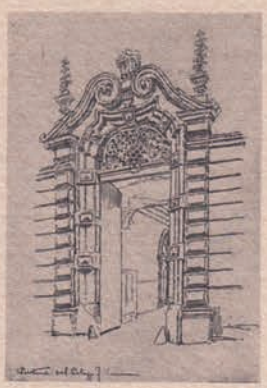
ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

II

1969/1970



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

II

ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

II

1969/1970



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

TUTTI I DIRITTI RISERVATI • ALL RIGHTS RESERVED
PRINTED IN ITALY

SOMMARIO

Pia De Fidio, Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico. 1

Jean-Michel Croisille, L'art de la composition chez Suétone. D'après les vies de Claude et de Néron. 73

Giorgio Jossa, Melitone e L'*A Diogneto*. 89

Silvano Borsari, Il crisobullo di Alessio I per Venezia. 111

Ivana Fornera, La versione castigliana di Livio di Pero López de Ayala. 133

Aldo Mazzacane, Umanesimo e sistematiche giuridiche in Germania alla metà del Cinquecento: Joannes Thomas Freigius negli anni della sua formazione intellettuale. 155

John J. Renaldo, A seventeenth century Jesuit historian: Daniello Bartoli. 209

Jutta Kern, Johann Carl Jacob Gersts Bedeutung für die Berliner Dekorationsmalerei. 223

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. 275

Frano Čale, Motivi patriottici nella fortuna del teatro italiano dell'Ottocento in Croazia. 361

Giangaetano Bartolomei, Storia e conoscenza storica in Karl Mannheim. 391

Gli alunni dell'Istituto dal 1968 al 1970. 461

PIA DE FIDIO

LE CATEGORIE SOCIALI E PROFESSIONALI NEL MONDO OMERICO*

Il particolare metodo di lavoro che si è adottato per questa indagine ne definisce subito lo scopo ed anche i limiti. Si è affrontato infatti lo studio dell'epitesi, e in senso lato della qualificazione, che nei poemi omerici accompagna i termini indicanti le categorie del βασιλεύς, dell'ἀοιδός, del τέκτων e così via. Si è cercato quindi di determinare il valore preciso che i vari tipi di qualificazione: sacrale, etica, generica (con speciale riguardo per la qualificazione intellettuale), assumono nel loro riferimento alle varie categorie, ponendone in rilievo le correlazioni e interdipendenze reciproche e l'eventuale tipicità o, al contrario, eccezionalità.

È chiaro che con ciò non si può, né s'intende certo ricostruire un quadro (l'ennesimo d'altronde) della società 'omerica' nelle sue articolazioni e nella sua organizzazione oggettive. Piuttosto, si è cercato di attingere, per questa via, la *rappresentazione* che di tale società si era fatta l'uomo contemporaneo attraverso una lunga riflessione, sedimentata appunto nell'epitesi: e di penetrare l'intimo nesso tra strutture mentali e sociali e religiose ecc., le quali l'hanno generata e progressivamente mutata. In questo caso più che mai la qualificazione appare infatti come uno dei nodi più significativi, in cui vuote reminiscenze, convinzioni attuali e consapevoli, nonché precorrimenti di futuri sviluppi sono talora indissolubilmente congiunti.

Le difficoltà insite in tale tipo di approccio son più che palesi, poiché la ricerca è costretta a muoversi su di un piano di per sé ambiguo, costantemente al limite fra l'atteggiamento psicologico e la realtà che lo sottende, entrambi compresenti nell'epitesi; ed esse sono rese piú gravi dall'unica forma di documentazione a

* Desidero esprimere la mia più viva gratitudine al prof. Giovanni Pugliese Carratelli, il quale ha seguito sin dall'inizio questa ricerca e mi è stato largo di aiuti e di comprensione. Ringrazio anche i proff. Silvio Accame ed Ettore Lepore per gli utili suggerimenti che hanno voluto fornirmi.

disposizione dell'indagine: forma, sospesa sempre tra realtà e idealizzazione, tra storia e leggenda o finzione poetica, la quale per di più ha determinato a sua volta, almeno in parte, certe scelte. Sicché talune categorie, per le quali manca qualunque accenno di qualificazione, restano necessariamente escluse dall'indagine ed utili tutt'al più come termini di paragone e di confronto, così come, per la stessa ragione, ne restano purtroppo ai margini anche intere strutture, quelle economiche e giuridiche in primo luogo.

Ἄναξ.

Ἄναξ, «signore», è il termine di categoria che, ad esclusione dell'ἑταῖρος, s'incontra più di frequente nei poemi omerici. Tuttavia, come è noto, a questa frequenza non corrisponde una netta caratterizzazione delle sue funzioni, le quali tendono a confondersi con quelle del βασιλεύς[1] al punto che sono ben scarsi gli indizi della preminenza che la sua figura ebbe in età micenea rispetto a quest'ultimo. Come βασιλεύς, esso può designare indifferentemente sia il re o il capo supremo dell'esercito, sia i singoli re o capi militari minori, sia infine, e particolarmente nell'*Odissea*, il padrone di un οἶκος.[2]

Nell'*Iliade* ricorre 147 volte, ma quando non sia (come spesso accade) semplicemente al vocativo, è adoperato a sua volta, da solo o con altri epiteti, come apposizione di eroi e di divinità, risultando di uso spiccatamente formulare.[3] In questo poema gli unici due casi, nei quali ἄναξ è accompagnato da qualificazione, rivestono entrambi, per ragioni diverse, un carattere di eccezione.

1. Cf. ad es. *Od.* XX 194: βασιλῆι ἄναχτι; il che non vuol dire che si confondano del tutto. Si tenga presente, tra l'altro, il fatto sintomatico che solo ἄναξ, mai βασιλεύς, venga usato come epiteto di divinità; lievissime differenze si riscontrano inoltre nell'uso grammaticale: così, mentre ἄναξ è quasi sempre al singolare e molto spesso al nom. o al voc., βασιλεύς preferisce il plurale e non si trova mai al voc. (cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I, Paris, 1968, p. 84 e 166 s.).

2. Lo stesso può dirsi del corrispondente verbo ἀνάσσειν, dove tuttavia la linea di distinzione tra il re vero e proprio e il capo di un οἶκος sembra segnata dall'avverbio ἶφι, impiegato esclusivamente per il primo.

3. Cf. R. J. RUIJGH, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen, 1957, p. 112 ss.; per il riferimento del termine alle varie divinità si veda l'esame accurato di B. HEMBERG, Ἄναξ *und* Ἄνασσα *als Götternamen*, Uppsala, 1955, p. 7 ss.

In *Il.* XII 414 si racconta dei Lici, i quali nel corso della battaglia si raccolgono intorno a Sarpedonte, il loro «signore e consigliere»: βουληφόρον ἀμφὶ ἄνακτα·.[1] Βουληφόρος ricorre nell'*Iliade* altre 14 volte,[2] è di uso rigorosamente formulare[3] e compare quasi sempre in discorsi diretti (tranne che qui e in *Il.* X 518). In realtà esso va considerato come un altro termine di categoria, dato che di solito si trova sostantivato e riferito a nomi propri di eroi;[4] anche nell'espressione citata, che d'altronde non presenta alcuna relazione col contesto,[5] esso sembra essere piuttosto, insieme con ἄνακτα, apposizione diretta di Sarpedonte.

Vi sono poi i vv. 725 ss. del canto XXIV, in cui Andromaca lamenta la sorte di Astianatte il quale, alla morte di Ettore, o verrà precipitato dalle mura di Troia da qualche Acheo, oppure dovrà seguirla in servitù, costretto a compiere odiosi lavori e affaticandosi per un rude padrone: ἀθλεύων πρὸ ἄνακτος ἀμειλίχου (v. 733). Qui il significato di ἄναξ è chiaramente quello di capo di un οἶκος. Si tenga tuttavia presente che l'aggettivo ἀμείλιχος, lett. 'senza dolcezza, spietato', il quale nell'*Odissea* manca del tutto, è documentato solo altre due volte nell'*Iliade* e in entrambe come epiteto di divinità infere, rispettivamente Ade e l'Erinni ('Αΐδης τοι ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος in IX 158, e 'Ερινὺς | . . . ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα in IX 571 s.). È singolare che il positivo μείλιχος venga usato solo in riferimento a persone defunte;[6] se ne potrebbe forse

1. La stessa clausola, ἀμφὶ ἄνακτα, torna in *Il.* XX 404.

2. *Il.* I 144, II 24 = 61, V 180, 633, VII 126, X 414, 518, XII 414, XIII 219, 255, 463, XVII 485, XX 83, XXIV 651. Nell'*Odissea* i casi sono soltanto due, in IX 112 (interessante, in quanto vi si parla di ἀγοραὶ βουληφόροι, che sembra un po' una contraddizione in termini) e XIII 12.

3. In 11 casi, tra cui quello in esame, l'inizio di parola cade in arsi dopo cesura pentemimera, e negli altri 4 dopo cesura eftemimera.

4. Vi sono bensì tre passi, in cui βουληφόρος si riferisce al semplice ἀνήρ (*Il.* I 144, II 24 = 61), ma va tenuto presente che la medesima cosa accade anche con altri termini di categoria, quali τέκτων (*Il.* XIII 390 = XVI 483, VI 315 ecc.) o ἰητρός (*Il.* XI 514) e in genere i termini derivanti da aggettivi o participi sostantivati.

5. Tranne che in *Il.* X 414 s., dove al contrario vi è sin troppo marcato: vi si parla di Ettore, il quale tiene consiglio con quanti dei Troiani sono appunto consiglieri (. . . ὅσοι βουληφόροι εἰσί | βουλὰς βουλεύει κτλ.

6. Cf. P. CHANTRAINE, *Grec μειλίχιος*, *Mél. Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, p. 169 ss.; F. KRAFFT, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Hypomnemata IV, Göttingen, 1963, p. 68 ss.

dedurre, in via ipotetica, che l'eccezionalità di questa qualificazione di ἄναξ trovi la sua spiegazione, oltre che nel carattere notoriamente tardo del canto XXIV, nel fatto che il verso sia appartenuto, originariamente, ad un altro contesto, nel quale ἄναξ, riferito al signore dei morti, potrebbe aver avuto un valore diverso.[1] È certo comunque che nel passo in questione, in cui l'espressione, creata *ex novo* o adattata che sia, appare perfettamente inserita, l'ἀμείλιχος sottolinea, sia pure negativamente, talune qualità d'animo come benevolenza, gentilezza, dolcezza, le quali riconducono all'atmosfera dell'*Odissea*, dove la qualificazione dell'ἄναξ è infatti analoga.

Molto più raro che nell'*Iliade* (79 volte, dunque circa la metà), ἄναξ possiede nell'*Odissea* le stesse accezioni e presenta 4 casi di qualificazione, concentrati tutti nel canto XIV e precisamente nel discorso che il fedele Eumeo, lodando il padrone lontano e contrapponendolo ai Proci, rivolge ad Odisseo che lo ascolta sotto mentite spoglie.[2] Tre di essi, εὔθυμος, ἤπιος, κεδνός, vengono sostanzialmente a coincidere nel medesimo significato di «benevolo, benigno, cortese». Il primo (*Od.* XIV 63, *hap.*) è notevole in quanto si tratta di uno dei pochissimi composti in εὐ- che indichino qualità astratte e non materiali;[3] ἤπιος (*Od.* XIV 139), attribuito solitamente a termini di parentela, soprattutto πατήρ, è un aggettivo di valore pregnante, mediante il quale viene espressa anche l'autorità che promana dalla persona sia del sovrano che del padre;[4] l'uso infine di κεδνός (*Od.* XIV 170) risulta in questo con-

1. Per l'accostamento di Ade ed ἄναξ-ἀνάσσειν cf. *Il.* XX 61: ἄναξ ἐνέρων, Ἀϊδωνεύς e HES., *Th.* 850, *Sc.* 226 s.

2. Si osservi che il canto XIV dell'*Odissea* è quello che mostra la preferenza più spiccata per l'impiego del termine ἄναξ (15 volte) in luogo di βασιλεύς (solo 3 volte), in ciò seguito unicamente dal canto XVII (12 volte); sotto tale aspetto l'addensarsi di tutti e quattro i casi odissiaci di qualificazione dell'ἄναξ proprio nel canto XIV sembra in parte una diretta conseguenza di questa tendenza «arcaicizzante», che sostituisce il termine usuale con l'altro di sapore più antico: ciò che di fatto sminuisce l'apparente singolarità della qualificazione di ἄναξ.

3. Cf. *Od.* XVII 531: θυμὸς ἐΰφρων; nell'*Iliade* manca εὔθυμος e vi sono due soli esempi di εὔφρων (*Il.* III 246 e XV 99).

4. Ἤπιος compare nell'Iliade 15 volte, di cui una, in *Il.* XXIII 280 s., spetta ad un ἡνίοχος; ma interessanti sono soprattutto *Od.* II 47: τοίσδεσσιν βασίλευε, πατὴρ δ' ὡς ἤπιος ἦεν e *Od.* II 234 = V 12: λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὡς ἤπιος ἦεν (la stessa formula, πατὴρ κτλ., ritorna quasi identica in *Il.* XV 152); per l'accostamento

testo leggermente abnorme, trovandosi altrimenti solo al femminile, ad eccezione unicamente degli ἑταῖροι (*Il.* IX 571 s. e *Od.* X 225, in entrambi i casi al superlativo) e dei τοκῆες (*Il.* XVII 28). Il quarto esempio di qualificazione, l'ἀντιθέου, «divino», del v. 40 dello stesso canto, sembra rientrare in un tipo diverso, anche se in realtà non meno generico. È infatti un epiteto che nell'*Odissea* compare 32 volte, riferito in prevalenza a singoli eroi (9 volte allo stesso Odisseo), mentre in 9 casi è attribuito a termini di categoria (7 volte gli ἑταῖροι, una i μνηστῆρες, il nono caso è quello citato di ἄναξ); anche nell'*Iliade*, ove ricorre 30 volte, esso è quasi sempre epiteto di vari eroi, con tre sole, ma significative eccezioni: in XI 322 e XVI 865 (θεράποντα), e XXIII 360 (δπάωνα).

Sembra pertanto possibile affermare che la mancanza di una netta fisionomia dell'ἄναξ, non ben distinta da quella del βασιλεύς, si riflette nella scarsezza e nella atipicità della sua qualificazione, la quale non solo compare in contesti piuttosto tardi, ma non presenta caratteri veramente specifici, essendo costituita per lo più da aggettivi tratti da altri tipi di rapporti, come parentela ed eteria.

Βασιλεύς.

Nominato più raramente nei due poemi, il βασιλεύς è in compenso molto più frequentemente accompagnato da qualificazione, ciò che indubbiamente è da porsi in relazione con la maggiore vitalità che in epoca omerica contraddistingue la sua figura e le sue funzioni. Di conseguenza più attento si appunta su di lui l'interesse del poeta, ed anzi la sua qualificazione sembra documentare in certo senso l'intera parabola che l'istituto della sovranità conobbe in quel periodo.[1]

ἤπιος-βασιλεύς cf. anche *Od.* II 230. Su ἤπιος e sulla sua relazione con ἠπύτα, ἠπύειν ed i negativi νήπιος, νηπύτιος v. M. LACROIX, Ἤπιος-Νήπιος, *Mél. Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 266 ss.

1. Sul problema storico delle relazioni tra l'ἄναξ e il βασιλεύς, e inoltre sul re omerico in particolare, v. soprattutto gli studi di M. P. NILSSON, *Das homerische Königtum*, «Sitz.-Ber. der pr. Akad. der Wiss.», 1927, p. 27 ss. (ora in: *Op. sel.*, II, Lund, 1952, p. 871 ss.); C. W. WESTRUP, *Le roi de l'Odyssée et le peuple chez Homère*, Paris, 1928; V. BARTOLETTI, *Il re omerico*, «SIFC», n. s., XII (1935), p. 185 ss.; ID., *Aristocrazia e monarchia nell'Odissea*, «SIFC», n. s., XIII (1936), p. 213 ss.; G. JACHMANN, *Das homerische Königtum*, «Maia», VI (1953), p. 241 ss.; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Aspetti e problemi della monarchia micenea*, «PP», LXIV (1959), p. 401 ss.; C. G. STARR, *The Decline of the Early*

Nell'*Iliade* il termine βασιλεύς ricorre 64 volte e vi si contano 15 casi di qualificazione; quest'ultima tende in genere a sottolineare in vario modo il carattere sacro inerente alla persona del sovrano, al quale d'altronde competeva, in talune occasioni, la celebrazione dei sacrifici, lo ἱερὰ ῥέζειν.[1] Se si esclude infatti un ἀγαθός in *Il.* III 179, appartenente alla descrizione che Elena fa di Agamennone nell'episodio della teichoscopia (aggettivo che può spettare anche ai θεράποντες, agli indovini, ai medici ecc.),[2] è caratteristico del βασιλεύς anzitutto l'epiteto διοτρεφής, «rampollo di Zeus» (8 casi),[3] riferito di solito, come l'affine διογενής, a singoli eroi, i quali del resto spesso sono a loro volta dei βασιλῆες; l'uso è nettamente formulare, come dimostrano sia la fissità della posizione nel verso (sempre in clausola finale), sia ad es. l'espressione: Ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων | κτλ. (*Il.* I 176), che si legge nell'invettiva che Agamennone scaglia contro Achille all'inizio del poema. Ad un legame con la divinità, e in particolare con Zeus, rinvia anche l'ὑπερμενέων βασιλήων, «onnipotenti», di *Il.* VIII 236: ὑπερμενής è infatti epiteto fisso di Zeus (10 volte, sempre in clausola finale),[4] che soltanto in un caso s'accompagna ad

Greek Kings, «Historia» X (1961), p. 129 ss.; C. G. THOMAS, *The Roots of Homeric Kingship*, «Historia», XV (1966), p. 387 ss.

1. Cf. anche l'espressione θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ in *Il.* X 33, XI 58, XIII 218, la quale altrove è riferita al sacerdote (v. *infra*, p. 42).

2. Ἀγαθός è un aggettivo che non è mai riferito a divinità e raramente a donne (cf. P. CHANTRAINE, *Dict. étym.* . . ., p. 6); esso ricorre nell'*Iliade* 86 volte, di cui tuttavia circa la metà costituite dalla formula βοὴν ἀγαθός, epiteto di Diomede e di Menelao. Accompagna comunque di solito nomi propri: fanno eccezione appunto i θεράποντες (*Il.* XVI 165 = XVII 388: ἀγαθὸν θεράποντα), gli indovini (*Il.* XIII 664: ἀφνειός τ' ἀγαθός τε e *Il.* XIII 666: γέρων ἀγαθός, detti entrambi del μάντις Πολύειδος), i medici (*Il.* II 732: ἰητῆρ' ἀγαθώ), ma può essere riferito anche a chi sia abile nel pugilato (*Il.* III 237: πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα) o nella lotta da fermo (*Il.* XIII 314: ἀγαθὸς δὲ καὶ ἐν σταδίῃ ὑσμίνῃ).

3. *Il.* I 176, II 98, 196, 445, IV 338, V 464, XIV 27, XXIV 803, su un totale di 32 volte, di cui però 20 al voc. Questo epiteto, come gli altri attinenti alla sacertà del sovrano, sono stati interpretati ora come relitti di età precedente, formule ormai svuotate di significato (così ad es. L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, p. 103 ss.), ora come segni del rigoglio del potere regale in età omerica (cf. C. G. STARR, *The Origins of Greek Civilisation*, New York, 1961, p. 164). Come in altri casi, il discorso coinvolge il valore stesso delle formule, da giudicarsi volta per volta a seconda del contesto (cf. in proposito le giuste osservazioni di F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1957, p. 24).

4. I legami che uniscono la figura del sovrano con Zeus, il θεῶν βασιλεύς, sono ben noti: basti per ora ricordare ad es. i versi in *Il.* II 196 ss.: θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρε-

ἐπικούρων;[1] con esso si possono del resto utilmente confrontare le affini espressioni odissiache ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο e ἱερὴ ἲς Τηλεμάχοιο.[2]

Al medesimo àmbito concettuale va inoltre verosimilmente ricondotto l'aggettivo αἰδοῖος, «venerando, degno di rispetto», in *Il.* IV 402 (cf. pure *Il.* I 331: ταρβήσαντε καὶ αἰδομένω βασιλῆα), che il re ha in comune con l'ospite e il supplice, con termini di parentela (specie al femminile) e, in Esiodo, anche con la persona dell'aedo,[3] i quali tutti, indicando delle categorie che si trovano sotto la protezione divina, implicano più o meno strettamente una relazione con la sfera religiosa.[4]

V'è infine, come qualificazione positiva, l'epiteto σκηπτοῦχος, «portatore di scettro», che ritorna nell'*Iliade* tre volte in tutto (I 279, II 86, XIV 92 s.), in posizione fissa all'inizio del verso. Lo scettro, insegna ereditaria del sovrano, ne simboleggia l'autorità di origine divina; esso può, com'è noto, appartenere temporaneamente

φέων βασιλήων, | τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίετα Ζεύς, con cui si confronti tuttavia *Il.* I 278 s.: οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς | σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν, dove oltre alla relazione con i due concetti di τιμή e di κῦδος (su cui v. M. GREINDL, Κλέος, κῦδος, εὖχος, τιμή, φάτις, δόξα. *Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, Diss., München, 1938, p. 95 ss), è testimoniata altresì l'esistenza di diversi gradi d'importanza della regalità, cui rinviano anche gli aggettivi βασιλεύτερος e βασιλεύτατος, risp. in *Il.* IX 160, 192, X 239, *Od.* XV 533 e in *Il.* IX 69: donde un'ampia discussione sul cosiddetto gran re omerico, su cui si veda, fra gli altri, G. JACHMANN, *Das hom. Königtum* . . ., p. 244.

1. *Il.* XVII 362, anche qui in fin di verso; questa espressione isolata risulta metricamente equivalente all'altra ed è con ogni probabilità ricalcata su di essa.

2. Risp. in *Od.* VII 167, VIII 2, 4, 421 ecc. e *Od.* II 409 = XVIII 405 = XXI 101, XVI 476 ecc. Sul valore di queste espressioni v. ad es. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino, 1963, p. 45; P. WÜLFING-v. MARTITZ, 'Ἱερός *bei Homer und in der älteren griechischen Literatur*, «Glotta», XXXVIII (1959), p. 301.

3. Ξεῖνος: *Od.* IX 271; XIX 291, 316; ἱκέτης: *Il.* XXI 75, *Od.* VII 165 = 181; ἀοιδός: *Od.* VIII 479 s., HES., *Th.* 94 ss.; l'αἰδώς si trova altresì al centro di molteplici relazioni: con il δέος (*Il.* I 331; III 172), con la φιλία (*Il.* IX 114), con la νέμεσις (*Il.* XI 648). Cf. R. SCHULZ, Αἰδώς, Diss., Rostock, 1910; C. E. v. ERFFA, Αἰδώς *und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Philologus, SB XXX 2, Leipzig, 1932, specie pp. 4-43.

4. Pertanto, per quanto sia innegabile che l'αἰδώς sia un concetto tipico della cosiddetta morale eroica o aristocratica, sono da prendere con prudenza le affermazioni di chi sostiene che l'attributo αἰδοῖος «an der äusseren Stellung . . . haftet» (M. HOFFMANN, *Die ethische Terminologie bei Homer Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen*, Diss., Tübingen, 1914, p. 23); tende a sminuire l'importanza della componente religiosa di questo concetto anche il v. Erfa nell'op. cit.; v., *contra*, R. BULTMANN, *s. v.* αἰδώς, in: G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I (1953) p. 168 ss.

anche ad altri personaggi privilegiati, così araldi, indovini e aedi, o a chiunque prenda la parola in giudizio, in consiglio o in assemblea, conferendo un valore particolarmente solenne ai gesti compiuti e alle parole proferite o cantate in atto d'impugnarlo:[1] che tuttavia la sua associazione alla figura del re sia la più tipica sembra dimostrato proprio dall'impiego di questo aggettivo σκηπτοῦχος, usato esclusivamente per qualificare il βασιλεύς. Dei tre esempi è interessante soprattutto quello in *Il.* XIV 92 s., nel rimprovero che Odisseo rivolge ad Agamennone, opponendosi alla proposta di fuga da costui fatta all'esercito acheo: «non direbbe cose simili ὅς τις ἐπίσταιτο ἧσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν, | σκηπτοῦχος τ' εἴη κτλ.», dove in fondo l'ἄρτια βάζειν, il «dire cose assennate», sembra ormai compreso fra le prerogative o i doveri, non si sa bene, di un sovrano che si rispetti. Questa frase ne può facilmente richiamare un'altra, nel discorso che Mentore, in *Od.* II 230 ss., rivolge all'assemblea degli Itacesi: μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἤπιος ἔστω | σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς, | ἀλλ' αἰεὶ χαλεπός τ' εἴη καὶ αἴσυλα ῥέζοι, | κτλ., cui si possono confrontare le parole con cui Penelope rievoca Odisseo dinanzi ai Proci in *Od.* IV 691: «οὔτέ τινα ῥέξας ἐξαίσιον οὔτέ τι εἰπὼν | ἐν δήμῳ· ἦ τ' ἐστι δίκη θείων βασιλήων», dove la caratteristica di un buon sovrano, la sua δίκη, vien posta nell'αἴσιμα εἰδέναι (cui corrisponde negativamente l'ἐξαίσια ῥέξαι), ossia nel non valicare i «giusti limiti» nei suoi rapporti con il popolo.

Tali espressioni, tutte contenute in passi recenti e in discorsi diretti, sembrano spettare ad un'epoca in cui il riconoscimento dell'investitura divina del re incomincia a sbiadire e comunque non impedisce una riflessione più sottile sulle qualità auspicabili per un retto governo. Nel medesimo àmbito mentale rientrano evidentemente anche l'ἀπηνέος, «intrattabile», di *Il.* I 340,[2] che

1. Sulle caratteristiche dello scettro v. F. M. COMBELLACK, *Speakers and Scepters in Homer*, «CJ», XLIII (1947-48), p. 209 ss.; A. JURET, *Les étymologies de* βασιλεύς, de λαός *et de populus*, «REA», XLII (1940), *Mél. Radet*, p. 199 ss.; L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, «L'Année sociol.», 3e sér., (1948-49), Paris, 1951, p. 96; E. JANSSENS, *Royauté mycénienne et olympienne*, in: *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, 1962, p. 87 ss.

2. Ἀπηνής ricorre nell'*Iliade* 6 volte, ma solo in questo caso riferito a persona.

Achille riferisce ad Agamennone, e il δημοβόρος, «divoratore del popolo», di *Il.* I 231, appartenente ad un'altra frase d'invettiva compresa nello stesso contesto della precedente. Quest'ultimo epiteto non è testimoniato altrove nei due poemi e, quale che sia la relazione di priorità tra i due passi, richiama in modo palese i βασιλῆες δωροφάγοι di Esiodo (*Op.* 38, 263 s.: si tenga inoltre presente il γέρα πεσσέμεν di *Il.* II 237);[1] esso rimane l'unico esempio di una qualificazione *diretta* (e, si badi, negativa) del βασιλεύς, che esplicitamente si riferisca alle sue funzioni in senso lato «politiche» e ai suoi rapporti con il δῆμος.

Nell'*Odissea* non ci si discosta sostanzialmente dall'uso iliadico, per quanto sia possibile notare una certa maggiore varietà, proporzionale al sensibile aumento dei casi di qualificazione (27, di cui 9 femm., su un totale di 57, di cui 17 femm.), di tipo sempre positivo.

Talvolta si tratta degli stessi termini già incontrati nell'*Iliade*: 4 volte διοτρεφής, anche qui in clausola finale ed attribuito soltanto, oltre che al sovrano, a singoli eroi;[2] 5 volte σκηπτοῦχος, sempre in principio di verso e solo in riferimento più o meno esplicito alla persona del βασιλεύς;[3] 2 volte ὑπερμενής, che altrimenti ricorre unicamente in XIX 62 (ἄνδρες ὑπερμενέοντες, *scil.* i Proci);[4] al femminile v'è inoltre un αἰδοίη (*Od.* XVIII 14), un aggettivo che è epiteto formulare di ταμίη ed accompagna generalmente alcuni termini di parentela, in particolare quelli che designano la moglie (γυνή, ἄλοχος, παράκοιτις).[5]

Nuovi invece rispetto all'*Iliade* sono: θεῖος, «divino», che ricorre tre volte e ricorda l'ἀντιθέου ἄνακτος di *Od.* XIV 40: si osservi che questo aggettivo, quando non sia riferito a nomi propri, è epiteto formulare dell'aedo (v. *infra*, p. 35; in un caso spetta anche al

1. Cf. F. KRAFFT, *Vergleichende Untersuchungen* . . ., p. 156; *contra*: H. MUNDING, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt, 1959, p. 28 s., e 110.

2. *Od.* III 480; IV 44, 63; VII 49, su un totale di 18 casi, di cui 7 al voc.

3. *Od.* II 231 = V 9; IV 64; VIII 41, 47; per II 231 cf. *supra*, p. 8.

4. *Od.* XIII 205, XX 22; non compare in altri passi del poema.

5. Αἰδοίη ταμίη: *Od.* I 139 = IV 55 = VII 175 = X 371 = XV 138 = XVII 94 = 259; γύναι: *Od.* XVII 152 = XIX 165 = 262 = 336 = 583; παράκοιτις: III 381, 451; μητρί: *Od.* VIII 420; ἀλόχοισιν: *Od.* X 11.

