORI, *Il darwinismo di Ernst Mach. Riflessioni sul principio di economia della scienza*. FEDERICO LIJOI, *Esserci della trascendenza e trascendenza dell'Esserci. Osservazioni sul Metaphysische Anfangsgründe der Logik di Martin Heidegger*. GIORGIO VOLPE, *Il carteggio Croce-Michels*. GENNARO SASSO, *Perché Croce scrisse il 'Perché non possiamo non dirci cristiani'*. FEDERICA DE ROSA, *Arte e regime. Documenti del Ministero della cultura popolare (1932-1943)*. LARISSA STEPANOVA - MARTA HERLING, *Lettere di Ettore Lo Gatto a Benedetto Croce (1925-1947)*.

XXIII. 2008 (2009), pp. VIII-690. [ISBN 978-88-15-13170-6].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico*. 2007-08. VALERIO MORI, *Considerazioni a margine di un passo controverso degli Analitici Secondi di Aristotele, analisi di A, II, 77 a 5-22*. ANGELA PALMENTIERI, *Conoscenza e riuso dell'antico nel Medioevo. Torcularia d'età romana nel Duomo di Sant'Agata de' Goti*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico di Guido Guinizelli*. I. Al cor gentil rimpaira sempre amore. CRISTIANA DI CERBO, *L'insediamento francescano di Santa Chiara di Nola e la devozione a Maria Jacobi. Un'ipotesi di lettura*. SILVANA D'ALESSIO, *'Le età' delle metafore organicistiche*. VALERIO MASSIMO MINALE, *Gibbon e l'ordinamento giuridico bizantino. Spunti di riflessione*. SALVATORE NAPOLITANO, *«Alles dies mit Rücksicht auf Winckelmann, aber*

*nicht nach Winckelmann». Gli inediti Sepolcri nolani di Pietro Vivenzio. DAVIDE SPANIO, Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel. LUCIA ZIGLIOLI, Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa. FRANCESCO GUERRA, Questa fu la Prussia. Il carteggio tra Johann Gustav Droysen e Heinrich von Treitschke. EMANUELE CUTINELLI-RENDINA, Il carteggio Croce-Bergel (1948-1952). GIOVANNI BUSINO, «L'eblouissement de Naples».*

XXIV. 2009 (2010), pp. VII-506. [ISBN 978-88-15-14993-0].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico. 2008-09. ADRIANO MAGNANI, Appiano e gli Ebrei. ANGELA PALMENTIERI, Avella e l'immagine clipeata di Lucio Sitrio Modesto. Un'indagine preliminare. MARCO SCALENGHE, I Capitolari carolingi del Regnum Italicum (774-813). Il vocabolario etico e morale. MARCO GRIMALDI, Politica in versi: Manfredi dai trovatori alla Commedia. GENNARO FERRANTE, Laura de Sade. Tra leggenda e identificazione storica: la testimonianza inedita di un biografo di Petrarca. GENNARO SASSO, Calogero: il diritto fra logica ed etica. DAVIDE COLUSSI, Lettere di Leo Spitzer a Benedetto Croce e ad Elena Croce. GENNARO SASSO, L'Istituto e la sua storia.*

XXV. 2010 (2012), pp. VIII-524. [ISBN 978-88-15-24071-2].

MARCO SCALENGHE, «*Exercitalis*». Il dibattito storiografico alla luce di una verifica del vocabolario. L'analisi dei capitolari carolingi italiani (774-813). GENNARO SASSO, *Sull'Epistola a Cangrande. MICHELE SENSINI, Una postilla dantesca. Tra le mura del nobile castello. GENNARO FERRANTE, Forme, funzioni e scopi nel tradurre Dante. Da Coluccio Salutati a Giovanni da Serravalle (con edizione delle dediche della Translatio Dantis). PIERLUIGI TEREZI, Per libera populi suffragia. I capitoli della riforma istituzionale de L'Aquila del 1476: una nuova edizione. PASQUALE TERRACCIANO, Il Padre, gli empi demoni e gli uomini dannati: tentazioni erasmiane. FEDERICO SILVESTRI, Dal linguaggio all'uomo: sistemi di segni e oggetto dell'antropologia in Valla e Hobbes. MARIALUISA PARISE, Francis Bacon ne Il Galileo di Francesco Colangelo. ALESSANDRA MITA FERRARO, Prime note sul carteggio tra Saverio Bettinelli e Giambattista Giovio. CATERINA GENNA, La corrispondenza di Carlo Cantoni con Angelo De Gubernatis. PATRICK KARLSEN, Vittorio Vidali: per una biografia nel Novecento. Stato delle conoscenze e problemi metodologici.*