κῆρυξ, v. *infra*, p. 18);[1] ἀριπρεπής, «segnalato», in *Od.* VIII 390;[2] κλειτούς, «illustri» in VI 54: nell'*Odissea* questo termine compare solo in un altro passo, come epiteto di Posidone (VI 326), mentre nell'*Iliade* dei 7 casi al maschile uno spetta ad un nome proprio, un tal Panopeo, e gli altri 6 alla categoria degli ἐπίκουροι (sempre in clausola finale); al κλειτούς corrisponde il femminile ἀγακλειτή, che ricorre 4 volte e sempre in fin di verso (al maschile è da notare l'ἀγακλειτῶν ἐπικούρων in *Il.* XII 101);[3] v'è poi un ἰφθίμη, «eccellente», in *Od.* XVI, 332, aggettivo che al femminile si trova 6 volte, di cui 5 applicato a termini di parentela come θυγάτηρ, παράκοιτις, ἄλοχος,[4] mentre altre 11 volte compare al maschile (in particolare in *Od.* XX 20 e XXIII 313 esso è riferito agli ἑταῖροι, come pure in *Il.* V 69). Resta ancora un περίφρων, «molto accorta, molto saggia», detto di Penelope in *Od.* XI 345, il quale può essere considerato come l'unico esempio di una qualificazione «intellettuale» del termine, con l'avvertenza tuttavia a non sopravvalutarne l'importanza; e ciò sia perché, come è stato giustamente osservato,[5] il περίφρων, ed anzi più in generale tutti i composti in -φρων, in età arcaica e fino a Pindaro ed Eschilo possono indicare, oltre che qualità intellettuali, anche il temperamento o disposizioni dell'animo, quanto perché si tratta in realtà di un epiteto chiaramente *ad personam*. L'assennatezza è infatti nell'epopea qualità tipica di Penelope (cf. anche *Od.* II 121: τάων, ossia tra le donne achee, οὔ τις ὁμοῖα νοήματα Πηνελοπείη | ᾔδη κτλ., e gli esempi si potrebbero moltiplicare: basti pensare all'inganno della tela), e tipica anzi di *tutta* la famiglia di Odisseo, ivi compresa persino la vecchia nutrice Euriclea: così περίφρων è epiteto formulare di Penelope, che ricorre 54 volte e sempre in clausola finale, solo in 4 casi qualificando

1. *Od.* IV 621, 691; XVI 335, su un totale di 47 volte, di cui 27 è epiteto formulare di Odisseo; anche per IV 691 v. *supra*, p. 8.

2. Ἀριπρεπής compare nell'*Odissea* altre 3 volte, ma sempre riferito a cose (VIII 176: εἶδος, VIII 424: χῆλον, IX 22: Νήριτον).

3. *Od.* XVII 370 = 478 = XVIII 351 = XX 275, in fine di verso anche negli altri due esempi in *Od.* III 59; VII 202: ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης; si osservi che quest'ultimo sostantivo monopolizza da solo i 7 casi in cui l'aggettivo ricorre al femminile nell'*Iliade*.

4. Θυγάτηρ: *Od.* X 106; XV 364; παράκοιτις: *Od.* XXIII 92; ἄλοχος: *Od.* XII 452.

5. Cf. L. A. MacKay, *The Person of Penelope*, «G & R», 2nd ser., V (1958), p. 124 s.

Euriclea.[1] Di minor interesse è infine il πολυμνήστη, 2 volte riferito a Penelope,[2] il quale richiama i μνηστῆρες ed è a sua volta *ad personam*.[3]

Volendo dunque a questo punto tentare una sia pur breve e parziale valutazione d'insieme della categoria che d'ora innanzi, data la scarsa differenziazione effettiva dell'ἄναξ dal βασιλεύς, si converrà di chiamare degli ἄνακτες-βασιλῆες o semplicemente dei βασιλῆες, si possono incominciare a stabilire alcuni fatti: 1. tale categoria presenta nei due poemi una qualificazione relativamente abbondante, e più abbondante nell'*Odissea* che nell'*Iliade*; 2. questa qualificazione è tuttavia *tipica* solo nel caso degli epiteti che sottolineano il *carattere sacro* della persona del sovrano e l'origine divina della sua autorità, come διοτρεφής e σκηπτοῦχος (entrambi di uso formulare); 3. si può dire che manchi in modo assoluto una qualificazione diretta di tipo «intellettuale» (si è visto infatti come sia limitato il valore del περίφρων di *Od.* XI 345); 4. gli aggettivi, i quali tendono a porre in evidenza delle virtù come benignità, cortesia e così via, virtù che si potrebbero definire sociali in quanto riguardano i rapporti con il prossimo (sudditi in primo luogo), sono in genere comuni anche ad altre categorie, soprattutto gli ἑταῖροι; 5. infine altre funzioni del βασιλεύς, e segnatamente quella giudiziaria, non si riflettono minimamente nella qualificazione. È anzi da segnalare la comparsa di un termine come δικασπόλος (*Il.* I 238, *Od.* XI 186), il quale indica un inizio di specializzazione di funzioni. Certo, le espressioni in cui la figura del sovrano appare in relazione ad es. con le sacre θέμιστες, per quanto rarissime, non mancano; ma è sintomatico che in questi casi, come si è già notato per *Il.* XIV 92 s., *Od.* II 230 ss., IV 691 (v. *supra*, p. 8 s.), vi sia un ri-

1. Cf. inoltre un isolato περίφρων Ἀδρηστίνη.

2. *Od.* IV 770; XXIII 149.

3. Si potrebbe bensì ricordare ancora il verso formulare: εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων (*Od.* XVIII 85 = 116 = XXI 308), nel quale tuttavia il δηλήμονα rinvia indubbiamente ad una leggenda particolare di cui non si ha altrimenti notizia e che probabilmente a ragione il TÜMPEL (*s. v. Echetos*, in *RE* VII 2, 1905, col. 1916 s.), sulla base dell'etimologia del nome (Ἔχετος = colui che trattiene), ha interpretato come riferentesi al signore dei morti e alla terra donde non v'è ritorno (ἤπειρον: *Od.* XVIII 84, ἔνθεν δ' οὔ τι σαώσεαι: *Od.* XXI 309; si veda anche AP. RH. IV 1093); cf. A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, p. 208, n. 38.

chiamo alla responsabilità. Così basti ad es. accennare brevemente all'abilissimo discorso di Nestore in *Il.* IX 96 ss., in cui egli dichiara ad Agamennone che le sue parole prenderanno inizio e termine da lui οὕνεκα πολλῶν λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστες, ἵνά σφισι βουλεύῃσθα·; più di altri l'Atride ha dunque il dovere di parlare e di ascoltare, ma altresì di seguire l'avviso di chi proponga qualcosa di buono; e poi, dopo un rimprovero per la sua condotta irriflessiva e per non aver voluto sino allora seguire i saggi suggerimenti altrui (ἐμὰς ἄτας, riconoscerà Agamennone al v. 115), gli consiglia di riappacificarsi con il Pelide.

Κοίρανος, ἀρχός ecc.

Conviene ora accennare rapidamente a termini, quali κοίρανος, ἀγός, ἀρχός, ἡγήτωρ, ἡγημών, abbastanza rari, che servono tutti ad indicare dei capi di contingenti militari.[1] Salva restando questa loro funzione specifica, essi finiscono per coincidere di fatto quasi sempre con gli ἄνακτες-βασιλῆες.[2] Definirne esattamente le attribuzioni è stato sempre piuttosto difficile, data la scarsa precisione che nel loro impiego si riscontra nell'epopea, né si può affermare, almeno sino a questo momento, che i risultati dello studio delle tavolette micenee abbiano di molto semplificato la discussione in proposito.[3]

1. Κοίρανος: 11 volte nell'*Il.* (cf. anche il sost. πολυκοιρανίη in *Il.* II 204) ed una nell'*Od.*; ἀγός: 22 volte nell'*Il.*, sempre al nom. sing. o pl., nell'*Od.* nessuna; ἀρχός: 22 volte nell'*Il.*, 7 nell'*Od.*; ἡγημών: 24 volte nell'*Il.*, nell'*Od.* nessuna; ἡγήτωρ: 29 volte nell'*Il.*, 12 nell'*Od.*

2. Si veda ad es. il caso di Enea, il quale in *Il.* V 311 è un ἄναξ ἀνδρῶν, in V 217 è un Τρώων ἀγός e in V 180 = XVII 485 ecc. un Τρώων βουληφόρος; analogamente, per Aiace si trova un κοίρανε λαῶν in *Il.* VII 234 = IX 640 = XI 465, un Ἀργείων ἡγήτορε in *Il.* IV 285 = XII 354 = XVII 508 ecc., cf. anche *Il.* II 487: οἵτινες ἡγημόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν e *Il.* II 760, quasi uguale al precedente.

3. Così ad es. M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae. Property and Tenure*, «Historia», VI (1957), p. 141, identifica ἀρχός con *damakoro*, ἡγήτωρ con *korete* (*porokorete*), κοίρανος con *lawagetas*; A. YOSHIDA, *Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce*, «RHR», CLXVI (1964), p. 34 s., identifica invece il *damokolos* con il κῆρυξ omerico (cf. anche J. TAILLARDAT, *Notules mycéniennes*, «REG», LXXIII [1960], p. 1 ss.); A. DE LORENZI, *Il lawagetas in Omero*, *Atti e Mem. del I Congres. Internaz. di Micenologia*, III, Roma, 1967, p. 169 ss., formula l'ipotesi che l'epiteto δῖος spetti nei due poemi ad eroi, i quali sia nell'esercito acheo che in quello troiano ricoprissero una funzione identica a quella del *lawagetas* miceneo.

Fortunatamente si può qui prescindere da questi problemi, in quanto l'assoluta mancanza di qualificazione che contraddistingue tali categorie ne limita fortemente la rilevanza ai fini di questa indagine. Un certo interesse offre tuttavia l'espressione formulare ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, «duci e consiglieri», la quale ricorre sempre dopo cesura pentemimera, al nom. o voc. plurale, e prevalentemente in discorsi diretti.[1]

Il verbo μέδομαι, che ricorre altre 15 volte nell'*Iliade* ed altre 6 nell'*Odissea*, si accompagna di solito al genitivo con il significato di «aver cura, pensare o provvedere a qualcosa» e simili, analogamente a μιμνήσκεσθαι, mentre solo in due casi (*Il.* IV 21 = XIII 458) si trova unito al n. pl. κακά (per influsso probabilmente dell'uso di μήδομαι, dal quale appare peraltro abbastanza nettamente distinto);[2] è opportuno inoltre ricordare espressioni quali: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε (*Il.* III 276 = 320 = VII 202 = XXIV 308), Ζεῦ ἄνα . . . | Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου (*Il.* XVI 233 s.), Φόρκυνος . . . ἁλὸς ἀτρυγέτοιο μέδοντος (*Od.* I 72), che si possono rintracciare ancora negli Inni omerici e nell'innografia posteriore,[3] facendo supporre un uso cultuale del termine.[4] Nella formula in questione il μέδοντες è assunto comunque a termine tecnico per designare coloro che avevano diritto a prender parte alla Boulè e a sedere in giudizio,[5] risultando in pratica un perfetto equivalente di βουληφόροι; d'altronde la diversa natura dei due elementi di cui si costituisce l'espressione giustifica il fatto che la si trovi usata ora in riferimento più o meno esplicito ad un consiglio in atto, ora invece a scene di battaglia.[6] In definitiva, la duplicità delle funzioni

1. Essa compare per un totale di 14 volte nell'*Iliade* (II 79; IX 17; X 301, 533; XI 276, 586, 815; XII 376; XIV 144; XVI 164; XVII 248; XXII 378; XXIII 457, 573) e di 10 nell'*Odissea* (VII 98, 136, 186 – VIII 26 – 97 – 387 = 536; XI 526; XIII 186, 210.)

2. Per la relazione tra μέδομαι e μήδομαι v. H. Frisk, *Etymologisches griechisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1963, p. 223 e W. Porzig, *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und Indogermanischen*, Berlin, 1942, p. 63 ss.; per μήδομαι, μήδεα ecc. v. inoltre *infra*, p. 19 ss.

3. Cf. *H. Merc.* 2, *H. Ven.* 2.

4. M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel, 1950, p. 326.

5. Cf. R. J. Bonner, *Administration of Justice in the Age of Homer*, «C Ph», VI (1911), p. 27.

6. Consiglio in atto: *Il.* X 301 (cf. 414 s.), 533; scene di battaglia: *Il.* XI 276, 586; XII 376 ecc.; a volte invece si riferisce più propriamente ad un'assemblea: *Il.* IX 17 (cf. v. 11) e *Il.* XXIII 457, 573 (cf. v. 258 e 448).

poste in rilievo dalla formula rispecchia in certo senso (né sembra possibile affermare di più) la sintesi di valori tipica del mondo omerico, il quale nel complesso pari ammirazione tributava da un lato alla forza, al coraggio e in genere alle virtù «attive», dall'altro all'intelligenza e all'eccellenza nel consiglio.[1]

Θεράποντες, ἑταῖροι ecc.

Vi è poi la categoria formata da quei personaggi minori i quali, senza occupare un posto ben definito nella gerarchia dello stato omerico, si muovono al seguito degli eroi maggiori, accompagnandoli in battaglia e svolgendo dunque mansioni militari, ma assistendoli pure in talune occasioni in offici di tipo domestico (soprattutto i θεράποντες), come la preparazione e il servizio di banchetti ecc. Si tratta dei θεράποντες, ἑταῖροι, ὀπάωνες, κοῦροι, ἐπίκουροι ecc.,[2] le cui rispettive funzioni, per quella imprecisione di linguaggio già notata, non sempre appaiono ben delimitate ed anzi risultano talvolta per lo meno cumulabili; ciò avviene ad es. palesemente nel caso di Merione, il quale in *Il.* XIII 249 è chiamato φίλταθ' ἑταίρων e in *Il.* XIII 246 = XXIII 113 = 124, 528 ecc. θεράπων (ma anche per altri personaggi è possibile trovare le espressioni: ἡνίοχον θεράποντα – in *Il.* V 580, VI 18 – oppure ὀπάωνά θ' ἡνιόχόν τε – in *Il.* XVII 610 –).

Il problema se tali categorie nell'uso omerico si identifichino assolutamente tra loro, o se sia possibile stabilire delle sia pur lievi differenziazioni, è senza dubbio interessante e meriterebbe di essere discusso;[3] dato tuttavia il suo carattere marginale per questa

1. Su questa complementarità di valori v. da ultimo H. D. KEMPER, *Rat und Tat. Studien zur Darstellung eines antithetischen Begriffspaares in der klass. Periode der griech. Liter.*, Diss. Bonn, 1960.

2. Su queste categorie, oltre al fondamentale H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, v. J. EERNSTMANN, Οἰκεῖος, ἑταῖρος, ἐπιτήδειος, φίλος, Batavia, 1932; C. TALAMO, *Per le origini dell'eteria arcaica*, «PP», XVI (1961), p. 297 ss.; G. J. STAGAKIS, *Therapontes and Hetairoi in the Iliad as Symbols of the Political Structure of the Homeric State*, «Historia», XV (1966), p. 417 ss.; ID., Ὀπάων *in the Iliad*, «Historia», XVI (1967), p. 414 ss.; ID., Ἕτης *in the Iliad*, «Historia», XVII (1968), p. 385 ss.

3. Tendono per es. ad identificare l'ἑταῖρος con il θεράπων M. P. NILSSON, *Das homerische Königtum* . . ., p. 31 e *Homer and Mycenae*, London, 1933, p. 232 s. e lo STAGAKIS nell'art. cit.; *contra* v. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* . . ., p. 104 s.

ricerca, sembra lecito studiare tali categorie come fossero un tutt'unico.

Nel complesso infatti i vari termini citati, pur ricorrendo con una frequenza notevolissima specialmente nell'*Iliade*,[1] presentano una qualificazione sporadica che, quando non sia genericamente positiva (ἐσθλός, ἀμύμων, ἀντίθεος, ἀγαυός, δῖος, ἴφθιμος, ἀγαθός, epiteti abbastanza comuni di eroi e riferiti spesso anche ai βασιλῆες),[2] tende a cogliere da un lato alcune qualità personali, come valore, bravura e prestanza fisica (θρασύς, κρατερός, φιλοπτόλεμος, ἀγχέμαχος ecc.),[3] e dall'altro i legami, specie di affetto e di fiducia, che li uniscono ai signori di cui formano il seguito (φίλος, ἤπιος, ὀτρηρός, ἐρίηρος, πιστός).[4] L'ultimo gruppo di aggettivi è certo il più interessante. A parte infatti l'ὀτρηρός, «solerte», il quale accompagna solo il θεράπων, φίλος ed ἤπιος sono entrambi caratteristici dell'àmbito delle relazioni familiari, ove sono riferiti di preferenza al πατήρ, mentre l'ἐρίηρος e il πιστός sono epiteti formulari dell'ἑταῖρος, i quali compaiono sempre in clausola finale: e se l'ἐρίηρος nell'*Odissea* è in 3 casi attribuito anche all'aedo,[5] il πιστός è invece esclusivo dell'ἑταῖρος. Ed è noto che la πίστις, come del resto la φιλία, giuocò un ruolo importante in tempi posteriori,

1. La frequenza dei vari termini è approssimativamente questa: per gli ἑταῖροι-ἕταροι 199 volte nell'*Iliade* e 235 nell'*Odissea*; per i θεράποντες rispettivamente 57 e 12; per l'ὀπάων 6 volte nell'*Il.*, manca nell'*Odissea*; per l'ἡνίοχος 34 volte nell'*Iliade*, manca nell'*Od.*

2. Ἐσθλός è riferito all'ἡνίοχος in *Il.* v 580 s., VI 18 s., XXIII 580 e inoltre 5 volte nell'*Il.* e 5 nell'*Od.* all'ἑταῖρος; ἀμύμων in un caso si riferisce all'ἡνίοχος e in due all'ἑταῖρος; ἀντίθεος quasi sempre è attributo dell'ἑταῖρος (6 volte nell'*Od.*, mentre nell'*Il.* è una sola volta attributo del θεράπων); ἀγαυός in un caso è riferito al θεράπων; δῖος 2 volte agli ἑταῖροι; ἴφθιμος anch'esso due volte agli ἑταῖροι nell'*Od.*; ἀγαθός 2 v. nell'*Il.* al θεράπων.

3. All'ἡνίοχος possono riferirsi il θρασύς (*Il.* VIII 89), e, negativamente, un κακός (*Il.* XVII 487); all'ἑταῖρος il φιλοπτόλεμος e l'ἀγχέμαχος; al θεράπων il κρατερός, l'ἐῦς, l'ἀγχέμαχος e così via.

4. Il φίλος si accompagna di preferenza agli ἑταῖροι (35 volte nell'*Il.* e 6 nell'*Od.*), una sola v. al θεράπων; ἤπιος un'unica volta all'ἡνίοχος; ὀτρερός sempre al θεράπων (una volta nell'*Il.* e 4 nell'*Od.*); ἐρίηρος sempre all'ἑταῖρος (7 volte nell'*Il.* e 14 nell'*Od.*); πιστός anch'esso sempre all'ἑταῖρος (7 volte nell'*Il.* ed una nell'*Od.*): su quest'ultimo aggettivo, che compare di preferenza nell'*Iliade*, v. M. HOFFMANN, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen*, Diss. Tübingen, 1914, p. 29 s.; cf. anche E. SEIDL, Πίστις *in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Perikles*, Diss. Innsbruck, 1952.

5. *Od.* I 346, VIII 62 = 471; v. *infra*, p. 35.

allorché venne accolta tra le parole d'ordine del pensiero politico, ove accanto ad altri concetti, quali ad es. ὁμόνοια e πειθώ, designò uno degli aspetti ideali dei rapporti sia tra i compagni di eteria[1] che, più in generale, tra i concittadini, gli ὅμοιοι.[2]

Manca invece, per queste categorie, qualsiasi traccia di una qualificazione intellettuale, almeno tipica; vi è bensì *Od.* VIII 586, in cui si afferma che è meglio di un fratello ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῇ, donde risulta che un amico che fosse anche accorto era senza dubbio più apprezzato: ma la stessa singolarità della lode conferma che non erano le qualità di riflessione o di prudenza che più ci si aspettavano o si richiedevano in un ἑταῖρος.

Κῆρυξ.

Di questo mondo di figure minori fanno parte anche i κήρυκες, a loro volta di solito al seguito dei vari signori (Agamennone, Aiace, Idomeneo ecc.).[3] Se per taluni almeno dei loro compiti, come l'assistenza nei banchetti, essi giungono a confondersi ad es. con i θεράποντες (cf. *Il.* I 320 s.: Taltibio ed Euribate, κήρυκε δύω καὶ ὀτρηρὼ θεράποντε, *Od.* I 109: κήρυκες ... καὶ ὀτρηροὶ θεράποντες, *Od.* X 59: κήρυκα ὀπασσάμενος καὶ ἑταῖρον), d'altra parte occupano nella società omerica una posizione del tutto singolare, esercitando una serie di funzioni specifiche che li caratterizzano nettamente: il

1. Che ἑταῖρος e φίλος potessero essere impiegati come sinonimi era stato notato già da G. M. CALHOUN, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin, 1913, p. 7, n. 1; quanto al ruolo della πίστις nelle associazioni eteriche dell'età arcaica e classica, cf. F. SARTORI, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. a.C.*, Roma, 1957, p. 22: «è appunto un giuramento di πίστις a legare tra loro i componenti di un'eteria politica ...».

2. La permanenza di tali *topoi* può considerarsi anche un indizio, sia pure indiretto, del rapporto che intercorre tra le strutture militari greche (e in ispecie l'ordinamento oplitico) e quelle politiche della *polis*; così giudica ad es. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 54 s. e M. DETIENNE, *La phalange: problèmes et controverses*, in: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968, p. 119 ss.

3. Sui κήρυκες v. W. DITTENBERGER, *Die eleusinischen Keryken*, «Hermes», XX (1885), p. 1 ss.; H. BUCHHOLZ, *Die homerischen Realien*, II 1, Leipzig, 1881, p. 48 ss.; K. ÖHLER e J. QUANDT, s. v. Κήρυκες, in: *RE* XI (1921), col. 349 ss.; E. POTTIER, s. v. *Praeco*, in *Dict. des ant. gr. et rom.*, IV 1 (1932), col. 607 ss.; L.-M. WÉRY, *Le meurtre des hérauts de Darius et l'inviolabilité du héraut*, «AC», XXXV (1966), p. 468 ss.; di una questione secondaria si occupa R. LANGUMIER, *Les hérauts de l'ambassade auprès d'Achille*, «Bull. Ass. Budé», IV sér., 2 (1956) p. 72 s.

recare messaggi, accompagnare ambascerie, presenziare ad azioni solenni come sacrifici, giuramenti, giochi e duelli pubblici, assemblee. Si tratta dunque di attività che, rientrando nel diritto pubblico e in quello internazionale, anche in civiltà diverse dalla greca sono sottoposte alla protezione e alla sanzione divina, di cui sono simbolo lo scettro e le regole che proclamano l'inviolabilità del κῆρυξ; d'altra parte è probabilmente dal loro carattere quasi di pubblici ufficiali che ha potuto nascere la loro definizione di δημιοεργοί (*Od.* XIX 135), ossia di «persone che compiono offici per il δῆμος».[1]

Tale varietà di mansioni appare soprattutto nell'*Iliade*, dove il termine ritorna 44 volte e presenta una notevole abbondanza di qualificazioni (21 casi, dunque quasi la metà del totale), fra cui quella intellettuale occupa un posto abbastanza cospicuo (6 casi); è da osservare comunque che nessun attributo accompagna mai i κήρυκες allorché svolgono i còmpiti più umili, bensì sempre quando adempiono alle loro funzioni tipiche di araldi o messaggeri. Prevalgono numericamente gli aggettivi che descrivono una caratteristica fisica dell'araldo, in ispecie la voce possente o sonora (8 casi): 4 volte il formulare λιγυφθόγγοισι,[2] ἠπύτα: *Il.* VII 384[3] (cf. XVII 321: κήρυκι Ἠπυτίδῃ), ἠεροφόνων: *Il.* XVIII 505,[4] καλήτορα:

1. Com'è noto, le possibili interpretazioni del termine δημιοεργός si riducono sostanzialmente a tre: a) «colui che lavora per il δῆμος»: così dapprima U. KAHRSTEDT, *Griechisches Staatsrecht*, I, 1922, p. 376 e U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer*, Berlin, 1923, cf. ora G. THOMSON, *Studies in Ancient Greek Society*, I, London, 1961, p. 355; b) «colui che lavora la terra del δᾶμος»: così L. R. PALMER, *Mycenaean Greek Texts from Pylos*, «Trans. of the Philol. Soc.», 1954, p. 43 ss. e ancora in *Achaeans and Indoeuropeans*, Oxford, 1955, p. 20 s. e in «Econ. Hist.», 1958, p. 91 ss.; c) «quello che fa δάμια, lavori propri della classe designata δᾶμος»: così G. PUGLIESE CARRATELLI, *Aspetti e problemi* . . ., p. 427, il quale suggerisce anche, in base all'analogia con il termine λητουργία (< λᾱϝιτοϝεργία), che la parola possa aver avuto in origine un significato cultuale, indicando «colui che celebra *sacra* del δᾶμος, che attende ai culti del δᾶμος» (*ibid.*); su questa linea si muove anche F. BADER, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Et. et Comm. LVII, Paris, 1965.

2. Λιγυφθόγγοισι è sempre al dat. pl. e in posizione fissa in fine di verso: *Il.* II 50, 442; IX 10; XXIII 39; *Od.* II 6, di cui solo *Il.* XXIII 39 rappresenta un caso eccezionale, nel senso che si trova riferito ai κήρυκες nelle loro funzioni 'domestiche'; λιγύς, com'è noto, è in genere attributo del buon parlatore, paragonato talvolta alla cicala (*Il.* I 248, II 246; IV 293; XIX 82); cf. anche *Il.* XI 684: ἐλίγαινον.

3. *Hapax*; per la relazione con ἠπιος v. *supra*, p. 4, n. 4.

4. *Hapax*; propone invece la lettura ἱεροφώνων, 'dalla voce prodigiosa', M. DURANTE, *Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca. L'epiteto*, «Atti Acc. Naz. Linc.», CCCLIX (1962), ser. VIII, Rend. cl. sc., mor., st. e filol. XVII, p. 31.

Il. XXIV 577[1] e ἀστυβοώτην: *Il.* XXIV 701,[2] oppure l'età: 2 volte γεραίτερος (*Il.* XXIV 149 = 178). Al tipo genericamente positivo appartiene solo un ἀγαυοί: *Il.* III 268, comune anche ai θεράποντες, mentre in 5 casi viene sottolineato il loro rapporto con la sfera religiosa: Διὶ φίλοι in *Il.* VIII 517, che altrimenti spetta soltanto a singoli eroi; θεῖος: *Il.* IV 192 e X 315, che contraddistingue anche le categorie dei βασιλῆες e degli ἀοιδοί,[3] e l'espressione Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν (*Il.* I 334 e VII 374,[4] cui si può aggiungere *Il.* I 338 ss.: τὼ δ' αὐτῶ μάρτυροι ἔστων | πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνετῶν ἀνθρώπων | κτλ.).

In 6 casi infine, come si è accennato, s'incontra una qualificazione intellettuale, che occorre esaminare più da vicino. Nel canto VII viene narrata la scena del duello tra Ettore e Aiace, il quale continuerebbe accanito anche con il buio intanto sopraggiunto (vv. 273 ss.) se i due araldi Taltibio e Ideo, greco e troiano, Διὸς ἄγγελοι . . . (v. 274), πεπνυμένω ἄμφω (v. 276), non fossero intervenuti frapponendo lo scettro tra i due contendenti e se Ideo, πεπνυμένα μήδεα εἰδώς (v. 278), non avesse preso la parola ecc. Si tratta pertanto di pochi versi, ma molto densi, in cui sia i gesti descritti che la qualificazione mettono in rilievo la funzione mediatrice che i κήρυκες, in quanto arbitri della contesa, svolgono tra la divinità e gli uomini e al tempo stesso la loro autorità, la loro autonomia di decisione e l'accortezza che l'importanza dell'ufficio evidentemente richiedeva. Quest'ultima è resa una prima volta mediante il semplice πεπνυμένω, «saggi, accorti», che, nella medesima formula: πεπνυμένω ἄμφω, ritorna pure in *Il.* IX 685: Αἴας καὶ κέρυκε δύω, πεπνυμένω ἄμφω e poi ancora, senza più tuttavia riferi-

1. *Hapax*; J. TAILLARDAT, *Notules mycéniennes*, «REG», LXXIII (1960), p. 1 sgg., seguito da A. YOSHIDA, *Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce*, «RHR», CLXVI (1964), p. 34 s., riporta questo καλήτορα ai κολετῆρες, ch'egli traduce «convoquateurs» ed identifica il κῆρυξ con il *damokolos* miceneo, «convoquateur du *damos*»; *contra* v. ad es. M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae* cit., p. 141, che propone invece di identificare il *damokoro* miceneo con l'omerico ἀρχός.

2. *Hapax*.

3. Anche θεῖος (25 volte nell'*Iliade*) nella maggioranza dei casi è riferito a singoli eroi o a cose concrete; soltanto nell'*Odissea* è impiegato come epiteto formulare dell'aedo e, in un unico caso, del βασιλεύς.

4. Διὸς (Διόθεν) ἄγγελος ancora in *Il.* II 26 – 63, 94; XXIV 133, 169, 173 ecc., riferiti ad Iris o a personificazioni quali Ὄναρ e Ὄσσα.

mento ai κήρυκες, in *Il.* III 148 (detto di Ucalego e Antenore) e in *Od.* XVII 65 (Antinoo ed Eurimaco); la seconda volta la formula appare invece ampliata: πεπνυμένα μήδεα εἰδώς (cf. *Od.* II 38: κῆρυξ Πεισήνωρ, πεπνυμένα μήδεα εἰδώς), di cui nient'altro che una variante può considerarsi il Μέδων, πεπνυμένα εἰδώς che ritorna ben 4 volte nell'*Odissea*[1] (e si ricordi che Μέδων è il nome di un araldo, cf. anzi *Il.* X 314: κήρυκος Εὐμήδεος).[2] Quanto all'aggettivo πεπνυμένος, esso deriva con ogni probabilità, come il corrispondente verbo πεπνύσθαι, da πνέω, «spiro, soffio»[3] e il suo significato si spiega agevolmente con l'antica credenza in un intimo nesso tra respiro e facoltà intellettive;[4] il suo uso è formulare[5] e, presente nell'*Iliade* 13 volte, è sempre epiteto di determinati eroi (Antenore, Merione, Polidamante, Antiloco ecc.), tranne che nei due passi citati.[6] Ma, nelle formule suddette, un elemento altrettanto costante sembra il sostantivo μήδεα, il quale ricompare in altre due formule riferite ai κήρυκες e solo leggermente variate rispetto alle precedenti: φίλα φρεσὶ μήδεα εἰδώς e πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες. La prima ricorre in *Il.* XVII 323 ss., nel passo in cui si parla di Apollo, che durante l'infuriare della battaglia esorta Enea a non cedere, presentandoglisi simile nell'aspetto a Perifante, κήρυκι Ἠπυτίδῃ, ὃς οἱ παρὰ πατρὶ / γέροντι κηρύσσων γήρασκε, φίλα φρεσὶ μήδεα κτλ.; qui la presenza del φίλα muta non poco il senso del sostantivo, adattandosi a qualità dell'animo più che dell'intelletto: lo dimostra del resto, oltre lo stesso φρεσί, l'affettuosità dell'οἱ e del πατρὶ γέροντι nonché il confronto con altri esempi di impiego di φίλα φρονέων (*Il.* IV 219, V 116, *Od.* I 307, VI 313, VII 75 ecc.) e di φίλα εἰδώς

1. *Od.* IV 696, 711; XXII 361; XXIV 442.

2. A questo proposito si veda l'articolo di M. SULZBERGER, Ὄνομα ἐπώνυμον, «REG», XXXIX (1926), p. 381 ss.

3. Cf. H. FRISK, *Griech. Etym. Wörterb.*, Heidelberg, 1960 ss., s. v.

4. Cf. R. B. ONIANS, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1954, p. 58 ss.

5. L'inizio di parola cade sempre dopo cesura pentemimera o eftemimera: cf. C. J. RUIJGH, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen, 1957, p. 134 s.

6. Anche nell'*Odissea* s'incontra un κῆρυξ Πεισήνωρ, πεπνυμένα μήδεα εἰδώς, uno dei tre casi in cui l'araldo, pur nominato un numero di volte pari all'incirca a quello dell'*Iliade* (46 volte), presenti una qualunque qualificazione (le altre due sono un λιγυφθόγγοισι in II 6 e un ἀγαυοί in VIII 418).

(*Od.* III 277). Questo accostamento φίλα-μήδεα riveste comunque un carattere di eccezionalità; non così il πυκινά dell'altra formula in *Il.* XXIV 282 = 684: πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες, che sembra la più composita tra quelle sin qui considerate:[1] essa si inserisce ad ogni modo abbastanza bene nel contesto, in cui si parla del proposito di Priamo e del κῆρυξ, che lo accompagna nottetempo al campo greco, di ottenere da Achille il riscatto del corpo di Ettore, un proposito – si badi – ispirato al vecchio re da un sogno inviatogli da Zeus (lo Zeus ἄφθιτα μήδεα εἰδώς del v. 88 dello stesso canto XXIV). In πυκινά-πυκνά che, come si vedrà tra poco, è l'aggettivo che più volentieri si unisce a μήδεα, si alternano senso letterale (fitto, saldo) e metaforico (intenso, ben congegnato), a seconda dei sostantivi cui si accompagna;[2] esso si può riferire infatti sia a delle cose materiali, come nubi, selve, pietre, falangi, armature ecc., che a cose o a situazioni astratte, ad es. φρένας, βουλήν, (Διὸς) νόον, ἄτη, ἄχος, δόλον, λόχον ecc. (cfr. anche l'uso dell'avverbio πῦκα).[3] Nel nostro caso prevale quindi il senso di «ben congegnati, intelligenti» ed i μήδεα sono evidentemente da intendersi come «pensieri, propositi, consigli» e simili, come comprova il confronto ad es. con *Il.* II 340, ove Nestore, considerando i nove anni d'inutile assedio trascorsi sino a quel momento, esclama: ἐν πυρὶ δὴ βουλαί τε γενοίατο, μήδεα τ' ἀνδρῶν | κτλ. (qui tra βουλαί e μήδεα non è dato cogliere una differenza di rilievo: si ricordino anzi i μέδοντες-βουληφόροι), o ancora con *Il.* III 212, nel celebre passo in cui Antenore, rievocando l'ambasceria a Troia di Menelao ed Odisseo, afferma che la superiorità di quest'ultimo era evidente soprattutto ὅτε . . . μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον, contrapponendo dunque alla bellezza dell'uno l'eloquenza e la prudenza dell'altro. Spesso comunque,

1. Si considerino le varie formule nel loro insieme: πεπνυμένα μήδεα εἰδώς (*Il.* VII 278, *Od.* II 38), ἄφθιτα μήδεα εἰδώς (*Il.* XXIV 88), φίλα φρεσὶ μήδεα εἰδώς (*Il.* XVII 322), Μέδων, πεπνυμένα εἰδώς (v. *supra*, p. 19, n. 2), εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδεν (*Od.* XI 445), μήδεα οἶδεν (*Od.* XX 46), μήδεα πυκνά (*Od.* III 202, 208, 208), μήδε' ἔχοντα (*Od.* XIII 83), πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες (*Il.* XXIV 282 = 684, ca = *Od.* XIX 353); per il μήδεα εἰδέναι cf. anche *Od.* XI 445; XX 46.

2. L'equilibrio tra senso letterale e metaforico vale tuttavia solo nel caso di πυκινός; πυκνός invece, tranne i due luoghi in cui è unito a μήδεα (*Od.* III 202, 208) e i due in cui è usato avverbialmente (*Il.* XVIII 318; XXI 417), è sempre impiegato in senso letterale.

3. Cf. le espressioni πύκα ποιητοῖο, πύκα θωρηκτάων, πύκα περ φρονεόντων.

a meglio determinare la natura di questi μήδεα, interviene la presenza di qualche aggettivo (7 volte su 10 nell'*Iliade* e 3 su 7 nell'*Odissea*): predomina di gran lunga πυκινά-πυκνά, (8 volte), segue πεπνυμένα e, una volta ciascuno, ἄφθιτα, φίλα, θεοῖς ἐναλίγκια (cui cfr. θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς in *Od.* VI 12).[1] In particolare il θεοῖς ἐναλίγκια consente di puntualizzare un interessante aspetto del termine μήδεα, ossia un certo suo legame con il mondo divino, chiaro specialmente nel caso del verbo corrispondente μήδομαι, «medito, progetto, tramo», anch'esso di uso piuttosto formulare e di significato affine a φράζεσθαι e talvolta a βουλεύειν,[2] che vien detto sempre di divinità (si ricordi a questo punto anche lo Zeus ὕπατον μήστωρ'...[3] di *Il.* VIII 22 e XVII 339, nonché le varie 'Heilgottheiten' quali Medos, Agamede ecc., la stessa Medea e così via).[4]

Ciò permette di avanzare l'ipotesi che la ragione di questa tipicità dell'accostamento di formule in μήδεα εἰδώς alla categoria dei κήρυκες vada ricercata forse proprio nel carattere religioso delle loro funzioni e conseguentemente anche della loro persona, la stessa formularità dell'uso di μήδεα rinviando forse ad un livello arcaico di pensiero, in cui sacro e profano, carattere religioso e qualità razionali non erano ancora sentiti come nettamente distinti.

Sarà opportuno tuttavia ritornare sull'argomento dopo aver esaminato anche le altre categorie; per ora basti stabilire alcuni punti: la frequenza della qualificazione, indizio della stima che nella società omerica veniva tributata al κῆρυξ e del prestigio che lo circondava; la sua formularità; la sua tipicità, assoluta nel caso

1. Πυκινά-πυκνά: *Il.* III 202, 208; XXIV 282, 674, *Od.* XIX 353; πεπνυμένα: *Il.* VII 278, *Od.* II 38; ἄφθιτα: *Il.* XXIV 88; φίλα: *Il.* XVII 325; θεοῖς ἐναλίγκια: *Od.* XIII 89; cf. anche *Od.* VI 12: θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς (di Alcinoo) e *Il.* XVIII 363, *Od.* XX 46, in cui è ribadito il concetto che un mortale non può mai saperne quanto un dio: οὐ τόσα μήδεα οἶδεν.

2. Cf. W. PORZIG, *Die Namen für Satzinhalte im Griech. und Indog.*, Berlin, 1942, p. 63 ss.

3. Questo *nomen agentis* compare 15 volte nell'*Iliade* e 2 nell'*Odissea* in espressioni decisamente formulari: μήστωρα (-ες) φόβοιο (*Il.* V 272; VI 97 = 278 ecc.), ἄτης (*Il.* IV 328; XIII 93 = 479 ecc.), θεόφι μήστωρ ἀτάλαντος (*Il.* VII 366; XIV 318; XVII 477, *Od.* III 110, 409).

4. Cf. in proposito H. USENER, *Götternamen*[2], Bonn, 1929, p. 160 ss.; L. POKORNY, *Indog. etymol. Wörterb.*, Bern, 1954, p. 703 s.

ovvio degli epiteti che ne mettono in rilievo talune caratteristiche proprie (ἠπύτα, καλήτορα, ἀστυβοώτην ecc.), relativa nel caso del πεπνυμένω e del μήδεα εἰδώς, che spettano sì a diversi eroi, ma nel caso delle categorie sono invece riservati esclusivamente ai κήρυκες.[1]

Μάντις.

In un passo dell'*Odissea*, famoso e molto discusso (XVII 381 ss.), viene compresa tra i δημιοεργοί anche la categoria degli indovini,[2] nella quale, oltre al μάντις o indovino vero e proprio, rientrano anche il θεοπρόπος o interprete degli dei, l'ὀνειροπόλος o interprete dei sogni, l'οἰωνοπόλος o interprete del volo degli uccelli, augure, e l'οἰωνιστής, augure;[3] come si è osservato in altre occasioni, anche per costoro avviene che delle funzioni, diverse almeno nel nome pur se scarsamente differenziate di fatto, coincidano talvolta nella medesima persona: così Calcante, il μάντις per eccellenza, in *Il.* I 69 è chiamato οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος e in *Il.* XIII 70 θεοπρόπος οἰωνιστής (cf. anche *Il.* XXIV 221: μάντις . . . θυοσκόος).

I caratteri distintivi della mantica, quale è attestata in Omero, sono ben noti. Si tratta di un genere di divinazione raramente «intuitivo», ossia fondato su ispirazione diretta da parte della divinità (com'è ad es. il caso di Teoclimeno nell'*Odissea*), più spesso invece «induttivo», grazie al quale il μάντις, dall'osservazione di taluni segni ritenuti significativi traeva determinate conseguenze

1. Per quanto riguarda il πεπνυμένος si tenga tuttavia presente il suo riferimento anche a personaggi, quali Eleno e Polidamante, dotati, come è noto, di facoltà profetiche.

2. Sulla figura del μάντις, oltre alle opere di carattere generale citate a p. 46, n. 1, si vedano: A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, Paris, 1880; W. R. HALLIDAY, *Greek divination. A study of its methods and principles*, London, 1913; F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, London, 1952; E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it., Firenze, 1959; J. VERNANT, *La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines*, «Journ. de Psych.», 1948, p. 299 ss.; R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961; P. AMANDRY, *La divination en Grèce ancienne: état actuel de quelques questions*, in: *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris, 1966, p. 171 ss.

3. Μάντις: *Il.* I 62, 92, 106, 384; VIII 69, 663; XXIV 221; θεοπρόπος: *Il.* XII 228; XIII 70; ὀνειροπόλος: *Il.* I 63; V 149; οἰωνοπόλος: *Il.* I 69; VI 76; οἰωνιστής: *Il.* II 858; XIII 70; XVIII 218.

o auspici. Di questi due tipi di mantica sembra non si possa dare miglior definizione di quella formulata da Platone (e raccolta da Cicerone), il quale le distingue rispettivamente in μαντικὴ ἄτεχνος oppure ἀδίδακτος (il cic. *naturalis*) e μαντικὴ ἔντεχνος o τεχνική (il cic. *artificiosa*). E basterebbe tale carattere prevalentemente induttivo della mantica «omerica», per cui essa non era che un'arte, una tecnica che si poteva insegnare e trasmettere di padre in figlio come ogni altro mestiere, a giustificare pienamente l'inserimento del μάντις nell'elenco dei δημιοεργοί.

La qualificazione che accompagna questi termini offre un notevole interesse, sia perché è prevalentemente del tipo 'intellettuale', sia per la libertà e la ricchezza d'implicazioni che la contraddistinguono. Nell'*Iliade* i casi di aggettivazione generica sono veramente pochissimi: un (μάντις) ἀμύμων, «irreprensibile, perfetto», in *Il.* I 92 (tale epiteto, di solito riferito a nomi propri, è comune anche alle categorie degli ἑταῖροι, degli ἡνίοχοι, degli ἱερῆες, degli ἰητῆρες)[1] e un ὀνειροπόλοιο γέροντος in *Il.* V 148 (dove però andrebbe forse tenuto presente il tradizionale rapporto vecchiaia-intelligenza o saggezza); per il resto domina incontrastato il verbo εἰδέναι nelle sue varie forme, tanto il participio (εὖ) εἰδώς che altre forme verbali in proposizioni relative. Così, per cominciare, in *Il.* I 384 s. s'incontra un μάντις | εὖ εἰδὼς ἀγόρευε θεοπροπίας . . . Ἑκάτοιο, dove il senso di εὖ εἰδώς sembra quello di «esperto»; l'espressione ricorre infatti 37 volte nell'*Iliade* (di cui 21 senza l'avverbio) ed indica in genere, e specialmente nella costruzione col genitivo, capacità ed attitudini eminentemente pratiche (τόξων εὖ εἰδώς: *Il.* II 718, IV 196 = 206, V 245 ecc., μάχης εὖ εἰδότε πάσης: *Il.* II 823 = XII 100, V 11, 549, εἰδότε χάρμης: V 608 e così via, al femm.: ἀμύμονα ἔργα εἰδυῖας: *Il.* IX 128, 270, XIX 245 ecc.).[2] Nel passo citato l'uso di εὖ εἰδώς presenta due particolarità, ossia la

1. È interessante osservare che è questo un epiteto epico che non viene mai, in Omero, riferito a divinità.

2. È risaputo che solo nell'*Odissea* εἰδώς/εἰδυῖα compare con l'acc. pl. del neutro ad indicare qualità del carattere, come κεδνὰ ἰδυῖα e simili; cf. H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechischen*, New York, 1951, p. 116; F. KRAFFT, *Vergleichende Untersuchungen . . .*, p. 153 s.

sua posizione all'inizio del verso – che è un caso unico[1] – e il fatto di essere impiegato in modo assoluto (anche nel caso che il sostantivo θεοπροπίας sia retto insieme dall'ἀγόρευε e dall'εὖ εἰδώς, resta l'eccezionalità della dipendenza da εἰδώς di un accusativo che non sia neutro plurale). Vi è poi *Il.* XXI 228, in cui si parla di un θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ | εἰδείῃ τεράων καὶ οἱ πειθοίατο λαοί,[2] 'che nel suo intimo s'intenda perfettamente di prodigi'; anche questa è un'espressione che esula alquanto dalla norma linguistica omerica, in quanto il σάφα (9 volte nell'*Iliade*, 12 nell'*Odissea*) si unisce bensì sempre ad εἰδέναι (tranne che in *Il.* IV 404, dove si oppone al concetto di ψεῦδος: μὴ ψεύδε', ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν, cf. *Od.* XVII 106 ss. il σάφα εἰπέμεν di Penelope a Telemaco, cui il figlio risponde con un ἀληθείην καταλέξω), ma è poi sempre seguito o da interrogativa indiretta o da infinitiva, come l'uso di εἰδέναι infatti richiede;[3] il genitivo τεράων rappresenta l'unica eccezione, originata probabilmente per influsso del participio εἰδώς.[4] Quanto al θυμῷ, qui esso riporta senza dubbio all'idea dell'interiorità dell'esperienza del divino,[5] che si esprime pure, com'è ben noto, nella cecità di parecchi indovini e profeti; va ricordato comunque che questo da-

1. Anche senza l'εὖ si contano nell'*Iliade* solo due casi in cui il participio si trovi all'inizio del verso: III 202 e XXIII 665 (al dat. pl., dove però acquista un altro valore, in X 250 e XXIII 787): si noti che si tratta ogni volta di canti ritenuti piuttosto recenti.

2. L'emistichio καὶ οἱ πειθοίατο λαοί ritorna in *Il.* XIV 93, dove è riferito alla persona del sovrano (σκηπτοῦχός τ' εἴη, καὶ κτλ.); anche altrove questa nozione di πίστις/πειθώ (πείθομαι) è in relazione con la figura del re o capo dell'esercito (*Il.* II 85: ποιμένι λαῶν), così come spesso, in Omero, essa descrive un aspetto del rapporto dell'uomo con il mondo divino (*Il.* XX 295; IV 104; XII 241 ecc.); in particolare, in ben 4 casi, oltre quello sopra riportato, il sostantivo τέρας è connesso con questo concetto: *Il.* IV 398, 408; VI 183; XII 256 (tutti al dat. pl.).

3. Εἰδέναι, quando non abbia il senso di 'vedere, riconoscere qualcuno', oltre che ad interrogativa indiretta può accompagnarsi anche ad un acc. pl., in genere neutro (unica eccezione il μαντοσύνας in *Il.* II 832; XI 330, che anch'essa si direbbe significativa); unico altro caso di gen. è l'εὖ εἰδῇ σοφίης in *Il.* XV 412, su cui si tornerà in seguito.

4. Anche l'uso del gen. pl. per il sostantivo τέρας (che ricorre 12 volte nell'*Iliade* e 7 nell'*Odissea*) è del tutto eccezionale.

5. Opportunamente l'ONIANS (*The Origins* . . ., p. 66) ricorda due testimonianze di AESCH., *Pers.* 224: θυμόμαντις e SOPH., *Fr.* 59: στερνόμαντις. Cf. anche *Il.* VII 44 sgg., dove Eleno σύνθετο θυμῷ βουλήν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσι κτλ.: quest'ultimo esempio, insieme con l'altro di Teoclimeno nell'*Odissea* (XX 350 ss.), è stato riconosciuto come l'unica traccia nei poemi omerici di una mantica per «ispirazione», laddove predomina invece la mantica «induttiva» dai presagi di vario tipo.

tivo, quasi sempre in posizione fissa all'ultimo piede del verso, pur rappresentando nella stragrande maggioranza dei casi la sede di affetti, emozioni, sensazioni, talora è anche sede o strumento di processi razionali, per quanto forse un po' più spesso nell'Odissea:[1] la stessa formula σάφα θυμῷ ritorna ad es. in *Od.* IV 730, dove Penelope rimprovera le ancelle che, pur ἐπιστάμεναι σάφα θυμῷ, non la destarono per annunciarle la partenza notturna di Telemaco (ma cf. anche φρονεῖν ἐνὶ θυμῷ: *Il.* VIII 430, VI 313 = VII 75, VII 42, X 317; φράζειν θυμῷ: *Il.* XVI 646, *Od.* XVII 595; συμφράσσασθαι θ.: *Od.* XV 202; la frase: θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα in *Od.* XVIII 228 ecc.).

Notissimo è poi il passo in *Il.* I 69 ss., in sui si legge l'elogio di Calcante, il migliore degli indovini (v. 69: οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος), il quale conosceva il presente, il futuro e il passato (v. 70: ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) e guidò ad Ilio le navi degli Achei grazie alla facoltà profetica donatagli da Apollo (v. 72: ἣν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων). Il v. 70 in ispecie si presterebbe a diverse considerazioni; qui basti osservare che la capacità divinatoria è raffigurata come una «onniscienza», o forse più esattamente, conservando il valore originario di εἰδέναι, come una *visione* globale e sintetica della realtà.[2] Il carattere di visione risulta abbastanza chiaro dal confronto con passi analoghi altrettanto noti; così *Il.* XVIII 249 s.: Πουλυδάμας πεπνυμένος ἦρχ' ἀγορεύειν | Πανθοΐδης· (un altro dei tanti nomi propri omerici creati *ad hoc*) ὃ γὰρ οἷος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω (già si disse che la figura di

1. Cf. J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig und Berlin, 1929; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino, 1963, p. 35.

2. Ciò non toglie, s'intende, che, all'interno di questa globalità, il verso esprima anche l'inizio di una distinzione tra le tre modalità del tempo (analogamente al πρόσσω καὶ ὀπίσσω); è comunque questo carattere onnicomprensivo che contraddistingue il sapere dell'indovino rispetto a quello degli uomini comuni, limitati alla conoscenza del presente (e più tardi, da Hes. *Th.* 31 s. in poi, anche il sapere dell'aedo): cf. S. Accame, *La concezione del tempo in età omerica ed arcaica*, «RFIC», XXXIX (1961), p. 359 ss. Quanto alla successione di presente-futuro-passato che si coglie nel verso e alle conclusioni che se ne possono trarre ai fini della valutazione dell'importanza che questi tre modi temporali assumono rispettivamente nel mondo omerico e greco in generale v. H. Fränkel, *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1954; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik, Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*, München, 1955; S. Accame, *La concezione* . . ., con ulteriore bibliografia.

Polidamante possiede alcuni tratti del μάντις);[1] così ancora *Il.* III 109 s.: γέρων... ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω | λεύσσει κτλ. Con una leggera variazione la formula ritorna in *Il.* I 343, riferita, negativamente, ad Agamennone: οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω, dove forse non a caso troviamo un più complicato e più «razionale» οἶδε νοῆσαι, «sa pensare», in luogo del semplice vedere (cf. anche *Od.* XXIV 452, v. *infra*).[2]

Il collegamento con il verbo εἰδέναι si ha pure quando la qualificazione, seppure non riferita direttamente ad uno dei termini in questione, lo è comunque a persona indubbiamente appartenente alla categoria, come avviene nel caso di un τις... θεοπροπίων εὖ εἰδώς in *Il.* VI 438, o nel caso di Merope Percosios, ὃς περὶ πάντων ἤδεε μαντοσύνας (qui il plurale, come acutamente giudicò il Cunliffe,[3] si spiega con la diversità delle manifestazioni dell'arte divinatoria, cui si è sopra accennato); così ancora in espressioni quali: θεοπρόπιον, ὅ τι οἶσθα (*Il.* I 85), θεοπροπίης... ἥντινα οἶδα (*Il.* XVI 50) e nella menzione di nomi propri d'indovini, come il Πολυΐδου μάντιος di *Il.* XIII 663 (che al v. 666 è anche detto γέρων ἀγαθὸς Πολυΐδος) e il Πανθοΐδης di *Il.* XVIII 250.

Vi sono inoltre delle espressioni, come ἀνέρε δήμου ἀρίστω riferita ai due figli di Merope Percosios (*Il.* XI 328), ὁ ἀφνειός τ' ἀγαθός τε, Κορινθότι οἰκία ναίων, detto di Euchenore, figlio del Πολυΐδου μάντιος di *Il.* XIII 663 s., le quali sono state spesso addotte a sottolineare

1. Cf. E. Wüst, *Hektor und Polydamas. Von Klerus und Staat in Griechenland*, «RhM», CXVIII (1955), p. 336 ss.

2. Poiché anche l'espressione odissiaca è riferita ad un μάντις (Aliterse), i due casi in *Il.* I 343 e III 109 sono gli unici estranei a tale ambiente; in III 109 tuttavia (inserito nella scena che precede il duello tra Paride e Menelao, nel momento in cui Menelao chiede che garante dei patti sia Priamo, appunto perché οἳς δ' ὁ γέρων μετέῃσιν, ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω | λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται) il verbo (λεύσσει) e l'abbinamento dei concetti di vecchiaia e di prudenza o previdenza non offrono ancora nulla di sostanzialmente diverso dagli altri esempi. Diverso è invece il caso di I 343, dove la concezione di un pensiero che sappia andare oltre la considerazione del presente immediato, ossia in altri termini la facoltà della previsione, appare in un ambito del tutto «profano»: la stessa formula – ma con mutamento di segno e di verbo, entrambi significativi – è infatti impiegata per un capo d'esercito, a rimproverargli l'incapacità di prevedere i danni che la sua condotta precipitosa e irragionevole provocheranno agli Achei nel futuro.

3. R. J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, Norman, 1963, p. 255.

la posizione sociale relativamente ragguardevole che sembra occupassero gli esponenti di questa categoria.[1] Che poi le loro doti particolari gli procurassero anche stima e rispetto è piuttosto normale. Ma diversi indizi mostrano che tale rispetto non era per nulla incontrastato: anzitutto vi sono infatti tracce di un conflitto a volte latente e a volte scoperto tra il potere del re e quello dell'indovino-profeta,[2] che può ad es. ritrovarsi tra le righe che narrano lo scontro tra Agamennone e Calcante nel I canto dell'*Iliade*, sia nella richiesta di protezione che Calcante, prima di prendere la parola nell'assemblea, rivolge ad Achille, consapevole di sfidare lo sdegno ed eventualmente la rappresaglia dell'Atride, sia poi nell'invettiva di quest'ultimo: Μάντι κακῶν . . . | αἰεί τοι τὰ κάκ' ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι | κτλ. (I 106 s.); anche i rapporti tra Ettore e Polidamante possono essere illuminanti a questo proposito.[3] Ma che anche l'uomo omerico comune si permettesse un atteggiamento abbastanza libero di fronte a questi interpreti del pensiero e della volontà degli dei è dimostrato da alcuni episodi, dai quali risulta come la fede nelle loro sentenze fosse talora piuttosto *post-eventum*. Così ad es. in *Il.* II 300 Odisseo invita alla calma gli Achei desiderosi di fuggire e consiglia loro di attendere lo svolgimento degli avvenimenti, per sapere ἢ ἐτεὸν Κάλχας μαντεύεται, ἠὲ καὶ οὐκί, dove si fa appello, è vero, alla fiducia in Calcante, ma dove è anche chiaramente implicita la possibilità che egli potesse sbagliare, se non addirittura mentire. Il dubbio va poi ancor più alla radice in *Il.* II 349, ossia pochi versi dopo, in cui è Nestore che esorta Agamennone a lasciar pure che uno o due meditino in disparte di tornare ad Argo πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο | γνώμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις, εἴ τε καὶ οὐκί,[4] dove il discorso

1. Così C. M. A. v. d. Oudenrijn, *Demiourgos*, Assen, 1951, p. 38, ed altri.

2. Cf. J. P. Vernant, *Du mythe à la raison*, in: *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1966, p. 297, che parla tuttavia di un tipo particolare d'indovino 'ispirato', laddove il fenomeno sembra più generale.

3. Cf. E. Wüst, art. cit.

4. La traduzione migliore in questo caso potrebbe essere: «se è *vana* o meno la promessa di Zeus»; osserva infatti giustamente il Detienne (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 30 s., n. 5) che «la parole ψευδής est la parole ambiguë, qui semble être la réalité, mais n'en est que l'ombre illusoire. Ψευδής peût donc signifier fréquemment la parole 'sans accomplissement, sans réalisation'» e che in tale si-

è identico al precedente, anzi mentre l'appello alla fiducia è più pressante data la sostituzione della promessa dello stesso Zeus al semplice vaticinio del profeta, è anche per ciò stesso maggiore la spregiudicatezza dell'εἴ τε ψεῦδος κτλ.[1] L'accento sulla possibilità di errore è posto esplicitamente in un altro celebre passo (*Il.* XXIV 221 s.), in cui si parla di Priamo, che ha ricevuto in sogno da Iride il messaggio e l'ordine di Zeus di recarsi presso Achille per chiedergli il riscatto del cadavere del figlio e ad Ecuba, che gli sconsiglia l'impresa e gli rammenta il carattere spietato del Pelide, risponde: «εἰ μὲν γάρ τίς μ' ἄλλος ἐπιχθονίων ἐκέλευεν |, ἢ οἳ μάντιές εἰσι θυοσκόοι ἢ ἱερῆες, | ψεῦδός κεν φαῖμεν, ma poiché io stesso (νῦν δ' αὐτός) ho udito e visto dinanzi a me la dea, andrò», dove l'unica certezza viene riposta nell'esperienza personale e diretta del divino (che il μαντεύειν fosse ritenuto possibile, per concessione di un dio, anche a personaggi non rientranti nella categoria degli indovini, è dimostrato, oltre che dai versi citati, anche da *Od.* I 200 ss., v. *infra*).

Nei passi dell'*Iliade* sinora citati si è potuto osservare la comparsa di termini, quali ψεῦδος ed ἐτεόν, che a loro volta rinviano ad altri, come ἀληθής e νημερτής (per quest'ultimo cf. *Il.* I 514, in cui Tetide chiede a Zeus di concedere temporaneamente la vittoria ai Troiani, affinché il figlio ottenga piena soddisfazione: νημερτές μεν δή μοι ὑπόσχεο, καὶ κατάνευσον – da cf. con *Il.* II 349 s.); il che significa, come si vedrà ancor più chiaramente dopo l'esame dei passi odissiaci, che nella riflessione sulla μαντοσύνη incomincia a farsi strada il problema della verità.[2]

gnificato essa compare spesso, nella forma positiva ἀψευδής, insieme con νημερτής, ἀλήθεια e concetti correlati, a designare la parola oracolare. A questo proposito si tenga presente che il sostantivo ὑπόσχεσις, cui qui è riferito ψεῦδος, in diversi casi in Omero appare collegato con l'idea di τέλος (*Il.* II 286, 349; X 303; XIII 377; *Od.* X 483; XV 195, 203).

1. P. v. D. MÜHLL, *Die Diapeira im B der Ilias*, «MH», III (1946), p. 197 ss., ritiene che i due discorsi, di Odisseo (v. 284 ss.) e di Nestore (v. 337 ss.), appartengano a due poeti diversi, rispettivamente A (il più antico) e B (autore dell'*Iliade*, al quale si deve l'introduzione dell'episodio della Prova (cf. anche P. MAZON, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1959, p. 146 ss.). Ad ogni modo, in questa sede importa notare soprattutto la palese relazione tra le due espressioni citate, entrambe riconducibili alla medesima mentalità 'critica'.