XXVI. 2011 (2012), pp. VIII-448. [ISBN 978-88-15-24072-9].

L'Istituto italiano per gli studi storici celebra i 150 anni dell'Unità d'Italia. MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico. 2010-II. PIERO CRAVERI, Difesa del Risorgimento nella presente prospettiva storica. GUIDO PESCOLIDIO, Interpretazioni del Risorgimento. ROBERTO VIVARELLI, Il*

*Risorgimento e le idee di nazione.* MASSIMO LUCIANI, *L'Unità d'Italia e il ruolo delle istituzioni. La prospettiva del diritto costituzionale.* ADRIANO GIANNOLA, *Meridionalismo e Unità d'Italia.* ADRIANO VIARENGO, *Cavour nel XXI secolo: costruzione di una biografia nell'età dell'antirisorgimento.* ROBERTO PERTICI, *Il primo «revisionismo risorgimentale»: Oriani, Missiroli, Gobetti.* FULVIO TESSITORE, «Begriffi», «non-begriffi», «storicisti» a Napoli di fronte al problema del nuovo Stato. GIUSEPPE GALASSO, *Croce, la Storia d'Europa e l'unità europea.* Saggi e studi. LORENZO GERI, *Letture di un dittico pontaniano: il Charon e l'Antonius.* FRANCESCO BARONI, *Benedetto Croce e l'esoterismo.* DAVIDE GRIPPA, *Emozioni e controllo della memoria storica nell'Enciclopedia italiana.* GENNARO SASSO, *Fra Croce e Omodeo. «Quando l'Italia era tagliata in due».* FULVIO TESSITORE, *Lettere di Ramon Menéndez Pidal a Benedetto Croce.*

XXVII. 2012-13. *Studi per Ovidio Capitani* (2013), pp. LXX-1082. [ISBN 978-88-15-24766-7].

GENNARO SASSO, *Capitani e Huizinga. Bibliografia di Ovidio Capitani.* MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico.* 2011-12. Saggi e studi. GIULIA MARCONI, *Istruzione laica ed educazione religiosa nell'Italia del VI secolo. Considerazioni su Ennodio e Cassiodoro.* GIULIA RAINIS, *La terra promessa. La gestione del lavoro dipendente nell'Amiatino tra Longobardi e Franchi (740-820).* STEFANO MANGANARO, *Protezione regia. I mundeburdi degli Ottoni per S. Maria di Farfa (secc. X-XI).* LUCA FIORENTINI, *Il suicidio di Pier della Vigna. Variazioni narrative negli antichi commenti danteschi.* FRANCESCA MAGNONI, *Exercere visitacionis officium. Le visite del vescovo Lanfranco Salvetti al capitolo cattedrale di Bergamo (1363-71).* KRISTIJAN TOOMASPOEG, *Terra, uomini e denaro. Un inedito censuale siciliano del Quattrocento.* YASMINA ROCÍO BEN YESSEF GARFIA, *Redes genovesas en la monarquía imperial hispánica: los Serra en la banca sevillana a inicios del Seiscientos.* ALESSANDRA MITA FERRARO, *Dal «Lariano» al «Giornale del Lario»: stampa e cultura a Como in età napoleonica.* ANNA RINALDIN, *Alcuni lemmi per un lessico politico ottocentesco. Le forme di governo nelle opere di Niccolò Tommaseo.* GIOVANNI PERAZZOLI, *Contro il nichilismo giuridico. Ricerca (e fallimento) della fondazione della 'filosofia del diritto' del neokantismo giuridico italiano.* FULVIO TESSITORE, *Diritto, storia e scienza secondo Rudolf von Jhering.* MICHELE SENSINI, *Il dantista Giovanni Andrea Scartazzini cronista giudiziario al processo di Stabio (1880).* MARIA ANTONIA RANCADORE, *Lettere di Francesco De Sarlo a Carlo Cantoni (1895-99).* ELENA ALESSIATO, *Tempo storico ed essenza nella Kriegsliteratur della Prima Guerra Mondiale.* ANTONELLA CAPANO, *Piero Treves come Elio Aristide. La tradizione greca contro il regime romano.* MICHELE CAMAIONI, *Nel segno di Bernardino Ochino. Note su Bainton, Cantimori e Benedetto Nicolini.* Seminari e lezioni. STEFANO PALMIERI, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridio-*

*nale fra Antichità e Medioevo. GIANCARLO LACERENZA, I rapporti fra cristiani ed ebrei fra Antichità tarda e Medioevo: Napoli come esempio. ALBERTO CAVAGLION, I vecchi e i giovani. Due generazioni ebraiche a confronto tra Otto e Novecento. ANNALISA CAPRISTO, Gli intellettuali italiani di fronte all'estromissione dei colleghi ebrei da università e accademie nel 1938.*







FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI DICEMBRE  
DELL'ANNO MMXV  
NELL'OFFICINA TIPOGRAFICA  
M. D'AURIA EDITORE  
PALAZZO PIGNATELLI - NAPOLI