2. Sui termini ἀλήθεια, ἐτεόν, νημερτής, ψεῦδος ecc. v. W. LUTHER, *'Wahrheit' und 'Lüge' im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935; ID., *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen,

Dei vari termini incontrati nell'*Iliade*, l'*Odissea* ne conserva soltanto due: μάντις, che ricorre 9 volte,[1] e θεοπρόπος (un'unica volta in *Od.* I 416); il tipo di qualificazione prevalente è quello generico, che non presenta novità di rilievo: ἀμύμων (*Od.* XI 99, 291),[2] ἀλαοῦ (*Od.* X 493, XII 267, riferito entrambe le volte a Tiresia, il Τειρεσίαο ἄνακτος di *Od.* XI 151),[3] βροτῶν ὄχ' ἄριστον (*Od.* XV 252),[4] ἀφνειός *Od.* XV 227); si confronti anche *Od.* IX 508: μάντις ἀνήρ,... | ὃς μαντοσύνῃ ἐκέκαστο[5] e il θεοειδής, epiteto formulare dell'indovino Teoclimeno (*Od.* XV 271 = 508 = XX 362 ecc.).[6] La qualificazione «intellettuale» è invece nel complesso forse meno frequente che nell'*Iliade*, pur comparendo in alcune espressioni degne di nota. In *Od.* I 200 ss. Athena si presenta a Telemaco sotto le spoglie di Mente, re dei Tafi, preannunciandogli il prossimo ritorno del padre con queste parole: «αὐτὰρ νῦν τοι ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ | ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι ὀΐω, | οὔτε τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς»;[7] gli stessi versi, con leggera variazione e con l'omissione del v. 202, ritornano in *Od.* XV 172 s., dove tocca ad Elena spiegare un prodigio verificatosi poco prima come presagio del ritorno di Odisseo: ma è soprattutto in I 200-202 che

1954; ID., *Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache*, «Gymnasium», LXV (1958), p. 82 ss.; H. BOEDER, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, «Archiv für Begriffsgeschichte», IV (1959), p. 82 ss.: S. ACCAME, *Verità e bugia*, in: *Gli albori della critica*[2], Napoli, 1962, p. 5 ss.; E. HEITSCH, *Die nichtphilosophische ἀλήθεια*, «Hermes», XC (1962), p. 24 ss.; una posizione polemica nei confronti degli studi citati è presa da M. DETIENNE nel suo libro recente *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.

1. *Od.* I 202; IX 508; X 493; XI 99, 291; XII 267, XV 252, 225; XVII 394.

2. Per ἀμύμων, che anche nell'*Odissea* è molto frequente (50 volte), vale quanto già detto per l'*Iliade* (v. *supra*, p. 23); raramente è riferito a cose concrete, per lo più invece a nomi propri o a termini di parentela.

3. Inoltre in *Od.* VIII 195; l'*Iliade* conosce invece solo il sostantivo ἀλαοσκοπίη, sempre all'acc. sing. nella formula: οὐδ' ἀλαοσκοπίην εἶχε κτλ., sempre riferito a divinità: *Il.* X 515; XIII 10; XIV 135, cf. *Od.* VIII 285.

4. L'ὄχ' ἄριστος qualifica degli indovini anche in *Il.* I 69 e VI 76, mentre in *Il.* VII 221 è attributo di uno σκυτοτόμος; non è comunque una designazione onorifica in modo particolare, visto che in un caso (*Od.* IX 432) può essere attribuita ad un ἀρνειός.

5. Cf. *Od.* IX 508, in cui dell'indovino Telemo è detto che μαντοσύνῃ ἐκέκαστο; l'ἐκέκαστο è un verbo di uso fisso (tranne che in *Il.* II 530) alla fine del verso, anzi in altri due casi in unione con ὁμηλικίην (*Il.* XIII 431) o ἡλικίην (*Il.* XVI 808).

6. Θεοειδής, che nell'*Odissea* compare 17 volte, oltre che di Teoclimeno, è epiteto di Telemaco e di vari Proci e Feaci.

7. È questo l'unico esempio, nell'*Odissea*, di un uso di σάφα col gen.

ritorna l'idea della possibilità di una rivelazione divina che sia immediata e diretta (ἐνὶ θυμῷ | ἀθάνατοι βάλλουσι, cf. *Il.* XII 228 e VII 44 s.), accentuata anzi mediante l'esplicito οὔτε τι μάντις ἐών κτλ.[1] È importante notare anche il τελέεσθαι, ossia l'accenno al compimento della profezia – il quale, sia detto per inciso, solo può testimoniarne la veridicità[2] –, cui si allude pure in un passo molto denso di particolari interessanti, *Od.* II 156 ss. Qui viene descritta la scena dell'assemblea convocata ad Itaca da Telemaco, in cui, in seguito alla prodigiosa apparizione di due aquile che per breve tempo si azzuffano al di sopra dell'ἀγορά, i presenti si chiedono, colti da religioso stupore (θάμβεσαν), cosa sarebbe accaduto (v. 156: ἅ περ τελέεσθαι ἔμελλον). Si leva allora a parlare Aliterse (v. 157: γέρων ἥρως Ἀλιθέρσης | . . . ὃ γὰρ οἷος ὁμηλικίην ἐκέκαστο | ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυθήσασθαι), il quale interpreta l'accaduto come segno funesto per i Proci, ai quali sarebbe riuscito fatale il ritorno di Odisseo, e aggiunge: (v. 170) «οὐ γὰρ ἀπείρητος μαντεύομαι, ἀλλ' εὖ εἰδώς»: infatti tutte si erano avverate (v. 171: τελευτῆθῆναι ἅπαντα) le profezie che egli aveva fatto prima della partenza per Troia (lo ribadisce il v. 176: τάδε δὴ νῦν πάντα τελεῖται). Gli replica a questo punto Eurimaco, uno dei Proci, che lo svillaneggia affermando di essere più bravo di lui nell'interpretazione dei segni divini (vv. 180 ss.): ταῦτα δ' ἐγὼ σέο πολλὸν ἀμείνων μαντεύεσθαι. ὄρνιθες . . . | . . . οὐ δέ τε πάντες ἐναίσιμοι . . .; lo diffida dall'aiz-

1. L'espressione non offre tuttavia nulla di eccezionale né sul piano linguistico né su quello concettuale, restando uno dei tanti casi in cui l'azione divina, resa mediante il verbo βάλλειν (o ἐμβάλλειν), suscita nel θυμός dell'uomo affetti o sensazioni (ove il dat. θυμῷ costituisce di regola il piede finale; si trova comunque anche ἐν σθήτεσσι o ἐνὶ φρεσί): ad es. in *Il.* III 139; V 513; X 447; XIII 83; XVI 529 ecc.; più rari gli esempi odissiaci (*Od.* XIX 485 = XXIII 260), dove lo stesso tipo formulare diventa di preferenza riflessivo: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν: *Od.* XI 454=XVI 281 ecc. (cf. *Il.* I 297=IX 607 ecc.), cf. *Od.* II 79. A tali espressioni corrispondono puntualmente le altre: χόλος, δέος ἔμπεσε θυμῷ, in cui l'affetto è concepito come soggetto dell'azione esperita dall'uomo (interessante soprattutto *Od.* XII 266 s.: καί μοι ἔπος ἔμπεσε θυμῷ | μάντεος ἀλαοῦ κτλ.): *Il.* IX 436; XVI 206; XVII 625 ecc.

2. Cf. anche *Od.* IX 511 (profezia di Telemo a Polifemo); sul τέλος v. D. HOLWERDA, Τέλος, «Mnemosyne», XVI (1963), p. 337 ss.; con le precisazioni di P. AMBROSE, *The Homeric Telos*, «Glotta», XLIII (1965), p. 38 ss. Anche in seguito del resto i nomi propri in Tel- sono frequenti nelle famiglie di indovini: cf. P. KETT, *Prosopographie der historichen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, Diss. Erlangen-Nürnberg, 1966, p. 80.

zare contro di loro, lui vecchio ed esperto (v. 188: παλαιά τε πολλά τε εἰδώς),[1] un giovane come Telemaco, e dopo altre minacce conclude (v. 201 s.): οὔτε θεοπροπίης ἐμπαζόμεθ' ἣν σύ, γεραιέ, | μύθεαι ἀκράαντον κτλ. Il passo contiene dunque da un lato l'apologia della figura di Aliterse e in fondo del μάντις in generale, dall'altro offre un'ulteriore testimonianza della forte opposizione che i rappresentanti di questa categoria talora incontravano. Ma è forse più importante notare che tutto il peso dell'argomentazione di Aliterse sta nell'insistente rilievo dato al fatto che tutto quanto egli aveva predetto per il passato ad Odisseo si era ormai compiuto, ad esclusione del ritorno in patria e dell'uccisione dei Proci, ciò che ora appunto era destino che avvenisse. La chiave del suo discorso si può dire consista nel v. 170: οὐ γὰρ ἀπείρητος μαντεύομαι, ἀλλ' εὖ εἰδώς: l'aggettivo ἀπείρητος è un *hapax*, che qui dall'opposizione con εὖ εἰδώς acquista il senso di «(non) inesperto» e dal complesso dei versi seguenti il significato di «(non) senza prove»;[2] ossia è proprio sulla prova che nel passato si è adempiuto quanto egli aveva previsto, ch'egli fonda la garanzia della sua veridicità anche per il presente e per il futuro. Nega tuttavia implicitamente validità a questo argomento Eurimaco, che all'occasione si comporta da bravo razionalista *ante litteram* (sconfitto, è vero, in partenza, dato che il poeta sa bene che lo svolgersi degli avvenimenti renderà infine piena giustizia ad Aliterse); all'orgoglioso accento sull'ἑκέκαστο | ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυθήσασθαι e sul τέλος egli contrappone il suo ὄρνιθες . . . | . . . οὐ δέ τε πάντες ἐναίσιμοι e il θεοπροπίην . . . | ἀκράαντον, negando dunque ad Aliterse l'abilità nell'interpretazione dei segni divini nonché, di conseguenza, l'efficacia di quanto predice.[3] Si tratta di espressioni che tutte in vario

1. L'espressione è esclusivamente odissiaca (cf. *Od.* XXIV 51, in cui è riferita a Nestore, e *Od.* VII 157, riferita al Feace Echeneo), per quanto l'*Iliade* conosca benissimo il concetto che vi corrisponde – e cui si è già accennato –, dell'abbinamento vecchiaia-esperienza e di un'idea quantitativa del sapere, resi con le formule all'incirca equivalenti πρότερος γεγόνει (γενόμην) καὶ πλείονα ἴδη (οἶδα): *Il.* XIII 355; XIX 219; XXI 440. Nell'*Odissea* si trova un unico esempio di πλείονα εἰδώς (XII 188), impiegato per colui che abbia ascoltato il canto delle Sirene.

2. Il verbo πειρᾶν, «tentare, provare, mettere alla prova», è abbastanza frequente nei due poemi, ma al part. passato solo qui e in due passi iliadici (XII 304 e XVII 41), sempre con doppia negazione (οὐ ἀ-).

3. Aliterse stesso sarebbe un indovino del tipo di Cassandra, dalle profezie vane in

modo insistono sull'idea di compimento: così ἀκράαντον, che appartiene allo stesso ambito semantico di τέλος[1] (cf. *Od.* XIX 560 ss., in cui si parla dei sogni, che di notte escono dall'Erebo passando gli uni dalla porta d'avorio «ἔπε' ἀκράαντα φέροντες», gli altri da quella di corno: οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι),[2] così anche ἐναίσιμα-ἐναίσιμοι; quest'ultimo è un termine pregnante che, sviluppatosi dal concetto di αἶσα, «parte, parte spettante a ciascuno, poi sorte o destino», può indicare sia ciò che è giusto o chi agisce secondo la norma (cf. *Od.* XVII 363: γνοίη θ', οἵ τινές εἰσιν ἐναίσιμοι, οἵ τ' ἀθήμιστοι *scil.* dei Proci), sia, come in questo caso, ciò che è destino che avvenga, che è fatale si compia[3] e dunque anche parole giuste in quanto destinate ad avverarsi (per il concetto di «qualcosa che deve avverarsi» e quindi in questo senso «vero», cf. *Od.* XI 96: νημερτέα εἴπω, detto dall'ombra di Tiresia ad Odisseo sceso tra i morti ad interrogarlo sul proprio futuro).[4]

Riassumendo, si può affermare che la qualificazione che accompagna il μάντις, quando non sia del tipo genericamente positivo – nel qual caso consiste per lo più in un aggettivo isolato –, presenta anzitutto una notevole libertà: è infatti frequente l'uso di proposizioni relative, e spesso si assiste alla variazione e al mutamento delle formule tràdite in cui viene di volta in volta inserita. Si è osservata inoltre la frequenza del verbo εἰδέναι, che specialmente nelle espressioni in (εὖ σάφα) εἰδώς ne sottolinea l'intelligenza,

quanto non credute, secondo M. DETIENNE, *Les maîtres* . . ., p. 58; cf. G. MÉAUTIS, *Halimèdès et le devin du fronton Est d'Olympie*, «RA», LVI (1954), p. 7 ss.

1. Cf. W. LUTHER, *Wahrheit* . . ., p. 51 ss.; ID., *Weltansicht* . . ., p. 33 ss.; M. DETIENNE, *Les maîtres* . . ., p. 53 ss.

2. A. AMORY, *The Gates of Horn and Ivory*, «YClS», XX (1966), p. 1 ss., dichiara (p. 28) di preferire la traduzione «dreams have power» all'altra «dreams accomplish», senza riuscire molto convincente nella distinzione tra i due concetti. L'ἀκράαντον ricorre inoltre in *Il.* II 138, in cui Agamennone finge di esortare gli Achei al ritorno, poiché ἔργον | αὔτως ἀκράαντον, per il quale erano venuti a Troia.

3. Cf. *Il.* II 353, in cui Nestore raccomanda ad Agamennone di perseverare ricordandogli il giorno in cui Zeus assicurò agli Achei la vittoria ἀστράπτων ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων.

4. Cf. U. BIANCHI, Διὸς αἶσα, Roma, 1953, specie p. 42 ss., il quale afferma che, a differenza dei derivati di μοῖρα, i derivati di αἶσα «sono in relazione alla concezione di un ordine generico e universale» e si costruiscono con preposizioni locali (ἐν, ἐξ), richiamando «l'idea di un'armonia, di un ordine su cui si misurano gli atteggiamenti umani».

intesa in senso pratico, ossia come possesso di determinate tecniche di divinazione, ma perciò stesso non «tipica», in quanto comune a tutte le categorie di persone la cui attività esiga appunto la conoscenza e l'osservanza di regole ben precise; più caratteristico è invece l'uso delle altre forme del verbo εἰδέναι, che sembrano talora rinviare ad un'esperienza del divino come «visione» di esso, che il μάντις (o «veggente») a sua volta rivela agli altri (cf. *Il.* 1 97: θεοπροπίας ἀναφαίνεις):[1] e nell'uso ambiguo del verbo risalta in definitiva la caratteristica intrinseca del μάντις omerico, il quale, come si è accennato all'inizio, nell'interpretare il pensiero o la volontà del dio poteva in qualche caso fidare nella sua ispirazione diretta, ma in genere doveva invece limitarsi ad una sapiente «lettura» del segni augurali.

È interessante infine notare che l'atteggiamento dell'uomo omerico nei confronti del μάντις era sì di stima e fiducia, ma non sempre cieche ed assolute: si sono anzi incontrate diverse espressioni che da un lato attestano come la sua posizione fosse a volte resa difficile da contrasti col potere dei βασιλῆες e che dall'altro recano traccia dei dubbi e delle critiche che i suoi responsi dovevano inevitabilmente suscitare; onde non può stupire che anche in relazione alla sua figura appaiano taluni termini, quali ἐτεόν, νημερτέα, ψεῦδος, che dimostrano come fosse vivo il problema della veridicità e della verificabilità delle profezie.

'Αοιδός.

La relazione con la sfera divina, il trovarsi sotto la protezione di Apollo, la cecità e dunque il carattere di visione interiore, l'uso di espressioni linguistiche rivelatrici (quale ad es. il verbo φαίνω o ἀναφαίνω), l'appartenenza ai δημιοεργοί, sono alcuni degli elementi che più evidentemente accomunano la figura del μάντις e quella dell'ἀοιδός. Ora, che in epoca preomerica il profeta e il poeta non fossero del tutto distinti è un fatto ben noto; del resto vengono opportunamente ricordate a questo proposito talune delle antiche

1. Cf. *Il.* XXIV 171 s., in cui Iride, nell'atto di apparire a Priamo per trasmettergli il messaggio di Zeus, lo tranquillizza: Θάρσει, οὐ μὲν γάρ τοι κακὸν ὀσσομένη τόδ' ἱκάνω; e *Il.* II 324: ἔφην τέρας μέγα μητίετα Ζεύς.

civiltà sia indoeuropee che del Vicino e Medio Oriente semitico, nelle quali è documentata l'esistenza della stessa poliedricità di funzioni: onde indovini, autori di incantesimi o scongiuri, cantori o musici ed anche medici erano la parte socialmente più ragguardevole dei sacerdoti al servizio dello Stato.

Per restare alla Grecia, si sa che fino in epoca postomerica e classica il poeta conservò molti tratti del profeta (valgano per tutti gli esempi di Eraclito e di Pindaro); ciò non toglie tuttavia che le due categorie appaiano ormai nei poemi omerici già nettamente differenziate per quanto concerne le rispettive funzioni. È chiaro comunque che questa reciproca relazione dovrà essere qui considerata soprattutto sotto il profilo del tipo d'intelligenza che in epoca omerica veniva attribuita a ciascuno dei due personaggi e del tipo di scienza o di verità, alla quale tale intelligenza poteva dare accesso. La trattazione dell'ἀοιδός pone infatti dei problemi particolari che non tutti, dati i limiti e il fine del presente lavoro, potranno essere affrontati: alcuni dovranno pertanto essere tralasciati, ad altri si potrà solo accennare, accontentandosi di rinviare alle ormai numerosissime pubblicazioni apparse sull'argomento.[1]

Nell'*Iliade* il termine ἀοιδός compare una sola volta, in XXIV 720 s., dove designa i cantori che hanno il compito d'intonare il θρῆνος sul cadavere di Ettore (ἀοιδοὺς θρήνου ἐξάρχους); anche il sostantivo ἀοιδή è raro ed una sola volta seguito da qualificazione: ἀοιδὴν θεσπεσίην in II 599 s.; il verbo infine è di poco più frequente e in alcuni casi appare associato all'idea della bellezza del canto (καλὸν ἄειδε in *Il.* XVIII 570; cf. ὁπὶ καλῇ in *Il.* I 604; καλὸν... παιήονα

1. V., tra i più recenti, H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie* ...; W. SCHADEWALT, *Die Gestalt des homerischen Sängers*, in: *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1951, p. 54 ss.; G. LANATA, *Il problema della tecnica poetica in Omero*, «Antiquitas», IX (1954), p. 27 ss.; W. KRAUS, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Grienchentum*, «WS», 68 (1955), p. 65 ss.; W. MARG, *Homer über die Dichtung*, Münster, 1957; A. SETTI, *La memoria e il canto*, «SIFC», XXX (1958), p. 130 ss.; F. LASSERRE, *La condition du poète dans la Grèce antique*, «Et. de Lettres», V (1962), p. 3 ss.; H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Hypomnemata III, Göttingen, 1963; M. TREU, *Von der Weisheit der Dichter*, «Gymnasium», LXXII (1963), p. 433 ss.; S. ACCAME, *L'invocazione alla Musa e la 'verità' in Omero e in Esiodo*, «RFIC», XCI (1963), pp. 257-281 e 385-415; M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité* ...; ed inoltre talune delle opere citate a proposito del μάντις (v. n. 2 a p. 22).

in *Il.* I 473) e del diletto che procura (θυμὸν ἔτερπεν in *Il.* IX 189). Nell'*Odissea* invece l'aedo è nominato ben 37 volte e con qualificazione abbondante (21 volte), anche se di tipo piuttosto formulare; essa è sempre positiva e tende a sottolineare di preferenza il carattere divino sia dell'aedo che del canto: 12 volte ricorre l'aggettivo θεῖος, sempre al nominativo o accusativo e in clausola finale:[1] θεῖος(ον) ἀοιδός(όν) (si ricordi che si è già incontrato questo epiteto in riferimento al βασιλεύς, v. *supra*), mentre in *Od.* XVII 385 compare un θέσπιν ἀοιδόν (cf. θέσπιν ἀοιδήν in *Od.* I 328 = VIII 498 e Σειρήνων θεσπεσιάων in *Od.* XII 158);[2] in altri casi l'accento batte sulla amabilità del cantore (ἐρίηρον, qualificativo che ricorre tre volte e in clausola finale,[3] ma che prima ancora è epiteto formulare degli ἑταῖροι, cui si accompagna 14 volte e sempre in clausola finale; cf. anche ἱμερόεσσαν ἀοιδήν in *Od.* I 421), o sulla varietà dei suoi canti (πολύφημος in *Od.* XXII 376, cf. il nome Φήμιος),[4] o infine sulla fama che lo circondava (περικλυτός, aggettivo che nell'*Odissea* compare 12 volte, di cui 4 spettano appunto all'aedo e 5 al dio Efesto).[5] Si potrebbero ancora aggiungere espressioni come θεοῖς ἐναλίγκιος αὐδήν in *Od.* IX 4, ἥδειαν ἀοιδήν in *Od.* VIII 64, καλὸν ἀείδειν in *Od.* VIII 266 ecc., sulle quali tuttavia appare inutile dilungarsi, dato che non presentano elementi sostanzialmente nuovi rispetto alle precedenti.[6]

1. *Od.* I 336; IV 17; VIII 43, 47, 87, 539; XIII 27; XVI 252, XVII 359; XXIII 133, 143; XXIV 439; cf. A. SPERDUTI, *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, «TAPhA», LXXXI (1950), p. 209 ss.

2. Cf. θέσπιν ἀοιδήν in *Od.* I 328; VIII 498; su questo aggettivo v. A. PAGLIARO, *La terminologia poetica di Omero e le origini dell'epica*, «Ricerche linguistiche», II (1951), p. 1 (cf. *Aedi e rapsodi*, in: *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1953, p. 12, n. 8). Ad una originaria forma composta *θεσπιαοιδός = «Orakel im Gesang (Vers) verkündend» pensa H. KOLLER, Θέσπις ἀοιδός, «Glotta», XLIII (1965), specie p. 283 s.

3. *Od.* I 346; VIII 62 – 471 (che continua con un λαοῖσι τετιμένον).

4. L'esatta traduzione di questo composto non è semplice; le due possibili interpretazioni ad es. in W. B. STANFORD, *The Odyssey of Homer*, II, London, 1962, p. 386: «the Bard, rich in lays or of widespread fame»; G. LANATA, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1963, p. 15, preferisce intendere, probabilmente con maggiore esattezza, «colui che conserva, per il diletto degli uomini, la φήμη del κλέος che sopravvive eternamente nel canto». L'aggettivo (che non compare nell'*Iliade*) ritorna poi in *Od.* II 150, dov'è attributo di ἀγορήν (anche in questo caso la traduzione non è univoca).

5. *Od.* I 325; VIII 83, 367, 521; per Efesto v. *infra*, p. 50 ss.

6. Altre osservazioni sarebbero molto interessanti da fare, ma non rientrano nei limiti del presente lavoro, come ad es. l'idea del diletto e dell'incanto suscitato dal can-

Più interessanti sono invece due ben noti paragoni, contenuti entrambi nell'*Odissea*. Nel primo (*Od.* XI 363 ss.) Alcinoo loda Odisseo perché, a differenza dei tanti scaltri imbroglioni che circolano per il mondo ordendo menzogne (v. 366: ψεῦδεα ἀρτύνοντας), egli possiede interiormente un animo nobile, che si manifesta all'esterno con la bellezza delle parole, ed ha fatto il suo racconto in modo abile ed esauriente come un aedo (v. 367 s.: σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί, | μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας | ...), dove si allude ad una sapiente (ἐπισταμένως) costruzione del discorso, consistente, sia nel caso di Odisseo che in quello dell'aedo, nell'esporre con ordine e completezza (κατα-λέγειν) e piacevolmente (μορφὴ ἐπέων) gli avvenimenti narrati. Non va dimenticato tuttavia che l'opposizione stabilita da Alcinoo tra Odisseo ed un volgare bugiardo conferisce al termine ἐπισταμένως una sfumatura alquanto ambigua, al limite tra la forma (piacevole) e il contenuto (veritiero); tale ambiguità del resto, è bene dirlo, appartiene allo stesso verbo καταλέγειν che, con posizione fissa quasi sempre alla fine del verso, si unisce a due tipi fondamentali di aggettivi e avverbi o espressioni avverbiali: il primo tipo, che numericamente si può considerare predominante, sottolinea la verità del discorso (ἀληθείην, πᾶσαν ἀληθείην καταλέγειν, ἀτρεκέως, μάλ' ἀτρεκέως καταλέγειν),[1] il secondo invece, rendendo esplicita l'idea già implicitamente contenuta nel verbo, pone in rilievo l'ordine ed eventualmente la completezza del racconto (κατὰ μοῖραν, ἐν μοίρῃ, κατὰ κόσμον, ἅπαντα καταλέγειν).[2]

to dell'aedo, non diversi da quelli provocati dal canto delle Sirene (*Od.* XII 44); si veda quindi l'uso di τέρπειν (*Od.* I 357; VIII 91; XII 44; XVII 385 ecc.) e di θέλγειν (*Od.* I 337; XII 44 ecc.); su quest'ultimo, che insieme con il sostantivo ἐπαοιδή, starebbe a testimoniare il carattere originariamente magico della poesia, v. W. KRAUS, *Die Auffassung* . . ., p. 68, E. E. SIKES, *The Greek View of Poetry*, London, 1931, p. 3.

1. Frequente soprattutto l'ἀτρεκέως καταλέγειν: *Il.* X 384; 405, XXIV 380 ecc., per un totale di 6 volte, *Od.* I 169 = 206 = 224 = IV 486 ecc., per un totale di 15 volte; ἀληθείην καταλ.: *Il.* XXIV 407; *Od.* XVI 226 = XXII 420; XVII 108, 222 ecc. (cf. *Il.* IX 115: οὔ τι ψεῦδος . . . κατέλεξας).

2. Ἐν μοίρῃ o κατὰ μοίρην: *Il.* XIX 186, *Od.* VIII 496; X 16; XII 35; III 331; ἅπαντα: *Il.* IX 6, 587. Per quanto riguarda il passo in esame, si confronti, poco più oltre, il v. 370, in cui Alcinoo esorta Odisseo a continuare con le parole: ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον, | εἴ τινας κτλ.; riferiti in particolare all'aedo sono *Od.* VIII 496: κατὰ μοῖραν κατελέξης e *Od.* VIII 489: κατὰ κόσμον . . . ἀείδεις.

L'uso di questo verbo è dunque di per sé un indizio non trascurabile della stretta affinità esistente per la mentalità antica tra i concetti di verità ed esattezza, di realtà ed ordine,[1] onde anche il dilemma contenuto-forma, che proprio nei contesti «aedici» facilmente si presenta, non sempre ha ragione di esistere e a volte è francamente irresolubile.

D'altra parte, nel passo qui in esame, il gruppo ἐπίσταμαι, ἐπιστάμενος, ἐπισταμένως (il sostantivo ἐπιστήμη compare per la prima volta in Bacchilide IX 38), che appare in relazione con le persone e le categorie più varie, dal guerriero abile nel maneggio dell'asta al medico esperto di farmaci e di scongiuri al carpentiere all'aedo e così via,[2] ha in Omero il significato di «saper fare qualcosa», indicando non la conoscenza di un fatto, bensì la conoscenza che rende possibile un'attività, dunque piuttosto un'attitudine o una capacità;[3] in questo senso anzi sembra impiegato l'ἐπιστάμενος che ricorre nel secondo dei due paragoni cui si è accennato (*Od.* XXI 404 ss.), dove Odisseo, nell'atto di tendere la corda del suo arco e di farla vibrare per provarne l'esatto punto di tensione, è paragonato appunto ad un aedo nell'atto di accordare la cetra: ὡς ὅτ' ἀνὴρ φόρμιγγος ἐπιστάμενος καὶ ἀοιδῆς (v. 406, cf. anche il v. 411, in cui della corda dell'arco che risuona sotto il tocco di Odisseo è detto: ἡ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν).[4] Tuttavia, se questo è il significato usuale del termine, specie nell'*Odissea*, in cui maggior valore sembra acquistare la forza intellettuale, comincia

1. Cf. H. DILLER, *Der vorphilosophische Gebrauch von* κόσμος *und* κοσμεῖν, *Festschrift B. Snell*, München, 1956, p. 47 ss., G. LANATA, *Poetica* . . ., p. 12 s.; v. *contra*, per una prevalenza della forma sul contenuto di verità, W. KRANZ, *Kosmos*, «Archiv für Begriffsgeschichte», II 1 (1955), p. 10 0, per una prevalenza del contenuto, A. SETTI, *La memoria*..., p. 149.

2. Le varie forme verbali e l'avverbio compaiono per un totale di 18 volte nell'*Iliade* e 23 nell'*Odissea*; per guerrieri: *Il.* II 611; XIII 223, 238; XV 282; XVI 142 = XIX 389; per medici: *Od.* IV 231; XIX 457; per carpentieri: *Il.* V 60, XXIII 197; per ancelle: *Od.* II 117 = VII 111 ecc. Per l'analisi di questo termine cf. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφίη, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, ἐπιστήμη), Philologische Untersuchungen XXIX, Berlin, 1924, p. 81 ss.; R. SCHAERER, Ἐπιστήμη *et* τέχνη. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mâcon, 1930, 1 ss.

3. Cf. B. SNELL, *Die Ausdrücke* . . ., p. 83.

4. Per questo paragone v. H. FRÄNKEL, *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen, 1921, p. 57 s.

a comparire anche il significato di «sapere» (cf. *Od.* IV 730, ove le ancelle *sanno* della partenza di Telemaco: ἐπιστάμεναι σάφα θυμῷ).[1] Anche sotto questo profilo resta pertanto incerto se nell'ἐπισταμένως di *Od.* XI 368 sia da riconoscersi un riferimento ad una sapienza puramente tecnica[2] o non anche contenutistica;[3] comunque, considerato il contesto, sembra più accettabile risolvere la questione nei termini di una sintesi che in quelli di un'antitesi, e lo stesso si può affermare anche nel caso dell'αὐτοδίδακτος di *Od.* XXII 347 s., contenuto nel discorso di supplica che Femio rivolge ad Odisseo in occasione dell'uccisione dei Proci, per i quali egli era stato costretto a cantare: αὐτοδίδακτος δ' εἰμί· θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας | παντοίας ἐνέφυσεν . . .

Il passo è molto interessante anche nella misura in cui pone il problema del rapporto tra la fede nell'ispirazione divina (cf. espressioni quali: θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδήν in *Od.* VIII 44, Μοῦσα . . . δίδου δ' ἠδεῖαν ἀοιδήν in *Od.* VIII 63 s., θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν in *Od.* VIII 498)[4] o nell'insegnamento divino (cf. *Od.* VIII 481: οἵμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, 488: ἦ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε . . . ἦ σέ γ' Ἀπόλλων) e la coscienza che l'aedo ha della propria personalità ed originalità (cf. *Od.* I 1: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, κτλ., *Od.* VIII 43 ss.: Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς περὶ δῶκεν ἀοιδὴν | τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν, *Od.* I 346 s.: ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται).[5] Quanto poi all'αὐτοδίδακτος, variamente discusso e interpretato, occorre tener presente anzitutto l'uso del verbo διδάσκω[6] e dei correlati ἐδάην, δαήμων,

1. Per tale uso di ἐπίσταμαι cf. anche *Od.* XIII 313; XXIII 185, *Il.* XIX 80.

2. Così ad es. G. LANATA, *Il problema* . . ., p. 32 e *Poetica* . . ., p. 14.

3. Così invece S. ACCAME, *L'invocazione* . . ., p. 271, n. 2.

4. Per il concetto del canto (e più in genere della parola) come dono divino, v. W. KRANZ, *Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur*, «Neue Jahrb. für die kl. Altertumswiss.», 27 (1924), p. 67 ss., A. SPERDUTI, op. cit., p. 209 ss., F. SOLMSEN, *The 'Gift' of Speech in Homer and Hesiod*, «TAPhA», LXXXV (1954), p. 3 ss.

5. S. ACCAME, *L'invocazione* . . ., p. 389 ss., riconosce nei tre momenti: dono divino, insegnamento divino, insegnamento umano, tre tappe successive – anche se a volte coesistenti negli stessi contesti cronologici – del processo di progressivo distacco dell'uomo dal mondo divino valido non solo per l'aedo, come nel caso specifico, ma per diverse altre attività che in qualche modo si rifacevano a un dio e per le quali si nota l'identica oscillazione di concetti.

6. Il valore del suffisso -σκω è ben sottolineato da P. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*[2], Paris, 1967, p. 157, che osserva come esso conferisca al verbo la «nuance

δεδαώς (quest'ultimo riferito all'aedo in *Od.* XVII 519) ecc., i quali, nel complesso molto più numerosi nell'*Odissea* (26 volte) che nell'*Iliade* (14 volte), analogamente a quanto si è visto per ἐπίσταμαι ed εἰδέναι, possono avere sia il significato di insegnare o apprendere a fare qualcosa (a combattere, a cacciare, a lavorare i metalli e così via),[1] sia – più raramente e comunque con maggior frequenza nell'*Odissea* – quello di apprendere nel senso di venire a sapere qualcosa che ci vien detta o riferita, nel qual caso compare volentieri accanto a πυνθάνομαι ed εἰδέναι.[2] Sorge quindi l'interrogativo se l'αὐτοδίδακτος riguardi unicamente i mezzi tecnici o formali necessari all'aedo per l'esercizio della sua arte (onde la menzione che segue subito dopo del dono divino – οἴμας παντοίας ἐνέφυσε – riguarderebbe invece il contenuto dei suoi canti)[3] o non anche la materia di essa (nel qual caso il contrasto tra l'αὐτοδίδακτος e il θεὸς . . . ἐνέφυσε potrebbe facilmente dissolversi supponendo che ciò «che Femio sente nel canto provenire dal profondo del suo io è nello stesso tempo dono della divinità»).[4] Per questa seconda soluzione, ossia per un significato pregnante di αὐτοδίδακτος, si propende qui sia perché come si è visto non vi contrasta l'uso normale di διδάσκω, ἐδάην, sia perché nel caso particolare dell'aedo l'apprendimento delle tecniche del canto o della recitazione non poteva essere assolutamente disgiunto dall'apprendimento del contenuto di quel canto o recitazione[5] (in quanto sia ancora apprendimento e non ancora libera «invenzione»), sia infine perché, più in generale, non sempre l'uomo omerico distingueva nettamente tra la capacità o l'attitudine ad una determinata attività – in questo caso la virtù del canto – e i risultati di

que le succès résulte d'efforts répétés» (cf. anche p. 224); cf. A. GIACALONE RAMAT, *La funzione del suffisso -σκ- nel sistema verbale greco*, «AGI», LII (1967), p. 105 ss.

1. *Il.* XXI 487; XIII 811; V 634; XVI 811; XXIII 307, 671; XI 830 s.; V 51 ecc.; *Od.* VI 233; VIII 146, 159, 263; XVI 253; XXII 422; XVII 519.

2. *Il.* VI 150 = XX 213, *Od.* IX 280; XIII 335; XXIII 262; IV 493; III 187; XIX 325 ecc.

3. Così W. SCHADEWALT, *Von Homers Welt* . . ., p. 78 s., G. LANATA, *Il problema* . . ., p. 30, *Poetica* . . ., p. 14.

4. S. ACCAME, *L'invocazione* . . ., p. 387, cf. A. LESKY, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, «Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. Wiss.», Phil.-hist. Kl., 1961, p. 31 (e già in: *Storia della letteratura greca*, tr. it., I, Milano, 1965, p. 99).

5. V. A. SETTI, *La memoria* . . ., p. 153.

questa attività, in cui tale capacità si esprimeva ed obbiettivava.[1]

Poiché con ciò i casi di qualificazione riferita all'aedo si possono considerare esauriti, è opportuno a questo punto uno sguardo d'insieme. In primo luogo colpisce dunque la formularità della qualificazione diretta, consistente cioè di un aggettivo direttamente unito al termine, la quale non è mai del tipo «intellettuale» e pone invece in evidenza il carattere divino, amabile, dilettevole del canto e della persona dell'aedo. Pur con tutte le cautele che s'impongono quando si parli di linguaggio formulare, si può ritenere in linea di massima che questo tipo di qualificazione corrisponda ad uno stadio più arcaico della riflessione sulla figura dell'aedo, mentre ad uno stadio successivo alla cristallizzazione di quelle formule sembrano appartenere invece l'ἐπισταμένως-ἐπιστάμενος e l'αὐτοδίδακτος-δεδαώς che per di più compaiono nell'Odissea rispettivamente in due paragoni e in due discorsi diretti, ossia in parti del discorso epico ritenute di solito rispecchiare idee e sentimenti contemporanei al poeta:[2] essi testimoniano di un interesse più approfondito nei confronti della creazione fantastica, non più colta soltanto dall'esterno, nel diletto o nel fascino che suscitava, bensì nell'abilità e sapienza formale e insieme nella 'scienza' e nella forza intellettuale necessarie a produrla; l'ammirazione quindi, sentita ma generica, per l'aedo e per il canto si va meglio specificando, parallelamente all'affermazione della sua personalità.

Il dubbio poi se le cose cantate dal poeta siano vere o meno non è mai *esplicitamente* posto: la distinzione tra vero fantastico e vero storico è ancora lontana dalla mentalità omerica, in cui per giunta gli stessi concetti di verità e di realtà tendono a coincidere, ἀληθές essendo «ciò che non è nascosto», νημερτές «ciò che non è errato», ἐτεόν «ciò che è (reale)». Anche nel caso del μάντις la 'verità' di una profezia era riposta nella sua corrispondenza ad una

1. Si ricordino ad es. gli studi dello SNELL sul νόος, che è sia, soggettivamente, la capacità intellettuale capace di produrre un determinato pensiero o consiglio, sia, obiettivamente, il pensiero o consiglio stesso (B. SNELL, rec. di J. BÖHME, *Die Seele . . .*, «Gnomon», VII (1931), p. 79, ID., *La cultura greca . . .*, p. 35 s. e *passim*).

2. Cf. ad es. M. P. NILSSON, *Homer and Mycenae*, London, 1933, p. 276 s.; G. P. SHIPP, *Studies in the language of Homer*, «Trans. of the Cambr. Philol. Soc.», VIII, Cambridge, 1953, p. 79; M. COFFEY, *The function of homeric Simile*, «AJPh», LXXVIII 2 (1957), p. 115 ss.

realtà, ed in entrambi i casi si tratta di una verità-realtà atemporale, sia che la parola attualizzi una realtà passata, sia che attualizzi una realtà futura. Va però notato a questo punto che, seppure argomento del canto dell'aedo fossero sempre gli ἔργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε (τά τε κλείουσιν ἀοιδοί: *Od.* I 337, cf. i κλέα ἀνδρῶν di *Il.* IX 189, 520), ossia gesta eroiche e divine, a proposito delle quali a ragione si può parlare di un tempo «mitico», incomincia però a farsi luce qua e là, per un'esatta narrazione degli avvenimenti, il criterio della presenza diretta e dell'autopsia (cf. il v. 486 del II canto dell'*Iliade*: ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα· o i vv. 489 ss. dell'VIII canto dell'*Odissea*: λίην γὰρ κατὰ κόσμον . . . ἀείδεις, | . . . | ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας), criterio che non potrebbe applicarsi che a dei fatti sperimentabili e, sotto questo punto di vista, «storici».

Concludendo, si può dunque affermare che non v'è una differenza sostanziale né tra il tipo di verità attribuito rispettivamente al vate o al poeta, né nel modo di conseguirla (in quanto essa è sempre in parte dono – nel caso dell'aedo anche insegnamento – divino e in parte frutto di esperienza e di esercizio), né infine nel modo di manifestarla o rivelarla agli altri (cf. l'uso di φαίνω-ἀναφαίνω). E quanto al dubbio, che in taluni casi si rivolgeva abbastanza esplicitamente contro la veridicità dei vaticini del μάντις e che si esprimeva in frasi come quelle citate (ἢ ἐτεόν . . . ἦὲ καὶ οὐχί) e nell'uso in certo senso insistente di termini quali ἀληθές, ψεῦδος ecc., esso non compare mai così marcato nei contesti omerici in cui è di scena l'aedo e verrà chiaramente formulato solo da Esiodo: ne può tuttavia costituire un preannuncio, giova ripeterlo, quell'esigenza di un'esperienza personale cui si è appena accennato.

'Ιερεύς, ἀρητήρ ecc.

Un'altra categoria in stretto contatto con la sfera religiosa è quella dei sacerdoti, che comprende i termini ἱερεύς e ἰρεύς, ἱέρεια, ἀρητήρ e θυοσκόος, per un totale di 12 volte nell'*Iliade* e 2 nell'*Odissea*.[1] È risaputo che l'importanza del sacerdozio greco,

1. 'Ιερεύς: *Il.* I 23 = 377, 370, 62; IX 571; XXIV 221; ἱέρεια: *Il.* VI 300, *Od.* XI 23; ἰρεύς: *Il.* XVI 604, *Od.* IX 198; XI 23; ἀρητήρ: *Il.* V 10, 78; XI 94; θυοσκόος: *Il.* XXIV 221 (dove

persino quello delfico, è sempre stata piuttosto limitata; nei poemi omerici i sacerdoti compaiono solo in rapporto con culti ben determinati, mentre sacrifici pubblici e privati erano celebrati spesso dagli stessi βασιλῆες: ciò spiega sia la scarsezza di testimonianza su di essi che la scarsezza della qualificazione, la quale o è del tutto assente, o del tipo generico (ἄριστος in *Il.* IX 575 e ἀμύμων in *Il.* V 9 s.) o infine volta a metterne in rilievo il carattere sacrale (θεὸς δ' ὡς τίετο δήμῳ in *Il.* XVI 604 s.;[1] la relazione con il concetto di τιμή torna in *Il.* I 11, 94, con l'αἰδώς in *Il.* I 23 = 377, V 78).

'Ιητήρ.

Sono ben poche a questo punto le categorie che presentino una qualificazione di qualsiasi tipo. Viene anzitutto quella dei medici; il termine si presenta nell'*Iliade* 9 volte sotto la duplice forma ἰητήρ-ἰητρός[2] e solo in tre casi è senza qualificazione[3] (in *Il.* XI 514, come si è visto a proposito di altri termini di categoria, esso è usato appositivamente: ἰητρὸς . . . ἀνήρ); prevale il generico ἀμύμων (3 volte: *Il.* IV 194, XI 518 = 835), riferito sempre ad Asclepio: si tratta di un epiteto poco significativo che accompagna gli eroi e le categorie più varie,[4] e la stessa cosa può dirsi dell'ἀγαθώ[5] che in *Il.* II 732 designa i due figli di Asclepio, Podalirio e Macaone, cui è attribuito anche un più specifico πολυφάρμακοι in *Il.* XVI 28.[6] A Macaone sono riferiti infine l'ἰσόθεος φώς in *Il.* IV 212 (epiteto formulare che compare 12 volte nell'*Iliade* e 2 nell'*Odissea*, sempre al

tuttavia sembra attributo o apposizione del μάντις). Su questi termini v. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Génève, 1958.

1. Emistichio formulare, riferito all'ἀρητήρ anche in *Il.* V 78 e poi a vari eroi: *Il.* X 33; XI 58; XIII 218; XVI 605, cf. *Od.* XIV 205.

2. *Il.* II 732; IV 190, 212, 218; XI 514, 518 = 835; XIII 213; XVI 28; su questa categoria, oltre al vecchio lavoro del DAREMBERG, *La médecine dans Homère* (del 1885), v. K. KERENYI, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte*, Basel, 1948; C. MUGLER, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Et. et Comm. XLVI, Paris, 1963; F. KUDLIEN, *Zum Thema 'Homer und die Medizin'*, «RhM», CVIII (1965), p. 293 ss.; E. GRECO, *La medicina nell'antica Grecia*, «A&R», XI (1966), p. 97 ss.; G. LANATA, *Medicina magica e medicina popolare in Grecia*, Roma, 1967.

3. *Il.* IV 190; XI 518, 835.

4. V. *supra*, p. 23.

5. V. *supra*, p. 6.

6. Epiteto anche di Circe in *Od.* X 276 (cf. Ep. XIV 15); sui φάρμακα v. *infra*.

nominativo e in clausola finale, a designare vari eroi) e l'espressione ἤπια φάρμακα εἰδὼς | πάσσε κτλ. in *Il.* IV 128. Nell'*Odissea* il personaggio del medico o guaritore ha meno occasioni di essere nominato e lo si trova solo due volte, di cui una senza qualificazione (*Od.* XVII 384, nell'elenco dei δημιοεργοί), e l'altra in relazione con il concetto di ἐπιστήμη, nel passo in cui (*Od.* IV 227 ss.) si parla dei φάρμακα μετιόεντα, | ἐσθλά, donati ad Elena dall'egizia Polidamna, la cui terra è ricca di farmaci buoni e funesti e dove (v. 231) ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων | ἀνθρώπων, tutti essendo nati dalla stirpe di Peone (che compare anche in *Il.* V 899, ove guarisce Ares con rapidità prodigiosa).

Come già l'aedo, anche il medico deve dunque essere ἐπιστάμενος, sapiente, esperto (cf. l'εἰδώς di *Il.* IV 218), ed anche l'arte medica, come la poetica, si apprende per via di tentativi e sforzi successivi (cf. *Il.* XI 830 ss.: ἤπια φάρμακα . . . | ἐσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλῆος δεδιδάχθαι, | ὃν Χείρων ἐδίδαξε κτλ.).[1] D'altro canto si è visto che tale esperienza si esplica in Omero soprattutto nell'uso accorto dei φάρμακα, termine sul quale è bene soffermarsi un momento. Tale sostantivo compare per un totale di 9 volte nell'*Iliade* e di 16 nell'*Odissea* (di cui 11 spettano al canto di Circe, il X), con la differenza che, mentre le testimonianze del primo poema ne documentano l'uso medicinale vero e proprio (applicazione su ferite), nell'*Odissea* l'attenzione verte quasi esclusivamente sui suoi effetti magici (cui è connesso anche l'impiego del verbo θέλγειν in *Od.* X 213, 326): ad es. la possibilità di trasformare gli uomini in bestie e viceversa, o di far dimenticare le cose tristi e ricordare solo le piacevoli, con un'ambivalenza dunque di poteri, di volta in volta buoni o cattivi. Di conseguenza nell'*Iliade* ricorrono qualificativi come ἤπια (il più frequente), ὀδυνήφατα, ἀκήματα . . . μελαινάων ὀδυνάων, con un unico esempio di κακά (in *Il.* XXII 94, dove si riferi-

1. Sulla figura di Chirone e sui suoi rapporti con Achille v. K. F. JOHANSEN, *Achill bei Chiron*, in Δράγμα *Nilsson*, Lund, 1939, p. 181 ss.; si tenga presente comunque che, se Chirone ha «insegnato» ad Achille a far uso degli ἤπια φάρμακα, ad Asclepio invece li ha «donati» (*Il.* IV 218 s.: πόρε), con lo stesso alternarsi delle idee di dono e insegnamento già notato a proposito dell'aedo. Per il carattere tardo, dal punto di vista linguistico, delle forme δεδιδάχθαι, ἐδίδαξα-ἐδίδαξε-ἐδίδαξαν v. G. P. SHIPP, *Studies in the Language of Homer* . . ., p. 42 s., 92 e n. 2, 101.

sce tuttavia ad un serpente velenoso); nell'*Odissea* compaiono invece dei composti, quali ἀνδροφόνον, θυμοφθόρα e, inoltre, οὐλόμενον, λυγρά, κακά, mentre al positivo si trova solo ἐσθλόν. Quanto infine al μητιόεντα di *Od.* IV 227 (*hapax*), il quale, derivando da μῆτις, 'intelligenza, prudenza, astuzia', si può tradurre con 'ingegnosi, efficaci', sembra lecito supporre ch'esso contenga in sé quell'ambivalenza di cui si parlava.[1]

L'insistenza sui φάρμακα, nonostante questa differenza d'uso nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, può senz'altro essere considerata come un indizio dei legami che nel mondo omerico uniscono ancora medicina e magia,[2] come lo è il ricorso ad incantesimi o scongiuri per guarire delle ferite (cf. *Od.* XIX 449 ss., dove i figli di Autolico arrestano mediante una ἐπαοιδῇ il sangue che scorre copioso dalla ferita procuratasi da Odisseo durante una battuta al cinghiale: δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν | ἔσχεθον).[3] Ed è noto d'altronde che l'arte medica appare nei poemi omerici ancora privilegio, oltre che di Asclepio, Podalirio, Macaone, Peone, Chirone, anche di persone particolarmente fortunate, come Patroclo, il quale cura la ferita di Euripilo per aver appreso l'uso dei farmaci da Achille, che a sua volta l'aveva appreso dal centauro Chirone (*Il.* XI 828 s.), o i figli di Autolico nel passo or ora citato.

Queste sono dunque altrettante tracce che consentono di ricondurre la figura del medico «omerico» a quello stadio primitivo, nel quale si può ancora parlare di una medicina «sacerdotale» e in cui, come si è fatto cenno a proposito dell'aedo, lo stesso personaggio poteva presentare le doti più disparate, quali appunto il profetismo, la iatrica, la musica ecc., raccolte sotto il comune denominatore di un'eccezionale potenza magica.[4] Si sa del resto che in Grecia, fino in età pienamente storica, è documentata l'esistenza

1. Si ricordino le «Heilgottheiten» con nomi in μηδ- (Ἀγαμήδη, Μῆδος ecc.), alle quali si è accennato sopra (p. 21), e cui si può aggiungere la stessa Medea: cf. L. SÉCHAN, *La légende de Médée*, «REG», XL (1927), p. 234 ss.

2. Cf. C. MUGLER, *Les origines* . . ., p. 147 ss.; K. DEICHGRÄBER, *Der listensinnende Trug des Gottes*, Göttingen, 1952, p. 86 ss.; v. anche P. RAMAT, *Gr.* ἱερός, *scr. isirà h e la loro famiglia lessicale*, «Die Sprache», 8 (1962), p. 20 (cit. da G. LANATA, *Medicina magica* . . ., p. 40).

3. Cf. F. PFISTER, *s. v.* «*Epode*», in: *RE* IV (1924), col. 325.

4. Cf. R. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, p. 211 ss.

di una disciplina, la cosiddetta iatromantica, la quale, facendo leva sul sentimento religioso popolare, incline alla fede ingenua nei prodigi e nei miracoli, curava le malattie ricorrendo all'interpretazione di sogni e di altri segni similari.[1]

Non va però nemmeno dimenticato che in Omero, e specialmente nell'*Iliade*, la cura delle ferite appare già sufficientemente «razionale» e che ci si trova di fronte, nel complesso, ad una medicina «laica»:[2] la stessa che, progredendo sulla via dell'osservazione e dell'esperienza giungerà alla diagnosi e alla prognosi ippocratica:[3] in questo senso la menzione del ἰητήρ tra i δημιοεργοί (in *Od.* XIX 384) può giustamente considerarsi come un inizio di distinzione e di specializzazione.[4]

Nella somma delle testimonianze omeriche sulla figura del ἰητήρ, nell'εἰδώς, l'ἐπιστάμενος, i φάρμακα, va pertanto riconosciuta con ogni probabilità la persistenza di un compromesso o di una coesistenza tra scienza e magia, ovvero di una sapienza ed abilità 'profane' nell'applicazione delle tecniche iatriche e al tempo stesso della credenza nel carattere magico di tale abilità e di tali tecniche.

Τέκτων.

Per quel che riguarda i termini indicanti le varie categorie artigianali, ossia coloro che si è abituati a considerare come i δημιοεργοί veri e propri, vasai, fabbri, carpentieri ecc., se ne è spesso constatata la scarsa frequenza nei poemi omerici rispetto ad es. a quanto si può giudicare dalle tavolette micenee;[5] ai fini

1. Sulla iatromantica cf. ad es. L. EDELSTEIN, Περὶ ἀέρων *und die Sammlung der hippokratischen Schriften*, Problemata IV, Berlin, 1931, p. 84 s.; R. FLACELIÈRE, *Devins* . . ., p. 35 ss.; R. BLOCH, *Les prodiges* . . ., p. 25 ss., ecc.

2. Cf. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*[2], Paris, 1949, p. 48, 70 s.; v. anche G. NENCI, *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, «Atti Acc. Sc. Torino», XCII (1957-58), p. 275 ss.

3. Su cui v. soprattutto L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médécins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, p. 220 ss.

4. Così K. DEICHGRÄBER, *Der listensinnende Trug* . . ., p. 89.

5. Lo stesso può dirsi delle occupazioni agricole: il fenomeno è stato interpretato ora facendo appello all'insufficienza del testo omerico (così P. WALCOT, *The Specialisation of Labour in Early Greek Society*, «REG», LXXX [1967], p. 60 ss.), ora invece alla sostanziale differenza di «struttura» del mondo omerico rispetto a quello miceneo (così ad es. M. I. FINLEY, *Il mondo di Odisseo* . . ., p. 174), e naturalmente non è detto che le due soluzioni si escludano tra loro.

poi di questa indagine occorre aggiungere che purtroppo essi si presentano relegati quasi esclusivamente in citazioni di passaggio, come similitudini, descrizioni di armi e così via, dove li contraddistingue una quasi assoluta mancanza di qualificazione.[1]

Nondimeno un'interessante eccezione a questa norma è costituita dal τέκτων. Il termine è di non facile traduzione, potendo designare persone esercitanti mestieri diversi, dal falegname, al carpentiere, al fabbro, al muratore, l'idea di fondo comune essendo evidentemente quella del costruire o congegnare qualcosa. Nell'*Iliade* esso ricorre 7 volte,[2] di cui solo 2 senza qualificazione di sorta (XIII 390 = XVI 483), in cui è anzi apposizione del solito ἀνήρ, mentre in IV 110 presenta a sua volta come apposizione un κεραοξόος, 'politore di corni'; per quanto appartenenti al tipo di qualificazione che si è definita generica, segno di particolare distinzione per il τέκτων sono un ἄριστοι in *Il.* VI 314 s. e un κλυτός in *Il.* XXIII 712. Il primo infatti, oltre ad essere frequentissimo epiteto di eroi, spetta anche alle categorie degli indovini (*Il.* I 69, VI 76) e dei sacerdoti (*Il.* IX 571), ma può indicare pure chi eccella nel pugilato (così Epeo in *Il.* XXIII 669 si vanta di essere πυγμῇ . . . ἄριστος)[3] o nei lavori femminili (*Od.* XV 25: δμωάων, ἥ τίς τοι ἀρίστη κτλ.);[4] quanto

1. Sulle categorie artigianali v. A. RIEDENAUER, *Handwerk und Handwerker in den homerischen Zeiten*, Erlangen, 1873; P. GUIRAUD; *La main d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, Paris, 1900; H. FRANCOTTE, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, I-II, Bruxelles, 1901-02; P. WALTZ, *Les artisans et leur vie en Grèce, des temps homériques à l'époque classique*, «RH», CXII (1922), p. 161 ss.; G. GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920; J. HASEBROEK, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Berlin, 1931; P. CLOCHÉ, *Les classes, les métiers et le trafic*, Paris, 1931; F. W. WALBANK, *Demiourgoi*, *Oxf. Class. Dict.*, 1949; K. MURAKAWA, *Demiurgos*, «Historia», VI (1957), p. 385 ss.; C. SINGER, E. J. HOLMYARD, A. R. HALL, *A History of Tecnology*, I, Oxford, 1958; C. M. A. v. D. OUDENRIJN, *Demiourgos*, Assen, 1951; C. ROEBUCK, *Ionian Trade and Civilisation*, New York, 1959; H. DIELS, *Antike Technik*[3], Osnabrück, 1965.

2. *Il.* IV 110; V 59; VI 315; XIII 390; XVI 483; XV 411; XXIII 712.

3. Epeo stesso ribadisce il concetto nei vv. 667 ss., aggiungendo di esser consapevole di non eccellere invece in battaglia, ma: ἐν πάντεσσ' ἔργοισι δαήμονα φῶτα γενέσθαι (v. 671) è cosa impossibile; dove l'ἄριστος e il δαήμονα finiscono per equivalersi. Sulla figura singolare di Epeo (che nell'*Iliade* compare solo nel canto XXIII, con gli epiteti: θεῖος, μεγάθυμος, δῖος), il quale nell'*Odissea* (VIII 493 e XI 523) risulta costruttore del cavallo di legno (σὺν Ἀθήνῃ, VIII 493) ed è intimamente legato alle categorie artigianali, v. A. YOSHIDA, *Survivances* . . ., p. 21 ss.; e per il carattere di strumento magico del cavallo, cf. V. I. ABAEV, *Le cheval de Troie*, «Annales (ESC)», XVIII (1963), p. 1041 ss.

4. V. inoltre quanto detto a proposito dell'ὄχ' ἄριστος alla p. 29, n. 4.

al κλυτός, esso è sempre riferito a nomi propri e mai, tranne che in questo passo, a termini di categoria: è tuttavia degno di nota che i composti in κλυτο- omerici siano tutti epiteti di divinità,[1] così κλυτοτόξος (epiteto di Apollo: *Il.* IV 101, 119, XV 55), κλυτοτέχνης (Efesto: *Il.* XVIII 143, 391, I 571, *Od.* VIII 286, ma su Efesto v. *infra*) ecc. Ciò sembra tanto più significativo in quanto più volte i τέκτονες appaiono in rapporto con il mondo divino e soprattutto con le due divinità di Athena ed Efesto,[2] da parte dei quali ricevono protezione ed ammaestramenti: e forse non è un caso che proprio in queste occasioni il τέκτων compaia in relazione con i termini δαήμων, ἐπισταμένως, σοφία.

Ad es. in *Il.* XV 411 s. si legge di un τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης | εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσι Ἀθήνης,[3] 'nelle mani di un carpentiere esperto, il quale conosca a fondo la propria arte per i suggerimenti di Athena'. Tra l'altro, è degno di nota che qui Athena né doni né insegni, bensì suggerisca soltanto: anche il suggerimento era comunque un modo abbastanza tipico d'intervento degli dei nelle faccende umane. Ὑποθέσθαι-ὑποθημοσύνη (manca ὑπόθησις) compare infatti 5 volte nell'*Iliade*,[4] sempre avendo come soggetto delle divinità, tranne che in un caso isolato;[5] nell'*Odissea* si contano 7 esempi[6] ed anche qui in 4 casi i soggetti sono divini.[7] Tra *Iliade* e *Odissea* il suggerimento proviene pertanto da fonte divina in 8 casi su 12 e, specificando ulteriormente, di questi 8 casi ben 5 spettano ad Athena, la dea appunto dell'accorto consiglio.[8]

1. Cf. F. BADER, *Les composés grecs du type demiourgos*, Et. et Comm. LVII, Paris 1965, p. 118.

2. Le quali appaiono strettamente associate, in questa loro qualità di protettrici di arti e mestieri, fino in età classica: cf. ad es. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², München, 1955, p. 440 e n. 1.

3. L'emistichio ὑποθημοσύνῃσι Ἀθήνης ritorna identico in *Od.* XVI 233. A questi versi sono stati spesso paragonati gli altri del Margite (fr. 2 K): τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα | οὔτ' ἄλλως τε σοφόν, πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης. (già B. SNELL, *Die Ausdrücke* . . ., p. 6 e, da ultimo, B. GLADIGOW, *Sophia und Kosmos*, Spudasmata I, Hildesheim, 1965, p. 9 ss.).

4. *Il.* VIII 36, 467; XI 787; XV 412; XXI 293.

5. XI 788.

6. *Od.* I 279; II 194; III 27; IV 163; V 143; XV 310; XVI 233.

7. I 279; III 27; V 143; XVI 233.

8. *Il.* VIII 36; XV 413, *Od.* I 279; III 27; XVI 233.

Ma tutto il v. 412 è molto discusso e il Wilamowitz, come già diversi critici di età alessandrina, lo atetizzò, in ragione soprattutto della presenza del sostantivo σοφία, che costituisce un esempio unico nei poemi omerici.[1] Contro tale critica va posto tuttavia in evidenza che l'uso che qui si riscontra di σοφία nel senso di 'scienza, arte' – quasi eguale a quello di τέχνη[2] – non ha nulla di eccezionale rispetto all'uso normale del termine nelle testimonianze più antiche; così in Esiodo, fr. 193 Rz. il citaredo Lino è detto παντοίης σοφίης δεδαηκώς, mentre in *Op.* 649 il poeta afferma di se stesso di non essere οὔτε τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν; così ancora in Archiloco, fr. 44 D è menzionato un κυβερνήτης σοφός e in Alcmane, fr. 2,2 D i Dioscuri son chiamati ἱππόται σοφοί. In tutti gli esempi citati la σοφία consiste nel dominio di determinate tecniche, l'equestre, la nautica, la musica, mentre solo timidamente incomincia a farsi strada, in Esiodo ed altri, il concetto di σοφία come sapere astratto, in parte svincolato – ma non mai del tutto – da un esercizio concreto.[3]

In *Il.* v 59 ritorna inoltre il concetto di ἐπιστήμη, là dove il poeta accenna ad un Τέκτονος υἱὸν Ἁρμονίδεο, ὃς χερσὶν ἐπίστατο δαίδαλα πάντα | τεύχειν: molto infatti lo amava Pallade Athena ecc.;[4] anche in questo caso l'ἐπιστήμη, che qui più che mai sembra consistere in un'abilità di tipo pratico, manuale, è posta sotto l'egida di Athena; si può confrontare a questo proposito *Od.* VI 233 = XXIII 160, in cui un orefice sapiente è detto: ἀνὴρ | ἶδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη | τέχνην παντοίην,[5] dove, in relazione con le idee di intelligenza e di insegnamento da parte della divinità, fa la sua comparsa anche il termine τέχνη. Questo sostantivo, insieme con il verbo e l'avverbio corrispondenti, ricorre per un totale di 2 sole

1. U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Ilias und Homer*, Berlin, 1920, p. 239; di recente ancora J. LOHMANN, «Lexis», IV 1 (1953), p. 133 e 154 s.

2. Tenendo presente la maggiore concretezza che contraddistingue sempre la τέχνη rispetto alla σοφία (cf. B. SNELL, *Die Ausdrücke* . . ., p. 7).

3. Cf. B. GLADIGOW, *Sophia* . . ., p. 12 ss.

4. Anche la φιλία può essere uno dei concetti che descrivono il rapporto tra l'uomo e la divinità (*Od.* VIII 62, 481 ecc.).

5. Ἶδρις ritorna solo in *Od.* VII 108, dove qualifica i Feaci, i più abili tra i mortali nel condurre una nave; nell'*Iliade* manca l'aggettivo e si trova invece il sostantivo ἰδρείη (πολέμοιο: *Il.* XVI 359).

volte nell'*Iliade*[1] e di 14 nell'*Odissea*;[2] in 10 di questi casi esso si riferisce effettivamente ad un artefice nell'esercizio delle sue funzioni, che si tratti del taglio di un bosco,[3] o della preparazione di una vela[4] o dell'opera di un orefice[5] e così via; in 6 casi esso acquista invece dal contesto il senso metaforico di artificio, inganno, abilità ingegnosa, sapienza magica, e ciò specialmente quando sia in collegamento con la figura di Efesto (come ad es. in *Od.* VIII 297, 327, 332, dov'è descritta la scena della punizione di Ares ed Afrodite).[6]

Nell'*Odissea* invece – in cui, nel ben noto passo in XVII 381 ss. il τέκτων è compreso tra i δημιοεργοί –, per quanto lo stesso protagonista sia rappresentato in atto di costruire una zattera ἐπισταμένως, come un ἀνὴρ | εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων (*Od.* V 245 ss., cf. XXI 41 s.), l'interesse per questa categoria sembra un po' minore che nell'*Iliade*; la parola vi compare infatti 5 volte, di cui una come apposizione di ἀνήρ (*Od.* IX 126), e sempre senza qualificazione tranne che in *Od.* XXI 42 s., dov'è di tipo avverbiale e consiste ancora una volta nel concetto di ἐπιστήμη: τόν ποτε τέκτων | ξέσσεν ἐπισταμένως κτλ.[7] Tale minor frequenza del termine nell'*Odissea* potrebbe però esser dovuta alla minor frequenza complessiva in questo poema delle similitudini, nelle quali, come si disse, si addensano soprattutto le menzioni di categorie professionali.[8]

A questo punto è interessante notare come la qualità dell'intelligenza, che nei poemi omerici contraddistingue i τέκτονες, venga rispecchiata anche dall'onomastica, con una continuità veramente

1. III 61 e XXIII 415.

2. III 433; IV 455, 529; V 259, 270; VI 234; XXIII 161; VII 110; VIII 297, 327, 332; XI 613 (2 volte), 614.

3. *Il.* II 61.

4. *Od.* VII 110.

5. *Od.* VI 234; XXIII 161.

6. Su cui v. M. DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957. Per i rapporti tra sapere tecnico e capacità magiche v., tra gli altri, J. P. VERNANT, *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, in: *Mythe et pensée* . . ., p. 227 ss.

7. La frase intera è formulare: ξέσσεν ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθυνεν: *Od.* V 245 = XVII 341 = XXI 44.

8. Cf. O. LANDAU, *Mykenisch-griechische Personennamen*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia VII, Göteborg, 1958, p. 198.

significativa dall'epoca micenea fino a quella classica, che pure amava discutere sottilmente sulla differenza tra arti cosiddette banausiche ed arti «maggiori»; così ad es. nei documenti in Lineare B s'incontrano nomi propri del tipo *E. u. me. ta*, Εὐμήτας (KN Di 1388, un pastore), *No. e. u*, Νοεύς (PY Jn 431. 11, fabbro), *Ma. na. si. we. ko*, Μνασίϝεργος = Μνησίεργος (PY Jn 431. 3, fabbro), *Wi. do. wo. i. jo*, ca 'Ιδυῖος (PY An 5. 2, τέκτων), *Wi. da. wo. i. jo*, come sopra (PY Jn 415-08. 3, fabbro) ecc.;[1] così ancora lo Zimmermann, in uno studio sulla provenienza sociale dei portatori di determinati nomi che ricorrono nell'Attica, ha dimostrato che i nomi in σοφ-, -κερδος, ὀνησι-, -κτήμων, μνη- indicano in genere l'appartenenza ad ambienti artigianali e industriali, oltre che commerciali o anche servili. E a questo punto cade anche a proposito ricordare le testimonianze intorno alla mitica genealogia dei Metionidi, nella quale dei nomi dalla radice in μητ- (Metione, Metiadusa ecc.) appaiono in relazione da un lato con nomi di eroi di arti pratiche, fabbri in ispecie (a loro volta rientranti nelle genealogie calcidiche o degli Abantidi), dall'altro con la dinastia regale attica degli Eretteidi o Cecropidi.[2]

Né minore importanza, per certi aspetti, rivestono gli epiteti che accompagnano Efesto, il fabbro divino, l'artefice per eccellenza, cui volentieri vengono attribuiti degli aggettivi composti in κλυτο-, πολυ-, περι-: il più frequente è il formulare περικλυτός (9 volte in tutto tra *Iliade* e *Odissea*):[3] περικλυτὸς 'Αμφιγυήεις, al gen. solo in *Od.* VIII 287[4] e XXIV 75; viene poi il κλυτοτέχνης già ricordato in precedenza,[5] e un κλυτοεργόν in *Od.* VIII 345; πολύφρονος in *Il.* XXI 367 e

1. H. D. Zimmermann, *Historische Untersuchungen zu attischen Personennamen*, Diss. Halle (Saale), 1963; purtroppo nell'analisi dello Z. non sono compresi i nomi in -νόος e μητ-, μηδ- ecc., che pure sarebbero stati molto interessanti.

2. Pherec. 146 Jac., Diod. IV 76; Apd. III 15; *Schol. Il.* II 536; Tzetz., *Chil.* XI 884); su di esse v. lo studio di F. Jacoby, *Die attische Königsliste*, «Klio», 1902, p. 406 ss. e H. Jeanmaire, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, «RA», XLVIII (1956), p. 30 ss.

3. *Il.* I 607; XVIII 383, 393 = 462, 587, 509, *Od.* VIII 300, 349, 357 (XVIII 326; XI 404: unici casi nell'*Iliade* in cui l'aggettivo non sia riferito ad Efesto); si ricordi che questo è anche un epiteto formulare dell'aedo. Anche il semplice κλυτός può essere attributo di Efesto (*Il.* I 613).

4. *Il.* I 571; XVIII 143, 391, *Od.* VIII 286, tipico del solo Efesto.

5. *Hapax*.

Od. VIII 297, 327;[1] πολυμήτιος in *Il.* XXI 355[2] (cf. κλυτόμητιν in *H. Merc.* 115); cf. infine l'espressione Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσι[3] in *Il.* I 608 = XX 12, *Od.* VII 92.[4] È chiaro cioè che nella figura di Efesto vengono ipostatizzate quelle qualità che maggiormente colpivano nei rappresentanti della categoria artigianale: tali la perizia tecnica (κλυτοτέχνης), l'inventività, la varietà delle soluzioni adottate (πολύφρονος, πολυμήτιος) e così via.

D'altronde la stretta relazione con questo dio non è che un aspetto del fenomeno più generale, grazie al quale le molteplici attività umane e le corrispondenti categorie sociali appaiono sotto il patrocinio di una divinità. Nella maggior parte dei casi questi accostamenti ad esseri divini sono tipici, essendo fondati appunto sull'identità di virtù o caratteristiche, ritenute comuni sia al dio protettore (nel quale sono idealmente potenziate), che alla categoria o all'individuo che beneficia del suo ausilio (e si prescinde qui dal problema di se e in quali casi la divinità stessa non sia che l'ipostatizzazione di quelle virtù o caratteristiche). Si tratta cioè in definitiva di un processo d'astrazione, mediante il quale il divino finisce col rappresentare l'immagine riflessa della realtà umana: con l'avvertenza che, laddove questa realtà umana più facilmente muta e cambia aspetto, il modello divino, nonostante i ben noti tentativi di idealizzazione e di moralizzazione, può conservare lungamente dei tratti arcaici, magari in contrasto con la sensibilità e i costumi più progrediti.

Ciò pone nel caso presente un problema interessante, in quanto nella figura di Efesto è dato scoprire dei lati fortemente «magici»,

1. Al gen. designa sempre e soltanto Efesto; all'acc. invece in 5 casi su 6 nell'*Odissea* qualifica Odisseo.

2. *Hapax*. È questo l'unico esempio in cui tale composto si trovi al gen. (altrimenti costantemente al nom. πολύμητις, epiteto formulare di Odisseo) ed è quindi probabile che si tratti di una forma secondaria creata per attrazione del πολύφρονος. Per i composti in πολυ- v. le interessanti osservazioni di W. B. STANFORD, *Homer's Use of Personal* πολυ- *Compounds*, «CPh», XLV (1950), p. 108 ss.

3. Ἰδυίῃσι πραπίδεσσι ancora in *Il.* XVIII 380 e 482 (sempre Efesto) e in *Od.* VIII 547.

4. Possono essere interessanti anche taluni aggettivi usati per qualificare il sostantivo ἔργα: κλυτά (*Od.* XX 72), περικλυτά (*Il.* VI 324), ἀμύμονα (solo per lavori femminili: *Il.* IX 128, 270; XIX 245; XXIII 263, *Od.* XXIV 278), χαρίεντα (delle creazioni dell'orefice: *Od.* 234 = XXIII 161, cf. X 223), περικαλλέα (*Od.* II 117 = VII 111) e così via.

i quali del resto sono intimamente associati alle tecniche stesse del fuoco (e si vedano inoltre, per rimanere ai poemi omerici, la descrizione dell'officina del dio, la rete invisibile usata per svergognare Ares ed Afrodite ecc.), ma che sono invece quanto mai sbiaditi allorché sia questione dei δημιοεργοί umani. Infatti si è constatato ad es. che l'uso del termine τέχνη in questo senso particolare di 'arti magiche' si ha di preferenza in relazione con Efesto ed inoltre sembra sintomatico che proprio i rappresentanti umani delle arti del fuoco, vasai e lavoratori del metallo, siano menzionati molto sporadicamente e sempre senza qualificazione (tranne l'orefice in *Od.* VI 233 = XXIII 160). Sembrerebbe dunque che questo aspetto «magico» delle attività tecniche sia in parte volutamente ignorato (ciò che ben si accorderebbe con il «razionalismo» omerico), in parte quasi totalmente trasferito o limitato al modello divino.

Ad ogni modo, dalle testimonianze riportate (alle quali occorre aggiungere il passo in *Il.* XXIII 310 ss., discusso più oltre), risulta soprattutto la singolare ricchezza della qualificazione del τέκτων, straordinaria se rapportata alla scarsa frequenza del termine; essa è sempre di tipo intellettuale e sorprendentemente varia: εἰδώς, ἴδρις, ἐπιστάμενος, πολύφρων, πολύμητις, σοφία, τέχνη, δαῆναι. Da ciò non si può far a meno di ricavare sin da ora due importanti conclusioni: 1. la tipicità evidente di questa qualificazione; 2. la stima, dalla quale era chiaramente circondata la categoria, pur conservando essa indubbiamente una posizione socialmente inferiore rispetto anche alle categorie dei δημιοεργοί maggiori (araldi, medici, indovini, aedi), esattamente come Efesto nell'Olimpo.

Altre categorie.

Per quanto riguarda infine le altre occupazioni, agricole, pastorali, servili ecc., v'è molto poco da dire. Ad es. per indicare il pastore esistono bensì diversi termini, ποιμήν, νομεύς, αἰπόλος, βουκόλος, κτῖλος; tuttavia il primo di essi, pur comparendo abbastanza spesso (53 volte nell'*Iliade*, di cui 44 costituite dall'espressione metaforica formulare ποιμήνα(-νι) λαῶν/, e 15 nell'*Odissea*, di cui 12 come sopra), solo in un caso è seguito da un aggettivo, per giunta

di tipo negativo: ποιμένες ἄγραυλοι (*Il.* XVIII 162); il νομεύς (6 volte nell'*Iliade*, 7 nell'*Odissea*) in *Il.* XV 632 è accompagnato da un οὔ πω σάφα εἰδὼς θερὶ μαχήσασθαι, cui si possono confrontare *Il.* XVI 354: ποιμένος ἀφραδίεσι e *Od.* XVII 246: αὐτὰρ μήλα κακοὶ φθείρουσι νομῆες, da cui risulta che anche la custodia di un gregge non era cosa facile ed abbisognava di una certa dose di accortezza e talvolta di coraggio; d'altro canto il fatto che queste qualità siano espresse sempre negativamente non sembra un caso e si direbbe anzi un indice della poca considerazione di cui godeva la categoria. Degli altri tre termini non mette conto parlare, essendo nominati rarissime volte e presentandosi affatto privi di qualificazione; la stessa cosa può ripetersi dei termini che designano categorie come i lavoratori dei campi (ἀροτήρ: *Il.* XVIII 342, XXIII 835, senza agg.; ἀμοτῆρες: *Il.* XI 67, senza agg.) o anche i servi, che solo nel caso delle donne offrono degli esempi di qualificazione, che ora ne sottolinea la bellezza (ἀμφιπόλοισι εὐπλοκάμοισι: *Il.* XXII 442, ἀμφίπολοι λευκώλενοι: *Od.* VI 239 ecc.), ora l'abilità nei lavori femminili (ἀμύμονα ἔργα ἰδυῖας: *Il.* IX 128, 270 ecc., *Od.* XXIV 278, ἀγλαὰ ἔργ' εἰδυῖα: *Od.* XV 417, πολλὰ δ' ἐπίστατο ἔργα: *Il.* XXIII 704, ἐπισταμένως πονέοντο: *Od.* XX 159).[1] L'unica importante eccezione è rappresentata dalla vecchia nutrice di Odisseo, Euriclea, per la quale si incontrano espressioni del tipo: γραίης πυκιμήδεος (*Od.* I 438), νόου πολυιδρείῃσιν (*Od.* II 345), γρηῢς πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχουσα (*Od.* XIX 352), περίφρων Εὐρύκλεια (*Od.* XIX 358), μάλα περ πολύιδριν ἐοῦσαν (*Od.* XXIII 82); ma è più che naturale che la sua discendenza regale, l'appartenere in séguito alla casa di Odisseo, l'età avanzata in più di un caso sottolineata, concorrano a farne un caso particolare.

Il. XXIII 306 ss. e il problema della μῆτις.

Nel quadro delle categorie artigianali e professionali, e non solo in esso, il passo in *Il.* XXIII 306 ss. merita un discorso a parte, con-

1. A proposito di questa stima cf. P. CHANTRAINE, *Trois noms grecs de l'artisan* (δημιουργός, βάναυσος, χειρῶναξ), *Mél. Diès*, Paris, 1956, p. 41 ss., il quale ha notato che il termine χειρῶναξ, tipico del mondo ionico, «ne peut être comparé qu'à des noms propres de structure archaïque et, en principe, aristocratiques . . . le composé, à l'origine au moins, exprimait la maîtrise de l'artisan» (p. 47); v. anche *infra*.

sentendo di affrontare più direttamente tutta una serie di problemi. In esso appaiono in relazione con il concetto di μῆτις le tre categorie del δρυτόμος, del κυβερνήτης e dell'ἡνίοχος.[1]

Stanno dunque per iniziarsi, con la prova dei carri, i giochi funebri in onore di Patroclo, e Nestore, poco prima della partenza, tenta di infondere fiducia nel figlio Antiloco, il quale si trova a dover gareggiare con concorrenti della forza di Eumelo, Diomede, Menelao e Merione. Egli rammenta ad Antiloco che la sua giovinezza è compensata dall'affetto (v. 306: ἐφίλησαν) di Zeus e Posidone, i quali gli avevano insegnato ogni cosa sull'arte di condurre i cavalli (v. 307: ἱπποσύνας ἐδίδαξαν παντοίας).[2] Sicché, anche se i suoi cavalli sono meno veloci di quelli degli avversari, in cambio costoro non sono più bravi di lui nel servirsi della μῆτις (v. 311 s.: οὐδὲ μὲν αὐτοὶ | πλείονα ἴσασιν σέθεν αὐτοῦ μητίσασθαι);[3] raccolga egli quindi nell'animo tutta la sua μῆτις (v. 313 s.: μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ παντοίην):[4] poiché è appunto con la μῆτις, meglio che con la forza, che il taglialegna raggiunge il suo scopo, con la μῆτις il nocchiero dirige sul mare oscuro la nave veloce avversata dai venti, con la μῆτις infine l'auriga supera l'auriga (vv. 315-318: μήτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἠὲ βίηφι· | μήτι δ' αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ | νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι· | μήτι δ' ἡνίοχος περιγίνεται ἡνιόχοιο).[5] E continua: così, chi troppo confida nel pro-

1. È questa l'unica occasione in cui le due categorie del δρυτόμος e del κυβερνήτης presentino nei poemi omerici una qualificazione di qualunque tipo; il δρυτόμος, che manca nell'*Odissea*, compare ancora in *Il.* XI 86 e XVI 633; il κυβερνήτης ancora in *Il.* XIX 43 e *Od.* III 279; X 78 = XIV 256; XI 10; XII 152, 217 (il plurale κυβερνητῆρες in *Od.* VIII 557); quanto infine all'ἡνίοχος, che anch'esso manca nell'*Odissea*, v. *supra*, p. 14 s.

2. Si ricordi quanto si è detto a proposito della recenziorità della forma ἐδίδαξαν a p. 43, n. 1 che tra l'altro costituisce un altro esempio di insegnamento divino. Sull'ἱπποσύνας, e in genere su questa corsa di carri, v. E. DELEBECQUE, *Le cheval dans l'Iliade*, Et. et Comm. IX, Paris, 1951, p. 66 ss., 210.

3. Πλείονα (ancora in *Il.* XIII 355; XIX 219; XXII 440, *Od.* XII 188) è altrimenti sempre in clausola finale con ᾔδη, οἶδα, εἰδώς, e questa sua posizione iniziale è dunque di carattere eccezionale; anche l'uso di μητίσασθαι, adoperato intransitivamente, senza complemento oggetto né infinitiva, è del tutto singolare e sembra indice di un processo di astrazione già molto avanzato (cf. il περίοιδε νοήσαι di *Il.* X 225).

4. Ἐμβάλλεο θυμῷ: si ricordi che questo uso 'riflessivo' della locuzione è di tipo odissiaco (v. *supra*, p. 30, n. 1); questo resta altresì l'unico esempio in cui tale espressione viene usata non per una forza fisica o un sentimento o al più per una parola udita, bensì per una facoltà razionale.

5. Anche l'ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ (solo qui nell'*Iliade*) è una locuzione tipicamente odis-

prio equipaggio, finisce per deviare stoltamente (v. 320: ἀφραδέως) dalla via più breve e per farsi prendere la mano; chi invece, pur guidando cavalli peggiori, sappia cogliere il proprio vantaggio (v. 322: ὃς δέ κε κέρδεα εἰδῇ ἐλαύνων ἥσσονας ἵππους),[1] non stacca lo sguardo dalla mèta, stringe le curve, tiene saldamente impugnate le briglie ecc.

Fin qui, ciò che soprattutto è evidente nelle parole di Nestore, è una rottura del tradizionale equilibrio che regola i rapporti tra le due virtù fondamentali del mondo omerico, l'una che si traduce in azione, l'altra in consiglio (e che spesso è azione retta dal consiglio), e l'esaltazione della seconda sulla prima. Anzi, paradossalmente quasi, in questi versi la μῆτις è vista addirittura come la virtù agonistica per eccellenza:[2] come un vero e propio ἀγών appare considerata infatti non solo la gara vera e propria dei carri, bensì anche la lotta contro gli elementi condotta dal δρυτόμος e dal κυβερνήτης. Un ἀγών, nel quale appunto non è più protagoni-

siaca (*Od.* 132 = VII 250; V 221; XII 388; XIX 172, 274). Quanto all'ἰθύνει (11 volte nell'*Iliade*, dove non appare legato a categorie determinate) è verbo tipico nell'*Odissea* del τέκτων (*Od.* V 245; XVII 341 = XXI 44, 121; XXIII 197) e del κυβερνήτης appunto (*Od.* IX 78 = XIV 256; XI 10 = XII 152, e si riferisce al governo della nave anche in V 255, 270; XII 82), mentre in un unico caso è detto di una freccia diretta contro qualcuno (*Od.* XXII 8); περιγίνεται, solo esempio per l'*Iliade*, ritorna in *Od.* VIII 102 = 252. B. MARZULLO, *Il problema omerico*, Firenze, 1952, p. 445 s., definisce i vv. 319 ss. un tipico caso di descrizione anticipata, «caratterizzata da una vivacità maggiore che nella realtà susseguente» ed afferma inoltre (p. 446, n. 1) che sia questo che gli esempi analoghi spettano ad una tecnica recenziore ed odissiaca. Addirittura di tono esiodeo definisce poi questi versi F. HEINIMANN, *Eine vorplatonische Theorie der* τέχνη, «MH», XVIII (1961), p. 110, n. 21 (cf. inoltre le osservazioni di P. v. D. MÜHLL, *Einige Gedanken zum Ψ der Ilias*, ivi, pp. 198 ss.).

1. Il κέρδε' εἰδέναι torna ancora in *Od.* II 88 (rif. a Penelope) e *Il.* XXIII 709 (rif. ad Odisseo). Il gruppo κέρδος, κερδοσύνη, κερδαλέος, κερδαλεόφρων, κέρδιον, κέρδιστος ricorre per un totale di 23 volte nell'*Iliade* e 33 nell'*Odissea*, di cui rispettivamente 14 e 18 spettano al comparativo κέρδιον. Il sostantivo vero e proprio compare nella *Iliade* una sola volta al sing. (X 225), con il senso di utile o vantaggio, mentre il significato di astuzia, scaltrezza, trapela dal κερδοσύνη (XXII 247) e dai tre casi di plurale, tutti concentrati in questo canto XXIII (vv. 322, 515, 709), nonché dagli aggettivi κέρδιστος (VI 153, rif. a Sisifo) e κερδαλεόφρων (I 149; IV 339). Nell'*Odissea* si nota invece un considerevole aumento dei casi di plurale (9 volte) e dell'aggettivo κερδαλέος (4 volte) nel senso di 'astuto'.

2. Sulle caratteristiche della μῆτις come virtù agonistica v. M. DETIENNE, *La prudence d'Athéna*, «PP», XX (1965), p. 443 ss.; cf. tuttavia la discussione sul resto dell'episodio (*infra*, p. 57 ss.).

sta, o almeno non più da sola, la semplice forza, ma in primo luogo la μῆτις, l'intelligenza.

Il fenomeno potrebbe spiegarsi storicamente, tenendo cioè presente il carattere tardo (complessivamente, senza per questo negare l'arcaicità di talune parti) di questo XXIII canto dell'*Iliade*, recante traccia, come si è già visto per numerosi particolari, di forti influssi odissiaci, con i quali ben s'intonerebbe la decisa preferenza accordata all'intelligenza rispetto alla forza.

Il problema più immediato resta comunque quello di intendere esattamente il significato di μῆτις. Nei versi riportati essa sembra oscillare tra il significato di intelligenza e quello di abilità; un'abilità che, dato il tipo di categorie nominate, il tipo di consigli «tecnici» che segue ed anche l'occasione in cui si esplica, si potrebbe con qualche ragione definire «di mestiere» o «professionale», ribadendo in tal modo la tesi, recentemente sostenuta, che la μῆτις sia la virtù artigianale o professionale per eccellenza. Tale infatti la definì, per le intrinseche caratteristiche e per gli ambienti cui sarebbe precipuamente legata, H. Jeanmaire in un articolo del 1956, seguito ora, nella sostanza, da J.-P. Vernant e da M. Detienne.[1] In questo senso, per la superiore valutazione dell'intelligenza che si è notata sinora nei versi citati, si offrirebbe una diversa spiegazione, che si potrebbe chiamare 'strutturale', la quale tenga conto cioè della diversa fisionomia dell'ambiente sociale, tanto lontano da quello eroico e contraddistinto da tecniche, istituzioni e mentalità proprie, in cui questo concetto di μῆτις sarebbe stato elaborato.

Sarà più facile pronunziarsi su questo dilemma (che al limite potrebbe anche rivelarsi come un falso dilemma) dopo aver esaminato il resto dell'episodio e, sia pur rapidamente, la configura-

1. H. JEANMAIRE, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, «RA», XLVIII (1956), p. 27 ss.; il Vernant e il Detienne, che da qualche tempo promettono un lavoro di più ampio respiro sulla μῆτις da pubblicare insieme, hanno sinora fatto diversi accenni in questa direzione: cf. J. P. VERNANT, *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, in: *Mythe et pensée . . .*, p. 227 ss.; ID., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 35; M. DETIENNE, *La prudence d'Athéna*, «PP», XX (1965), p. 443 ss.; ID., *Les maîtres de vérité . . .*, p. 30, 64 e *passim*; J. P. VERNANT-M. DETIENNE, *La métis d'Antiloque*, «REG», LXXX (1967), p. 68 ss.

zione del concetto di μῆτις nel complesso dei poemi omerici maggiori.

Innanzitutto va dunque sottolineato che i consigli e gli ammonimenti che Nestore dà al figlio nei versi riportati e ancora oltre, allorché gli indica la mèta e come superarla, sono tutti di carattere strettamente ed esclusivamente tecnico. Ben al di là di essi sembra invece andare Antiloco nel seguito dell'episodio. Ai vv. 403 ss., nell'attimo in cui tra lui e Menelao sta per decidersi l'esito della gara, egli incita i propri cavalli a compiere dal canto loro il massimo sforzo, ché per parte sua egli avrebbe pensato al resto (v. 414 s.: ταῦτα δ' ἐγὼν αὐτὸς τεχνήσομαι ἠδὲ νοήσω, | στεινοπῷ ἐν ὁδῷ παραδύμεναι κτλ.).[1] Qui il τεχνήσομαι ἠδὲ νοήσω, che nella rinnovata contrapposizione di forza e intelligenza, sembrerebbe a tutta prima un equivalente del μητίσασθαι del v. 312, acquista, si direbbe, un significato leggermente diverso dal gesto di Antiloco, il quale, noncurante, anzi sfidando il pericolo di uno scontro con il carro dell'avversario, approfitta (v. 417 ss.) di una strettoia naturale del percorso di gara per tagliargli impulsivamente la strada, costringendolo a rallentare l'andatura e in tal modo strappandogli in definitiva, e sia pure di stretta misura, la vittoria.

In altri termini, la μῆτις di Antiloco, alla quale tanto l'aveva esortato il vecchio Nestore, finisce, sembra, con l'esplicarsi in un trucco, in un'astuzia in fondo sleale e, al limite, addirittura irriflessiva nella misura in cui non solo egli rischia la collisione con Menelao, ma sarà costretto infine, come si vedrà, a rinunciare al premio.

È su questi due punti, slealtà o inganno e irriflessione, che batte l'accento nella narrazione seguente, in cui si assiste in certo senso ad un recupero dei valori tradizionali. Al momento infatti della consegna dei premi, Menelao rinfaccia ad Antiloco la sua insipiente scorrettezza (v. 570: πρόσθεν πεπνυμένε; cf. 426: ἀφραδέως ἱππά-

1. Per il valore di τεχνήσομαι, v. *supra*, p. 48 s.; l'espressione στεινοπῷ ἐν ὁδῷ torna in *Il.* VII 143; quanto infine al verbo νοεῖν, nel quale si alternano i due significati, d'altronde affini, di vedere, riconoscere qualcuno, percepire, accorgersi di qualcosa (predominante nella forma dell'aoristo indicativo con aumento), e l'altro di pensare, meditare e simili, cf. gli studi citati *infra*. Per questo passo, si tenga presente *Il.* XXIII 305, in cui Nestore si rivolge ad Antiloco νοέοντι καὶ αὐτῷ.

ζεαι, e 440: οὐ σ'ἔτυμόν γε φάμεν πεπνύσθαι) e si appella al giudizio del Consiglio degli Anziani (v. 573 ss.) affinché stabilisca chi è il vero vincitore: propone anzi egli stesso il procedimento da adottare (v.: ἐγὼν αὐτὸς δικάσω) ed esige che Antiloco giuri solennemente in nome di Posidone di non aver posto deliberatamente e con la frode impedimenti al suo carro (v. 585: ὄμνυθι μὴ μὲν ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα πεδῆσαι, cf. il v. 515: κέρδεσιν, οὕτι τάχει γε, παραφθάμενος Μενέλαον). Al che Antiloco, qui di nuovo l'Ἀντίλοχος πεπνυμένος (v. 586), si affretta a fare marcia indietro e a riconoscere, implicitamente, la propria colpa, adducendo ad attenuante del suo comportamento l'impetuosità giovanile, che la ragione non riesce a tenere a freno (v. 590: κραιπνότερος μεν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις;[1] cf. v. 604: νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη). Qui il νόος sembra avere il significato, abbastanza insolito, di 'animo, temperamento',[2] mentre la μῆτις acquista dal contesto il senso di un principio di razionalità, che regola l'azione mantenendola nei limiti dell'etica. Dove, più in generale, si assiste alla tipica confusione, o meglio indistinzione di valori intellettuali ed etici, la quale finisce con l'identificare slealtà e irriflessione e viceversa, e, più in particolare, ammesso che nel discorso di Nestore si avesse la celebrazione della virtù professionale per eccellenza a discapito della virtù eroica per eccellenza, ecco che in questo finale le parti si invertono (cf. il v. 578, in cui Menelao proclama orgogliosamente: αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε).

1. È questa l'unica occasione in cui κραιπνός e λεπτός vengano usati per qualificare una facoltà astratta e non una capacità fisica o una cosa concreta; il verso intero ricorda l'altro in *Il.* x 226: βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις, ove tuttavia scompare la contrapposizione μέν-δέ; per la relazione tra i due passi v. J. Böhme, *Die Seele und das Ich* . . ., p. 58, n. 1.

2. Contro la concezione un po' troppo schematica che del νόος aveva il Böhme, già lo Snell (nella recensione al B., in «Gnomon», vii, 1931, p. 80) poneva in evidenza l'elemento volitivo contenuto in esso, ancora lasciando tuttavia un netto distacco tra l'ambito affettivo e quello razionale (contrapposizione θυμός-νόος); (cf. anche *La cultura greca* . . ., p. 30 ss., seguito ad es. da J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, p. 249, dal Fränkel, *Dichtung* . . ., p. 110 ss., dal Krafft, *Vergleichende Untersuchungen* . . ., p. 50 ss.). Tendono invece a sfumare questo distacco K. von Fritz, Νόος *and* νοεῖν *in the Homeric Poems*, «CPh», xxxviii (1943), p. 79 ss., G. Bona, *Il* νόος *e i* νόοι *nell'Odissea*, Pubbl. Fac. Lett. Univ. Torino, xi (1959), p. 8, n. 19, L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford (California), 1962, p. 56 ss., ecc.

Di conseguenza, tutto l'episodio può suddividersi grosso modo in due parti, nelle quali permane un contrasto, non ben risolto, tra due diverse mentalità, delle quali l'una disapprova, l'altra esalta lo spregiudicato perseguimento del κέρδος. E quel che qui preme sottolineare, è la disinvoltura con cui i medesimi termini vengono piegati a designare concetti quanto meno discordanti tra loro: si noti il richiamo, e al tempo stesso la contraddittorietà, tra i vv. 320 e 426 (ἀφραδέως), tra 586 e 440-570 (πεπνυμένος-πεπνύσθαι), tra 414 e 604 (νοήσω-νόον), tra 322 e 515 (κέρδεα-κέρδεσιν) e, soprattutto, tra 311 ss. e 590 (μητίσασθαι-μῆτις).

In particolare, per quanto riguarda la μῆτις, si osserva che nel complesso dei due poemi accade in grande ciò che si è già visto in questo canto XXIII dell'*Iliade*, onde il termine, comparendo in contesti qualitativamente differenti, assume di volta in volta valori diversi.

Μῆτις, insieme con i verbi corrispondenti μητιάω, μητίομαι, συμμητιάομαι e i derivati μητίετα, πολύμητις ecc., compare in Omero abbastanza frequentemente[1] e definisce una forma di intelligenza pratica, legata sempre ad un momento o ad una situazione critica, la quale è mutevole e variabile come le circostanze alle quali di volta in volta si adatta e di cui è in grado di prevedere gli sviluppi;[2] sa destreggiarsi nelle difficoltà trovando sempre il consiglio migliore;[3] spesso si configura in opposizione con la parte

1. Μῆτις: 22 volte nell'*Iliade* e 15 nell'*Odissea*; i verbi μητιάω, μητίομαι, συμμητιάομαι: un totale di 13 volte nell'*Il.* e 7 nell'*Od.*; μητίετα: 16 v. *Il.*, 3 *Od.*; πολύμητις: 19 v. *Il.*, 69 *Od.*; ἀγκυλομήτης: 7 v. *Il.*, 1 *Od.*; δολομήτης: 1 v. *Il.*, 6 *Od.*; ποικιλομήτης: 1 v. *Il.*, 6 *Od.*; μητιόεις: 1 v. *Od.* Si osserva dunque una certa rarefazione nell'uso non solo del sostantivo, ma anche dei derivati (che ricorrono per un totale di 57 volte nell'*Iliade* contro le 24 dell'*Odissea*, non compreso il formulare πολύμητις Ὀδυσσεύς), a proposito dei quali si nota la quasi completa rinuncia nell'*Odissea* al μητίετα e all'ἀγκυλομήτης, epiteti formulari esclusivamente divini (che caratterizzano rispettivamente Zeus e Kronos) a favore di epiteti «umani», πολύμητις, δολομήτης, ποικιλομήτης (di preferenza in relazione con la persona di Odisseo), i quali nella loro stessa composizione – che sottolinea le idee di varietà e di inganno – ben corrispondono ad una tal quale diversità di significato che il sostantivo presenta appunto nell'*Odissea*.

2. J.-P. Vernant e M. Detienne ben sottolineano, nell'articolo comune citato nella n. 1 a p. 56, questo carattere di ποικιλία della μῆτις, nonché la sua appartenenza all'orizzonte temporale ambiguo del καιρός.

3. L'idea di scelta tra varie possibilità è reso talora sia mediante un aggettivo, come

'irrazionale' dell'animo (θυμός, κραδίη), sapendo anche attendere, se necessario, ed assumendo pertanto il senso di ragione capace di tenere a freno l'istinto.[1] Dal significato poi di intelligenza concreta, prudente e calcolatrice, operante in vista di fini sempre ben determinati, essa trapassa talora, ma prevalentemente nell'*Odissea*, a quello di astuzia e di inganno o tranello.[2]

Ma interessanti sono forse soprattutto le scene di assemblea e di consiglio,[3] nelle quali la μῆτις compare spesso ad indicare il momento della riflessione accorta, che si richiede quando si tratti di prendere una decisione importante, di stabilire un piano di salvezza e simile (che anch'essi, per un fenomeno ben noto, possono assumere la designazione di μῆτις).[4] In questi casi, come i μέδοντες coincidono con i βουληφόροι (v. *supra* p. 13), così il verbo μητιάω-μητίομαι può essere adoperato, come βουλεύειν, come verbo tecnico per definire l'atto del consiglio[5] e così infine μῆτις viene a trovarsi in una sfera di significato molto prossima, se non identica, con quella di βουλή e talvolta di νόος. Con questi due termini, ai quali appare talora associata nella medesima formula,[6] essa ha in

ἄριστη (*Il.* XVII 634=712, *Od.* XXIII 125) o ἀμείνων (*Il.* IX 423, XIV 107; XV 509), sia mediante la disgiuntiva (*Il.* XVII 634 = 712).

1. Così è chiaramente in *Od.* XX 18 ss., nella scena in cui Odisseo, scoperta la tresca delle ancelle coi Proci, freme di sdegno e il cuore gli abbaia nel petto (v. 13: κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει) ed egli è incerto, riflettendo se sia meglio far vendetta subito o attendere ancora per quella notte; egli rivolge allora al proprio cuore queste parole: «Τέτλαθι δή, κραδίη· σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρά σε μῆτις | ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο ὀλόμενον θανέεσθαι (per l'analisi di questa scena cf. U. WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin, 1927, p. 189 s., e soprattutto C. VOIGT, *Überlegung und Entscheidung*, Berlin, 1933, p. 70 ss.).

2. Cf. *Od.* IV 678; IX 414, 422 ecc. Sembra superfluo ricordare che l'*Odissea* è appunto il poema del πολύμητις Ὀδυσσεύς, sulla cui figura v., tra gli altri, P. PHILIPPSON, *Die vorhomerische und die homerische Gestalt des Odysseus*, «MH», IV (1947), p. 8 ss.

3. Es. *Il.* VII 324; IX 93; XIV 107 ecc.

4. Non sempre è possibile distinguere nettamente tra i due significati, ossia tra la funzione e il suo risultato; comunque, la circostanza che mai nei poemi omerici μῆτις compaia al plurale (ed anche posteriormente i casi di plurale sono rarissimi), induce a credere che fosse sentito come predominante il significato di funzione, quale che sia la frequenza rispettiva.

5. Es. *Il.* VII 44; X 208=409; XVIII 312; XX 153; XXII 174, *Od.* I 234. Inoltre, per l'interpretazione di συμμητιάομαι (analogamente a συμφράζομαι) nel senso di «seine Meinung in die Mitte der Versammlung tragen», cf. B. SNELL, *Dichtung und Gesellschaft*, Hamburg, 1965, p. 48.

6. Cf. la formula iliadica νόος καὶ μῆτις (*Il.* VII 447; XV 509), che scompare nell'*Odis-*

comune le stesse dipendenze verbali[1] e gli stessi schemi linguistici e mentali.[2] E accade anche che nel medesimo contesto i tre concetti si susseguano l'un l'altro, quasi a sottolineare insistentemente un'unicai dea. Così ad es. in *Il.* IX 92 ss. (al quale si è già fatto cenno a p. 12), in occasione del consiglio dei capi Achei convocati, in seguito ad un'assemblea generale, nella tenda di Agamennone, si può leggere (v. 93 s.): τοῖς ὁ γέρων πάμπρωτος ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν, | Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή, dove già βουλή (per quanto faccia parte di un'espressione formulare)[3] coincide più o meno con μῆτις, mentre ai vv. 104 s. ad essi si aggiunge anche νόος, là dove Nestore afferma: οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, | οἷον ἐγὼ νοέω κτλ.; segue il suo consiglio di placare il Pelide con un'offerta di doni e con scuse che cancellino l'offesa, mentre la dura risposta di Achille riprende, al v. 423, il concetto di μῆτις (ἄλλην φράζωνται ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω | κτλ).

Ora non va dimenticato che anche questi termini di βουλή e νόος, a seconda dei contesti in cui si trovino inseriti (peraltro a loro volta particolarmente nell'*Odissea* e in riferimento alla persona del protagonista) possono assumere le stesse sfumature ambigue della μῆτις; basti passare infatti rapidamente in rassegna espressioni, quali: νόος πολυκερδής (*Od.* XIII 255), νοήμασι κερδαλέοισι (*Od.* XIII 548), βουλῆς κερδαλέης (*Il.* X 43 s.) e νηκερδέα βουλήν (*Il.* XVII 469), ψεῦδεα βουλεύσας (*Od.* XIII 296), κακορραφίῃσι νόοιο (*Od.* II 236), ecc.

sea, ove sembra sostituita dall'altra βουλήν τε νόον τε (*Od.* II 281; IV 267; XI 177) o βουλῇ τε νόῳ τε (*Od.* XII 211; XIII 305; XV 374), che viceversa mancava nell'*Iliade*.

1. Tale la dipendenza dai verbi φράζω, συμφράζω, ἐπιφράζω, limitatamente però all'*Iliade* (cf., per βουλή retta da φράζω: *Il.* XVIII 313, da συμφράζω: *Il.* I 537, 540; IX 374, da ἐπιφράζω: *Il.* II 282; XIII 741; per μῆτις retta da φράζω: *Il.* IX 423, 426; XVII 634 = 712).

2. Ad es. l'uso della proposizione disgiuntiva, retta sia da μῆτις (*Il.* XVII 634 = 712), che da βουλή (*Il.* X 147 = 327, XIII 741 ecc.) e da νόος (*Il.* XXII 382; XX 310); e così ancora la dipendenza da verbi che richiamano l'idea di una ingegnosa costruzione (del piano, del consiglio ecc.), tali ὑφαίνω (nel caso di μῆτις: *Il.* VII 324 = IX 93, *Od.* IV 678, 739; IX 422, XIII 303), τεκταίνω (μῆτις: *Il.* X 19), ἀρτύνω (βουλή: *Il.* II 55; X 302), ῥάβδω (νόος: *Od.* II 236).

3. ἀρίστη φαίνετο βουλή: *Il.* II 5 = X 17 = XIV 161; VII 325 ecc.; ma cf. il v. 74 s., di questo stesso canto IX: τῷ πείσεαι ὅς κεν ἀρίστην | βουλὴν βουλεύσῃ . . . (Nestore rivolto ad Agamennone). Per il valore della formula cf. C. VOIGT, *Überlegung und Entscheidung* . . ., p. 18 ss.

Giunti a questo punto, è possibile tornare al dilemma iniziale e chiedersi se la μῆτις si possa considerare davvero come una delle virtù tipiche, anzi *la* virtù tipica dell'ambiente artigianale, o meno. In effetti, l'intelligenza «professionale» o «di mestiere» del δημιοεργός omerico si esplica sia nel concreto saper fare, nell'abilità tecnica, nella perizia basata su ripetute esperienze sia, al tempo stesso, nella facoltà inventiva capace di creare continuamente oggetti e forme nuove e nell'estro fantastico che si esprimeva nelle ornamentazioni e nelle figurazioni, quali ad es., per restare unicamente nell'àmbito letterario, ci sono conservati in talune descrizioni di armi. È dunque un'intelligenza versatile e multiforme, certo non ignara di segreti ed astuzie di mestiere, che per certi aspetti (e specie in testimonianze odissiache), e in diversi gradi a seconda delle diverse categorie, può sconfinare nella sapienza o τέχνη magica, la quale caratterizza soprattutto la figura e le opere di Efesto,[1] e quindi le arti del fuoco (fabbri e vasai).

La μῆτις, a sua volta, può ricoprire e di fatto ricopre via via quei vari significati e in tal senso corrisponde a quel tipo di intelligenza; ma, come si è rilevato, non si esaurisce affatto in quei significati, né in quel tipo di intelligenza né tanto meno in quel tipo di ambiente.

Onde diventa legittimo chiedersi, scindendo l'affermazione della «tipicità» di un'accezione rispetto all'altra in una serie di questioni preliminari, in quali termini tale tipicità vada posta o intesa esattamente, se per caso l'idea di tipicità non vada mutata o integrata con quella, certo non poco diversa, della sua eventuale 'originarietà', in quale rapporto i due concetti di tipicità ed originarietà stiano in definitiva tra loro e in quale misura, infine, la tipicità di un contesto, di un ambiente e di un concetto possano reciprocamente condizionarsi.

La soluzione di un problema tanto complesso richiederebbe tra l'altro lo studio accurato di tutto il materiale documentario a disposizione ed esula pertanto dai limiti della presente ricerca,

1. Su Efesto, divinità capace di ammaliare, creando cose simili alle vere e pertanto ingannevoli e illusorie, v. H. SCHRADE, *Der homerische Hephaistos*, «Gymnasium», LVII (1950), p. 38 ss. e 94 ss.

alla quale si era posto uno scopo e un metodo ben precisi. Tuttavia, il riesame complessivo dei dati scaturiti sinora dall'indagine dovrebbe poter consentire almeno la formulazione di un'ipotesi di lavoro; un'analisi più ampia dei due poemi, lo spoglio delle testimonianze posteriori e magari l'analogia di altre civiltà oltre la greca ne potranno poi portare la verifica o la smentita.

Sembra opportuno, quindi, giunti a questo punto, riconsiderare brevemente nel loro insieme i dati che l'analisi della qualificazione ha sinora consentito di raccogliere, utilizzandoli ai fini di una visione sintetica delle varie categorie. Si porranno pertanto in primo luogo in evidenza gli elementi di distinzione che valgono a connotare più o meno nettamente una categoria rispetto all'altra, per poi ricercare, in un secondo momento, i motivi unitari e la complessità del gioco di rappresentazioni, nel quale ciascuna categoria trova la sua precisa collocazione.

Una prima distinzione, a livello generale, è offerta dalla constatazione di una divisione piuttosto evidente delle diverse categorie in due gruppi. Al primo appartengono le categorie, e sono precisamente gli ἄνακτες / βασιλῆες, caratterizzate da un alto numero di citazioni, cui non corrisponde un'adeguata frequenza della qualificazione; al secondo invece le categorie, che non a caso sono proprio tutte e solo quelle che il passo odissiaco definisce come δημιοεργοί, le quali, pur comparendo in un numero relativamente scarso di citazioni, in proporzione presentano una qualificazione non solo abbondante, ma anche di un tipo in genere ben determinato (intellettuale).[1] E se è vero, come sembra, che quanto più ricca, varia, svincolata da formule si presenti la qualificazione, tanto più viva è l'attenzione per le categorie alle quali

1. Pur avvertendo sia il limitato valore delle statistiche in genere, sia il margine di approssimazione lasciato scoperto in qualche caso dalla qualificazione 'indiretta', può essere interessante considerare per un momento queste cifre: anche escludendo dal conto il quasi mai qualificato ἄναξ, il βασιλεύς presenta nell'*Iliade* una frequenza di qualificazione pari a 1/4 del totale (15 casi su 64), contro 1/2 per il κῆρυξ (21 su 44), 2/3 per il ἰητήρ (6 su 9), 3/4 per il τέκτων (5 su 7). Anche nell'*Odissea* la frequenza proporzionalmente più alta per il βασιλεύς, poco meno di 1/2 (27 casi su 57, dove incide però notevolmente il femminile, con 9 casi su 17), non raggiunge quella dell'ἀοιδός, che è invece un po' più di 1/2 (21 su 37).

venga riferita, allora l'esistenza di questa distinzione può far dedurre che il reale interesse, che l'uomo omerico sentiva per i massimi protagonisti dell'epica, era in fondo minore di quello da lui provato per quel mondo «professionale» dei δημιοεργοί, il quale in parte era molto più vicino al *suo* mondo (e non si dimentichi che l'epopea fu elaborata dagli aedi, non ultimi rappresentanti di questo mondo): cosí come, al contempo, essa può considerarsi tra gli indizi della trasformazione ormai in atto dell'istituto stesso della regalità.

Una seconda distinzione generale riguarda il tipo di qualificazione che contraddistingue i due gruppi. Esclusi infatti i casi di qualificazione generica, mentre quella del primo gruppo, di tipo prevalentemente diretto, è volentieri di carattere sacrale e talvolta sottolinea delle virtù in senso lato sociali o politiche, quella del secondo gruppo, di tipo più libero, è quasi esclusivamente intellettuale.

Un po' in disparte si trova invece il gruppo che con designazione collettiva si può chiamare dei guerrieri, il λαός, il quale comprende le categorie degli ἑταῖροι, θεράποντες, ὀπάονες ecc. Nel loro caso la qualificazione, di tipo diretto e non di rado generico, pur nella sua formularità esprime tuttavia spesso le qualità che si è ormai avvezzi a considerare tipiche dell'eroe omerico: valore, coraggio, combattività e così via; e d'altro canto (sebbene molto più raramente, e di preferenza in collegamento con l'ἑταῖρος) mostra la comparsa dei concetti di πίστις e φιλία, che se ora designano il rapporto tra compagni d'armi e sono nozioni tendenzialmente egualitarie, più tardi, nella *polis*, regoleranno idealmente le relazioni tra i concittadini, gli *homoioi*.

Delle differenziazioni più sottili scaturiscono dal riepilogo, sia pure sommario, dei segni distintivi delle singole categorie.

In particolare, per quanto riguarda l'ἄναξ, si è osservato che la quasi totale assenza di qualificazione che lo contraddistingue, accanto alla formularità del suo uso, è senza dubbio tra le prove più certe del carattere ormai sbiadito di questa figura, in epoca omerica sostituita dal βασιλεύς. Questi è un personaggio al contrario ancora piuttosto vivo. La qualificazione che lo accompagna sottolinea infatti non solo l'antico carattere sacro della regalità (e in

tal caso è per lo più di tipo formulare), ma ne descrive anche i rapporti con i sudditi, in termini che non sempre si limitano a ripetere i concetti di autorità e benignità, fusi talvolta nel modello del πατήρ,[1] bensì in più di un'occasione, e specie in tardi passi iliadici e in passi odissiaci, denotano l'insorgere di una certa tensione e di un richiamo ai doveri connessi con le prerogative della sovranità. Le designazioni di βουληφόροι e μέδοντες definiscono inoltre, indirettamente, sia l'àmbito precipuo nel quale si esplicano le doti di prudenza, consiglio, previdenza, abilità oratoria del βασιλεύς, cioè la *bulè* e l'assemblea, sia la forma tipica della sua intelligenza, legata per eccellenza all'azione concreta, alla rapidità di decisione, alla capacità di trarre dalla lezione del passato le direttive dell'azione futura. Spetterà poi ad un'età successiva elaborare una teoria della βασιλικὴ τέχνη, non sempre ben distinta dalla πολιτικὴ τέχνη, la quale darà forma esplicita ai principî ancora *in nuce* in talune espressioni omeriche: onde *topoi* del pensiero politico, da Tucidide, a Platone e giù sino all'età ellenistica e romana, diverranno tra l'altro, come nel caso di qualunque altra τέχνη, la πρόνοια e l'abilità nello sfruttare tempestivamente il καιρός.[2] Pertanto la virtù della prudenza, per quanto solo indirettamente attestata, può considerarsi, a pari diritto con la sacralità, qualità tipica del βασιλεύς, ed entrambe si ritrovano, ipostatizzate, nel prototipo divino del sovrano, il μητίετα Ζεύς.

Del gruppo dei guerrieri si è già detto. Il terzo gruppo infine, che include araldi, indovini, aedi, medici e artigiani veri e propri, è di composizione meno omogenea, non solo per la differenziazio-

1. Si tenga presente, in proposito, anche la figura di Zeus, il πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, su cui cf. i due studi, non in tutto concordi, di G. M. CALHOUN, *Zeus the Father in Homer*, «TAPhA», LXVI (1935), p. 1 ss. e di M. P. NILSSON, *Vater Zeus*, in *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, p. 710 ss.

2. Per questa necessità della πρόνοια, intesa come parte costitutiva dell'arte politica, cf. ad es. D. KAGAN, *The Great Dialogue. History of Greek Political Thought from Homer to Polybius*, New York, 1965, specie p. 152; su Tucidide in particolare v. ora P. HUART, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Et. et Comm. LXIX, Paris, 1968, p. 351 s. e 502 ss. In genere, per la trattatistica sul Buon Sovrano, v. E. R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, «YClS», I (1928), p. 55 ss.; L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris, 1942; O. MURRAY, *Philodemus on the Good King according to Homer*, «JRS», LV (1965), p. 161 ss. Per il periodo tardo-repubblicano romano cf. inoltre E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, 1964.

ne dei mestieri e per il diverso grado della condizione sociale e della pubblica considerazione che diversificava ad es. un μάντις rispetto a un τέκτων, ma anche, ciò che soprattutto importa in questa sede, per alcune sfumature che è possibile cogliere in quella che è la loro qualità tipica comune, l'intelligenza.

Così, per quanto riguarda il κῆρυξ, il carattere stereotipo della qualificazione e il tipo particolare delle formule in μήδεα, di sapore fortemente arcaico e in cui mai (tranne forse nel duello tra Ettore e Aiace) la loro intelligenza appare come una facoltà impegnata nella soluzione di problemi determinati, sembrano presentare le doti di accortezza dei κήρυκες come una qualità intrinseca ad essi, o meglio al loro ufficio, e non ben separabile dall'altra loro qualità tipica, la sacertà.

Diverso è invece il caso del μάντις, più ancora dell'araldo in evidente rapporto con la sfera divina. La sua qualificazione, molto più libera da prototipi formulari, è anche meglio atta a descrivere il tipo d'intelligenza attribuitogli. Tale intelligenza (εἰδώς, εἰδέναι) è da un lato abilità nell'interpretazione dei segni divini, basata sull'esperienza che permette di spiegare il nuovo prodigio mediante il paragone con i precedenti; dall'altro è «intuizione» diretta di una verità (globale), che è còmpito del vate rivelare agli uomini.

Anche l'aedo, per diversi aspetti molto vicino al μάντις (aspetti che in tempi posteriori ci si compiacque di sottolineare), è in relazione con il divino. Anzi, più ancora che per il μάντις, la qualificazione tende a porre in rilievo questo carattere divino, a volte addirittura magico del canto: e in tal caso è sempre diretta e spesso formulare. Più raramente invece l'attenzione si rivolge alla sapienza dell'aedo, formale e sostanziale insieme (ἐπιστάμενος, δεδαώς), fondata sia sull'abilità tecnica, sulla conoscenza di regole precise, sull'esercizio continuo, sia sulla conoscenza del contenuto del canto, il quale è ancora sentito come intrinsecamente veritiero.

L'accezione di sapienza tecnica del termine ἐπιστάμενος ritorna anche a proposito degli ἰητῆρες, scarsamente rappresentati nei poemi omerici; la loro arte, che si serve talvolta di canti magici e si esplica tra l'altro di preferenza mediante la conoscenza e l'applicazione di erbe medicinali, i cosiddetti φάρμακα, appare in cer-

to senso, né la cosa può stupire, come la più vicina ancora al mondo magico.

A questo mondo, e non da ultimo per il tramite della figura di Efesto, è legato in parte anche il τέκτων, dall'intelligenza pratica per eccellenza, costituita da perizia tecnica, inventività, fantasia. Egli rappresenta una delle categorie più interessanti tra quelle esaminate; è infatti contraddistinto dalla qualificazione intellettuale più varia per termini impiegati (μῆτις, τέχνη, ἐπιστήμη, δαῆναι, εἰδέναι), con la comparsa anzi di un concetto nuovo per i poemi omerici, quello di σοφία, che tanta fortuna avrebbe incontrato più tardi, anche in ben altri contesti. Della stima che si riflette nella qualificazione di queste categorie artigianali si è già detto, e un motivo importante di essa sembra consistere appunto nell'alone sacro che le circondava e del quale in Omero non è ancora del tutto perso il ricordo. Anzi, il progressivo decadere di tale stima e il posteriore disprezzo per il lavoro manuale trova certamente una delle sue spiegazioni proprio in quel processo di desacralizzazione delle tecniche, già pienamente in atto delle testimonianze omeriche. Non par questo il luogo opportuno per approfondire l'argomento;[1] tuttavia, ad indicare taluni limiti di quella successiva disistima, basti accennare ad alcuni elementi, come l'esistenza, nel mondo dorico, della magistratura dei damiurghi,[2] o la fortuna che i termini tratti dal mondo professionale incontrarono nel linguaggio metaforico del pensiero sia filosofico che politico, dai naturalisti presocratici in poi,[3] nonché il posto

1. Sul problema esiste ormai una bibliografia notevole, alla quale non si può che rinviare; tra gli altri, v. A. AYMARD, *Hiérarchie du travail et autarchie individuelle dans la Grèce archaïque*, ora in *Etudes d'histoire ancienne*, Paris, 1967, p. 314 ss.; B. FARRINGTON, *Lavoro manuale e lavoro intellettuale nell'antica Grecia*, tr. it., Milano, 1953; H. STRASBURGER, *Der soziologische Aspekt der Homerischen Epen*, «Gymnasium», LX (1953), p. 97 ss.; R. MONDOLFO, *Lavoro e conoscenza nelle concezioni dell'antichità classica*, Torino, 1955; ID., *Tecnica e scienza nel mondo antico*, «Athenaeum», n. s., XLIII (1965), p. 279 ss. (che corrisponde al III Cap. di *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964); i saggi raccolti da J.-P. VERNANT sotto il titolo *Le travail et la pensée technique* nel IV Cap. di *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1966; C. MOSSÉ, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1966; A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, tr. it., Torino, 1967.

2. Su cui v. soprattutto K. MURAKAWA, *Demiurgos*, «Historia», VI (1957), specie p. 403 ss.; cf. anche C. VATIN, *Damiurges et épidamiurges à Delphes*, «BCH», LXXXV (1961), p. 236 ss.

3. Si pensi ad es. al verbo κυβερνᾶν (cf. HERAKL., Fr. B 41 D: γνώμη, ὁτέη ἐκυ-

d'onore che, nella riflessione sulle τέχναι, toccò specialmente alla ἰατρική e alla ναυτική, non di rado paragonate alla βασιλικὴ τέχνη.[1]

Al di là comunque dei singoli punti di differenziazione che valgono a caratterizzare le diverse categorie, è ora possibile, da quanto precede, enucleare gli elementi unitari che le accomunano; seppure variamente rappresentati nella qualificazione, essi consistono essenzialmente da un canto nel rapporto con la sfera divina, dall'altro nella qualità più o meno esplicitamente sottolineata dell'intelligenza o prudenza, la quale in entrambi i due gruppi principali può esprimersi mediante il concetto di μῆτις (μέδοντες, μητιάω, μητίετα, μητιόεντα ecc.).

E che questi due elementi siano in ultima analisi correlati tra loro è abbastanza evidente; più difficile resta stabilire invece fino a qual punto e in che limiti.

La comunanza che si è notata rende in effetti agevole il richiamo a quello stadio arcaico di pensiero, nel quale l'intelligenza appare dono precipuo di personaggi particolari, il re o re di giustizia, lo stregone, il medico, l'indovino e in genere chiunque esercitasse mestieri i quali, richiedendo la conoscenza di regole o anche segreti speciali, erano per ciò stesso circondati da un'aura di mistero. E, come sono indeterminati e sfuggenti i contorni di questo personaggio mitico, re-profeta-mago, possessore di una verità che si sottrae ancora ad una dimensione temporale precisa, e capace al tempo stesso di mentire e di ingannare, così, conseguentemente, è indeterminata e ambigua e multiforme l'intelligenza che lo caratterizza, la quale di volta in volta può assumere forma di verità o di menzogna e di inganno, proprio in questa indeterminatezza o plurivalenza di significati trovando in fondo la sua tipicità.

Ma tutto ciò rinvia ad un livello che si può definire pre-omerico.

βέρνησε πάντα διὰ πάντων, o PARM., Fr. B 12, 3 D: [δαίμων] πάντα κυβερνᾶι). Cf. inoltre le osservazioni di B. FARRINGTON, *Lavoro manuale* . . ., p. 34 ss. e di R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura*, Parte IV: *Suggerimenti della tecnica nelle concezioni dei naturalisti presocratici*, Bologna, 1956.

1. V. A. DELATTE, *Les Traités* . . ., p. 249 ss.; cf. anche M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, 1966, p. 170 ss. e F. HEINIMANN, *Eine vorplatonische Theorie der* τέχνη, «MH», XVIII (1961), p. 109 ss.

E se è vero che l'*Iliade* e l'*Odissea*, come d'altronde persino i presocratici nonché poeti come Pindaro ed altri, conservano innegabili vestigia di questo antico modo di pensare, è vero altresì che i poemi omerici, a proposito dei quali si è voluto parlare talvolta addirittura di «illuminismo», sono ormai nel complesso ben lontani da quel mondo. Non solo, infatti, nel contesto omerico è ormai pieno il sopravvento della fase del pensiero «religioso» rispetto alla fase del pensiero «magico»,[1] ma le stesse testimonianze esaminate mostrano che i legami col divino sono ormai allentati e che l'uomo cerca a volte di razionalizzarli (ad es. col passaggio dall'idea di dono all'idea di insegnamento o consiglio divino), se non di rinnegarli, iniziando a conoscere una diversa autonomia. La figura unica del re-profeta-mago è ormai nettamente scissa nelle sue componenti, ciascuna delle quali esercita le sue funzioni in un àmbito ben delimitato, con solo sporadiche sopravvivenze dell'antica solidarietà, confinate per lo più nella rappresentazione di personaggi mitici. Le virtù magiche del sovrano sono attestate rarissimamente (cf. ad es. *Od.* XIX 109 ss.); la stessa trasmissione del potere avviene tradizionalmente per via ereditaria e manca in Omero il ricordo diretto di conquiste violente e avventurose del trono, cui tanto bene si attaglierebbe la μῆτις «agonistica» (cf. tuttavia il πολύμητις Ὀδυσσεύς); le stesse qualità di giustizia e di consiglio del re vengono infine sottolineate (mai, si badi, nella qualificazione diretta) o mediante dei termini, tali βουληφόροι e μέδοντες, che già di per sé testimoniano di un processo di specializzazione, sia di funzioni che di àmbito, già in atto, oppure ancora, con espressioni di sapore sentenzioso e più o meno velatamente critico (cf. i passi citati di *Il.* IX 96 ss., XIV 92 s. ecc.), le quali proprio perciò sembrano appartenere ad un momento, in cui anch'esse non sono più sentite semplicemente come dote intrinseca del sovrano, bensì precisa responsabilità.

Allo stesso modo, si può dire, vacilla la fede nel μάντις, mentre persino per la narrazione delle gesta eroiche, contenuto del canto

1. Cf. da ultimo le osservazioni di L. DE HEUSCH, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, in *Le Pouvoir et le Sacré*, «Annales du Centre d'Etude des religions», I, Bruxelles, 1962, p. 15 ss.

dell'aedo, si fa strada lentamente un criterio di veridicità e di autenticità, quale può essere la visione personale dei fatti. Se insomma l'intelligenza continua ad essere facoltà indiscussa dei suddetti personaggi, non altrettanto può dirsi della sua qualità: incomincia infatti ad essere avvertito il problema della verità, e tutte le attività che in qualche modo hanno a che vedere con la parola (la quale è coinvolta in pieno nel generale processo di secolarizzazione) iniziano a conoscere una prima, consapevole distinzione tra verità ed errore o menzogna, e quindi il recupero e una diversa valorizzazione della prima.

In tale processo, nel quale, come sempre avviene, vecchio e nuovo gradualmente confluirono, amalgamandosi insieme, è possibile cogliere talora l'adattamento e la trasformazione di certe formule, le quali vengono adoperate, previo mutamento di senso, in contesti mentali diversi: così ad es. il principio dell'εἰδέναι πρόσσω καὶ ὀπίσσω (in parte la posteriore πρόνοια) dall'àmbito della visione mantica e profetica appare trasferito in quello, ben altrimenti laico, della discussione in consiglio. Ed è proprio nei dialoghi e in queste scene di consiglio, come si è accennato, che incomincia a farsi luce, nel mondo omerico, l'esigenza di un'intelligenza capace di dominare gli impulsi irrazionali dell'animo, di ponderare e di prevedere le conseguenze di un'azione, con una precisa assunzione di responsabilità, che si potrebbe anche chiamare «pubblica» o «politica» nei limiti in cui viene esplicitamente richiesta ad un βασιλεύς in quanto tale.[1]

Anche la μῆτις rientra naturalmente in questo processo e a sua volta partecipa di questa pluralità di livelli. La sua pregnanza di significati, nonché la sua associazione ad entrambi i due gruppi principali che si sono individuati (simbolo indubbio della loro primitiva solidarietà), rende quasi ovvio ritenere che essa abbia definito un tempo quella particolare forma d'intelligenza, al limite dell'astuzia e dell'inganno, elemento costitutivo dei poteri magici della antica sovranità. In Omero comunque non resta che

1. Su questi primi accenni di una coscienza in senso lato «politica» ha opportunamente richiamato l'attenzione W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer*, in *Festschrift Snell*, München, 1956, p. 153 ss.

constatare, accanto al permanere di tale pregnanza semantica nel complesso delle testimonianze, il fatto non meno importante che i diversi aspetti del concetto appaiono ormai abbastanza nettamente distinti e diversamente 'tipicizzati' e 'ambientati', con quella varietà di sfumature che nelle pagine precedenti si è tentato di porre in rilievo.

[*giugno 1969*]

*

SIGLE DI COLLEZIONI E PERIODICI

«AC» = «L'Antiquité Classique»
«AGI» = «Archivio Glottologico Italiano»
«AJPh» = «American Journal of Philology»
«A&R» = «Atene e Roma»
«BCH» = «Bulletin de Correspondance Hellénique»
«CJ» = «Classical Journal»
«CPh» = «Classical Philology»
«G&R» = «Greece and Rome»
«JRS» = «The Journal of Roman Studies»
«MH» = «Museum Helveticum»
«PP» = «La Parola del Passato»
«RA» = «Revue Archéologique»
RE = Pauly's *Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*
«REG» = «Revue des Etudes Grecques»
«RFIC» = «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica»
«RH» = «Revue Historique»
«RHR» = «Revue d'Histoire des Religions»
«RhM» = «Rheinisches Museum»
«SIFC» = «Studi Italiani di Filologia Classica»
«TAPhA» = «Transactions and Proceedings of the American Philological Association»
«WS» = «Wiener Studien»
«YClS» = «Yale Classical Studies»

JEAN-MICHEL CROISILLE

L'ART DE LA COMPOSITION CHEZ SUÉTONE, D'APRÈS LES VIES DE CLAUDE ET DE NÉRON

On devrait plutôt présenter cette recherche sous forme interrogative, car y-a-t-il un art de la composition chez Suétone? Bien des critiques, jusqu'à ces dernières années, ont répondu négativement à pareille question.[1] Mais on commence à penser aujourd'hui, – à juste titre, croyons-nous –, qu'ils n'ont pas totalement raison.[2]

Suétone, on le sait, repousse le mode de présentation annalistique, qu'il considère peut-être comme anachronique:[3] faut-il lui en faire grief et donner sur ce point, comme sur bien d'autres, l'avantage à son illustre contemporain Tacite, chez qui les événements suivent la succession des années,[4] avec l'indication habituelle des consuls entrant annuellement en fonctions? On n'a pas manqué de noter le morcellement qui en résulte, surtout dans les *Annales*.[5] Tacite, cependant, a su secouer, au moins partiellement, le joug de l'annalistique et regrouper les faits importants, sans toutefois adopter de système apparent.[6] En tout cas, si l'on a tendance à considérer comme une qualité de Tacite cet essai pour se libérer de la chronologie, afin de présenter plus artistiquement sa matière, on peut aussi justifier, sur le plan esthétique, «la monotonie de la fresque historique».[7]

1. Cf. en particulier les critiques de M. H. Ailloud, in éd. Budé, Paris, 1954 (2e éd.), t. I, p. XXXVIII sqq.

2. Sur Suétone et la biographie, l'ouvrage de F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901 (réimp. Hildesheim, 1965) est toujours très utile. Indispensable également est l'ouvrage de W. Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, Munich, 1951, auquel nous nous référerons assez souvent.

3. Voir à ce sujet les remarques de F. della Corte, in *Suetonius eques romanus*, Milan, 1958, p. 203 sqq.

4. Tacite indique d'ailleurs nettement son intention: cf. en part. *Annales* IV 71: «... Ni mihi destinatum foret suum quaeque in annum referre».

5. Cf. Ph. Fabia- P. Wuilleumier, *Tacite*, Paris, 1949, p. 104 sqq.

6. Par ex. les «triades», les anticipations notées dans les *Annales*: Fabia-Wuilleumier, op. cit., p. 107 sqq.; également R. Syme, *Tacitus*, I, Oxford, 1958, p. 305 sq.

7. Cf. les remarques pénétrantes de A. Michel, in *Tacite et le destin de l'Empire*, Paris, 1966, p. 225, sur la valeur esthétique de la présentation annalistique chez Tacite, et son suggestif parallèle avec la continuité narrative de la colonne Trajane.

Or Suétone, lui, rompt radicalement ou presque avec la chronologie, mais ne semble pas remplacer l'ordre temporel, si imparfait et mécanique qu'il paraisse, par une construction quelconque: on lui a reproché d'agir en compilateur qui accumule les faits et n'essaie pas de fondre, ou de distinguer nettement, le récit (éminemment chronologique) et les *species*,[1] comme il dit pourtant vouloir le faire.[2]

Partant d'une étude aussi précise que possible de deux de ses *Vies*, celles de Claude et de Néron, nous nous proposons simplement ici d'examiner leur structure en une analyse comparée,[3] puis nous tenterons d'apprécier le résultat de cette enquête, en essayant de donner un sens aux schémas de composition qui paraissent présider à ces textes d'aspect compilatoire à première vue.

II. *Structure des deux Vies et analyse comparée.*

Il faut évidemment commencer par donner le plan «extérieur» de chacune des deux Vies considérées. La comparaison de ces plans montre aussitôt d'assez grandes différences qu'il importera de souligner, et une différence non moins sensible avec le plan-type que Leo veut retrouver principalement dans la *Vie d'Auguste*,[4] où l'on distingue en effet nettement un exposé chronologique depuis les origines de la famille jusqu' à l'accession à l'Empire, puis une division *per species* entre *uita publica* et *uita priuata*:[5] disposition somme toute bien équilibrée, dont l'ordre même pa-

1. Ou rubriques utilisées, dans certaines traditions de la biographie, pour regrouper les faits de même ordre au cours d'une existence: par ex. vie publique, vie privée, et subdivisions secondaires. F. Leo a tenté de replacer Suétone dans le courant des traditions de la biographie. Nous n'entrerons pas ici dans un exposé sur la question complexe et controversée des sources de Suétone. Les conclusions atteintes par F. Leo paraissent décevantes, et ne sauraient, en tout cas, contredire celles de cet essai, quelle qu'en soit la valeur, où nous tentons de mettre en lumière – du moins nous l'espérons – un aspect original de Suétone biographe: celui-ci a évidemment des modèles, mais n'applique pas à ses Vies un seul plan, qui serait d'ailleurs assez dérisoire et purement énumératif; il cherche à refléter, par l'ordre qu'il adopte dans la disposition de ses chapitres, des «personnalités» concrètes et, au moins par certains côtés, uniques.

2. Cf. *Diuus Augustus*, ch. IX 1.

3. Sans évidemment négliger des rapprochements avec les autres Vies.

4. F. Leo, op. cit., p. 7 sq.

5. Voici le plan schématique de la *Vie d'Auguste*, donné à titre de comparaison (nous

raît vouloir correspondre à la personnalité d'Auguste, considérée comme assez harmonieuse.

VIE DE CLAUDE:

A) Avant l'Empire: I-IX
I: Antécédents: famille de Claude.
II-IV: Enfance et adolescence.
V-IX: Jeunesse et âge mûr: sous Tibère;
sous Caligula;

L'Empire

B) X-XXIX: *Vita publica*:
X: Avènement.
XI-XIII: *Initia imperii.*
XIV-XVI: Magistratures et exercice de la justice.
XVII: Guerres et expéditions.
XVIII-XX: Mesures administratives et édilitaires.
XXI: Largesses et spectacles.
XXII-XXV, 14: Mesures diverses: religieuses, judiciaires, politiques.
XXV, 15-XXIX: Transition: femmes, enfants, affranchis; explication des actes.

C) XXX-XLII: *Vita priuata*:
XXX-XXXI: Aspect physique.
XXXII-XXXIII: Moeurs.
XXXIV-XL: Traits de caractère
XL-XLII: Vie intellectuelle; ouvrages.

D) XLIII-XLVI: Derniers actes, mort (circonstances et présages).

nous inspirons, comme d'ailleurs pour les schémas des Vies de Claude et Néron, de G. SCHMIDT, *De Romanorum imprimis Suetonii arte biographica*, Diss. Marburg, 1891):

A) I-IX: Vie avant l'accession à l'Empire:
I-V: *Gens Octauia*;
VI-IX: Sommaire de la vie.

B) IX-LX: *Vita publica*:
IX-XXIII: *Res in bello gestae*:
IX-XIX: Guerres civiles;
XX-XXIII: Guerres étrangères.
XXIV-LX: *Res in pace gestae*:
(avec successivement: institutions militaires nouvelles; magistratures et honneurs; administration de Rome, de l'Italie et des provinces; manifestations de clémence et de modération).

C) LXI-CI: *Vita priuata*:
LXI-LXVII: Auguste et son entourage;
LXVIII-LXXVIII: Mœurs;
LXXXIV-XCIII: Vie intellectuelle et spirituelle

D) XCIV-CI: Prodiges et présages pendant la vie et annonçant la mort; mort d'Auguste.

VIE DE NÉRON:

A) Avant l'Empire: I-VII
I-V: Famille des Ahenobarbi.
V-VII: Enfance de Néron.

L'Empire

B) «Actions honorables»: VIII-XIX.[1]
VIII: Avènement.
IX-X: Bonnes dispositions initiales.
XI-XIII: Spectacles donnés par Néron.
XIV: Consulat.
XV-XVII: Justice, mesures politiques et administratives.
XVIII-XIX: Expéditions et voyages.

C) «Hontes et crimes»: XX-XXXIX.[2]
XX-XXV: Néron histrion.
XXVI-XXXVIII: Vices divers de Néron et calamités annexes.
XXVI-XXIX: Débauches et lubricité.
XXX-XXXI: Profusion.
XXXII: Cupidité et avarice.
XXXIII-XXXVIII: Cruauté dans tous les domaines.
XXXIX: Transition: calamités extérieures; attaques contre Néron.

D) La révolte et la fin: XL-L.
XL-XLII: Révolte en Gaule et en Espagne.
XLIII-XLV: Réactions de Néron; murmures à Rome.
XLVI: Présages sinistres.
XLVII-XLIX: Derniers moments.
L: Mort.

E) L'homme: LI-LVII.
LI: Physique.
LII-LVI: Vie intellectuelle, caractère.
Epilogue LVII: Réactions à sa mort.

Il convient d'abord de noter les différences entre les deux plans. Les antécédents de Claude, qui ont été exposés au début de la vie de Tibère, ne demandent pas un développement particulier. Un seul chapitre, à vrai dire assez détaillé, concernant son père Drusus, suffit. Mais pour Néron, dont on ignore encore le détail de

1. Selon G. SCHMIDT, op. cit., «*uita publica*».
2. Selon G. SCHMIDT, op. cit., «*uita priuata*».

l'ascendance paternelle, Suétone s'attarde sur les Domitii Ahenobarbi, depuis le 4e aïeul jusqu'au père de Néron, de sinistre mémoire.

Par contre, – et cela se justifie dès l'abord, à cause de la différence d'âge des deux hommes au moment de leur accession à l'Empire –, la partie précédant l'avènement est très inégalement traitée: huit chapitres pour Claude qui connut trois règnes avant de monter sur le trône, et deux chapitres seulement pour Néron qui y monte à dix-sept ans.

Après l'avènement, la période du règne de chaque empereur est divisée en deux de façon très générale, mais la répartition n'est pas identique: dans la *Vie de Claude*, on peut distinguer une première partie consacrée à la vie publique, – partie que certains font finir au ch. XXV, mais qu'il est plus satisfaisant de prolonger jusqu'à XXIX, en considérant XXVI-XXIX comme annexe et transition –, et une seconde partie[1] où est étudiée la *uita priuata*, dont il faut détacher les derniers chapitres (XLIV-XLVI), qui concernent la mort du prince; dans la vie de Néron, Suétone (XIX, 5) introduit lui-même une subdivision, indiquant sa volonté de distinguer entre actes louables ou à la rigueur indifférents, et actes répréhensibles.[2] Cette séparation entre *uirtutes* et *uitia* ne recouvre pas, quoi que prétende G. Schmidt,[3] *uita publica* et *uita priuata*. Il est d'ailleurs nécessaire de séparer de cette seconde partie les ch. XL à XLIX, où est peinte la dégradation finale de l'Empire et où l'on voit les réactions de Néron, toutes plus saugrenues les unes que les autres, jusqu'à sa mort tragi-comique.

Une dernière différence, très importante, entre les deux vies, est le rejet du portrait physique, des goûts et des traits principaux du caractère après le récit de la mort de Néron, alors que, chez Claude, cette étude se situe au début de la seconde partie.

Il n'est pas vrai par conséquent – et ce dernier point le montre bien – que la répartition entre la chronologie et les *species* soit la

1. F. Leo, op. cit., p. 5.

2. «Haec partim nulla reprehensione, partim etiam non mediocri laude digna in unum contuli, ut secernerem a probris ac sceleribus eius, de quibus dehinc dicam».

3. Op. cit., p. 27.

même et Leo[1] est bien obligé d'admettre des variations possibles selon le sujet traité.

La *Vie de Claude*, si on la compare avec l'ensemble de l'œuvre, paraît assez différente de toutes les autres biographies. Suétone n'indique nulle part le plan qu'il y adopte. A vrai dire, on peut se demander si, dans la disposition des *species*, il y a un plan bien évident. Il faut sans doute plutôt chercher du côté de l'opposition entre chapitres ou groupes de chapitres,[2] ce qui établit un mouvement de balance. Cette opposition est d'ailleurs marquée par des expressions nettes et qui reviennent souvent, aussi bien dans la partie préliminaire que pendant le règne: *tamen* (III 1), *uerum ne . . . quidem* (III 2), *nec eo minus* (VIII 1), *sed ne . . . quidem* (IX 1); *nec tamen* (XIII 1), *nec semper* (XIV 3), *sed haec et cetera* (XXV 15), *ceterum* (XXX 2), *sed nihil aeque quam* (XXXV 1).

La vie de Néron, par contre, se rapproche de celles de Caligula et de Domitien, comme l'ont remarqué Leo et Steidle,[3] dans la mesure où la distinction est faite de façon claire entre une partie consacrée aux actes dignes d'approbation et une partie concernant *probra* et *scelera*.[4] De même, on trouve dans les trois vies la séparation entre cette dernière partie et le récit de la catastrophe qui en résulte.[5] Schmidt veut cependant rapprocher la vie de Néron de celles de ses trois successeurs et de celle de Domitien, plutôt que de la vie de Caligula. Mais la raison fondamentale de ce rapprochement, qui est le rejet du portrait physique et des traits de caractère après la mort, n'est pas décisive.[6]

1. Op. cit., p. 3.

2. Cf. les remarques de W. STEIDLE, op. cit., p. 97 sqq.

3. F. LEO, op. cit., p. 5 sqq.; W. STEIDLE, op. cit., p. 76 sqq.

4. *Caligula*: «Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt» (ch. XXI); *Néron*: supra, p. 77 et note 2 ibid.; *Domitien*: III 3 et X 1.

5. *Caligula*: «Ita bacchantem atque grassantem non defuit plerisque animus adoriri» (ch. LVI); *Néron*: «Talem principem paulo minus XIV annos perpessus terrarum orbis tandem destituit» (ch. XL); *Domitien*: «Per haec terribilis cunctis et inuisus tandem oppressus est» (ch. XIV).

6. Selon G. SCHMIDT, op. cit., il y aurait trois groupes de vies (d'après la composition):

1. Les Julio-Claudiens: César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude.

2. Néron et les trois empereurs éphémères (Galba, Othon, Vitellius).

3. Les Flaviens: Vespasien et Titus (sur le modèle des Julii); Domitien (d'après le groupe 2).

Il faut donc admettre que la vie de Claude, tout en se rapprochant, par le plan général, de celle de ses prédécesseurs, est isolée, tandis que la vie de Néron occupe une place de choix dans une trilogie de monstres. Pourquoi cet isolement de Claude? Pourquoi cette mise en relief de Néron, monstre à part entre Caligula et Domitien?

II. *Interprétation.*

Il y a lieu de chercher, – par delà un plan très général et certains regroupements fragmentaires[1] – les raisons qui ont vraisemblablement présidé à la disposition particulière de chaque vie, disposition qui concourt à mieux faire pénétrer la personnalité des empereurs étudiés.

L'idée principale qui domine tout le mouvement de la vie de Claude est celle du contraste entre deux aspects assez peu conciliables du personnage: – sa faiblesse corporelle et mentale d'une part; – la manifestation d'un certain bon sens et le goût des *liberales disciplinae* d'autre part. Cette idée est d'ailleurs mise en relief dès II-III, où les deux aspects sont présentés parallèlement, avec une conclusion partielle penchant toutefois vers le côté défectueux (II 3 - III 2). Le mouvement de III 3 - IV 12 est identique: après les jugements défavorables portés sur Claude par Antonia, Livie et Livilla, vient celui d'Auguste, de plus en plus favorable (cf. IV 11). Ce qui n'empêche pas la conclusion (IV 12) d'être assez pessimiste et de rejoindre III 3.[2]

Un même contraste se laisse apercevoir dans les chapitres consacrés au règne de Tibère (V s'oppose à VI 1-3, avec conclusion assez ambiguë: VI 4-5)[3] et de Caligula (VII s'oppose à VIII-IX: honneurs d'une part, *contumeliae* et *discrimina* de l'autre); il y a même une gradation dans le ch. IX (insistance à la fin sur l'*ignominia* et

1. Le plan général n'est, au fond, guère plus précis que ce que dit Ausone (*Monosticha* 256, 4): «Suetonius olim nomina, res gestas, uitamque, obitumque peregit».

2. Nous empruntons ici un certain nombre de remarques à W. STEIDLE, op. cit., p. 97 sqq. Mais nous pensons qu'il y a lieu de pousser plus loin qu'il ne le fait l'exploitation du thème de l'opposition entre chapitres ou paragraphes.

3. A la décision de Tibère défavorable à Claude s'opposent les dispositions de son testament.

la gêne (*angustiae*) de Claude), qui rend d'autant plus sensible le *mirabilis casus* du ch. x, et l'on peut établir un nouveau contraste – plus général – entre les ch. II-IX et x sqq.[1]

La période du règne elle-même est mise tout entière sous le signe d'une ambiguïté fondamentale, qui se remarque dans presque chaque rubrique: en ce perpétuel mouvement d'opposition entre paragraphes se reflète la *uarietas animi* de Claude et la dualité d'attitude à son égard qui résulte d'un comportement incohérent: soit faveur, soit outrages et attaques.[2]

Mais ce qui grève lourdement toute cette partie et forme le principal contraste avec l'ensemble des bonnes mesures qui y ont été énumérées, c'est la fin du ch. XXV: «Sed haec et cetera totumque adeo ex parte magna principatum non tam suo quam uxorum libertorumque arbitrio administrauit» (XXV 15), que commentent et complètent les ch. XXVI-XXIX: XXVI-XXVIII exposent quelles furent les femmes de Claude (avec les enfants qu'il eut de chacune) et quels furent ses affranchis; XXIX insiste sur l'incapacité de décision personnelle de la part de l'empereur: la conclusion n'est pas nette, mais Suétone souligne ainsi l'irresponsabilité de Claude et son inconscience égale dans les crimes et les actions louables.

Entre la fin de XXIX et XXX, il y a un contraste non moindre qu'entre IX et X: l'aspect extérieur s'oppose au caractère réel.

A partir de XXX, la série des oppositions se poursuit: la belle

1. W. STEIDLE, op. cit., p. 98, remarque justement que la chronologie s'efface devant une tendance au regroupement *per species* même dans cette première partie (avant l'Empire), ce qui contredit Leo et son plan-type.

2. Cf. les oppositions suivantes:
XI-XII (*initia imperii* favorables) / XIII (dangers, révoltes, attentats);
XIV (équité en justice) / XV (*mira uarietas animi*, jugements stupides, mépris général);
XVI (opposition interne entre les décisions de Claude censeur);
XVII (opposition entre le peu d'importance de l'expédition en Bretagne et le triomphe sans mesure qui suit).
à partir de XVIII (administration de Rome), on note aussi, quoique de façon moins nette, la même opposition: les mesures prises par Claude paraissent bonnes en général, mais, de temps à autre, se manifeste la *uarietas animi*, avec le ridicule ou l'hostilité qui s'y rattache:
cf. XVIII, 3 (injures et croûtons de pain); XXI, 5 (jeux «séculaires»); XXI, 8 sqq. (la «sportule» et les plaisanteries de l'empereur); XXI, 13 sqq. (l'inauguration du canal du lac Fucin); XXIV, 2-3 (mesures peu cohérentes).

présentation (déjà opposée à XXIX) se juxtapose à la description des faiblesses et défauts corporels (XXX 1-XXX 2); XXXI est consacré à la santé elle-même inégale; à une férocité reconnue (XXXIV) répond une couardise risible (XXXV-XXXVII), et surtout le manque de tête et l'inconscience sont mis en parallèle avec la réussite dans les belles-lettres (XXXIX-XL/XLI-XLII).

Au total, cette constante disposition par contraste – procédé qui n'est en soi guère original – prend ici toute sa valeur, car elle s'applique à un personnage éminemment ambigu, capable du meilleur et du pire, ballotté entre des influences contradictoires, incertain dans ses décisions, bref un curieux mélange de bien et de mal. Cette composition, qui suit l'ordre apparent et plus extérieur de la chronologie et des *species*, n'aboutit à aucune synthèse, à aucun jugement explicite. Mais il faut certainement en tirer une leçon sur la position personnelle de Suétone, comme nous le verrons plus loin.[1]

Quant à la *Vie de Néron*, si la première partie (ch. I-VII) ne pose pas de problème, comment considérer la période même de l'Empire, où se distinguent, d'une façon assez artificielle, la *bona pars* (IX-XIX) et la *mala pars* (XX-XXXIX) *imperii*, que certains intitulent purement et simplement *uita publica* (bona pars) et *uita priuata* (mala pars)?[2] Il est clair que ces critères ne sont pas satisfaisants: ni la répartition stéréotypée entre vie publique et vie privée, ni l'opposition «morale» entre bonnes et mauvaises actions, et, malgré l'indication «extérieure» de Suétone lui-même (XIX 5), ce n'est pas là qu'il faut voir le véritable mouvement de la composition dans cette vie de Néron.

Deux idées fondamentales permettent, semble-t-il, de discerner ce mouvement: la première est celle d'un dévoilement progressif des mauvais penchants de Néron, qui d'abord dissimule ses vices, mais n'en est pas moins taré dès l'origine; la seconde est celle du

1. W. STEIDLE, op. cit., p. 99-100, critique A. MOMIGLIANO, pour qui Suétone aurait déformé, particulièrement en XXV 15 sqq., une source favorable à Claude, et serait plus dur à son égard que Dion et Tacite (cf. en part. A. MOMIGLIANO, *Osservazioni sulle fonti per la storia di Caligola, Claudio, Nerone*, «Rend. R. Acc. Naz. Lincei», Ser. VI, vol. VIII, 1932, p. 292 sqq. et spéc. p. 321).

2. Cf. G. SCHMIDT, op. cit., p. 27.

prince-acteur, dont toute l'existence s'organise comme un drame.[1]

Chez Suétone – comme chez Tacite et Dion – l'idée d'un développement ou d'un dévoilement progressif est nette, ce qu'on a souvent nié.[2]

Dès I 6 apparaît une constatation essentielle: les vices des ancêtres, sans aucune de leurs qualités, se retrouveront chez Néron. Le ch. VI semble mêler une tradition favorable (cf. VI 1) à des traditions hostiles (VI 2-3: propos du père, signe de destin néfaste)[3] qui prédominent, sans toutefois que Suétone prenne parti. Et, au ch. VII, ni la participation aux Jeux Troyens, ni le rêve de Sénèque, ni la calomnie à l'égard de Britannicus, ni le témoignage contre Lépida ne parlent en faveur de Néron; l'expression «prodita immanitate naturae quibus primum potuit experimentis» (VII 3) est assez claire à ce sujet.

Les chapitres concernant les débuts de Néron au pouvoir donnent presque l'exclusivité aux actes louables ou, au moins, acceptables: Suétone, après avoir insisté sur la nature mauvaise du prince, reconnaît ici, sans parti-pris, le bon côté du règne, et les ch. IX à XIX lui sont consacrés; remarquons toutefois qu'ils sont placés sous le signe de l'*ostentatio* (cf. IX 1; X 1), qu'un grand développement est réservé aux spectacles (XI-XIII) et que plusieurs des mesures prises ne sont pas explicitement attribuées à l'initiative de Néron (XVI 3;[4] XVII passim: rapport impersonnel). Et l'on peut à bon droit se demander si l'*ostentatio* d'une part, la dépendance à l'égard de certains membres de l'entourage (Sénèque en particulier) de l'autre, n'expliquent pas, pour Suétone, ce qu'à première vue on serait tenté d'attribuer à une réelle bonne volonté de l'empereur.[5] On peut aussi, bien sûr, considérer que le

1. Ces deux idées ont été vues par W. STEIDLE, op. cit., p. 87 sqq., particulièrement la première.

2. Cf. en dernier lieu l'article de E. CIZEK, in «Studii Clasice», III (1961), p. 355 sqq., dont les analyses sont généralement très concluantes pour l'explication de l'ordonnance de la seconde partie.

3. Cf. les propos de Caligula qui donne au nouveau-né le nom de Claude, en manière de dérision.

4. XVI 3: «Multa sub eo et animaduersa severe et coercita nec minus instituta».

5. E. CIZEK, op. cit., remarque justement que «Suétone glisse rapidement sur les traits positifs» ici, alors qu'il soigne beaucoup plus sa matière dans la seconde partie: «L'exposition devient plus dense, colorée, le récit est parsemé de petites scènes pit-

biographe change de source à partir du ch. xx, et passe d'un ouvrage favorable à un récit anti-néronien; ce serait là une explication facile et probablement sommaire.

Nous pensons au contraire que le mouvement de cette *Vie* ne se fonde pas sur une stricte dichotomie, ni sur une séparation chronologique nette, mais que le ch. xx marque l'instant où la balance se met à pencher du côté des *probra et scelera*, dont le crescendo ira jusqu'au ch. xxxviii. C'est là que le monstre commence à se dévoiler, abandonnant le masque, d'ailleurs parfois transparent, de l'*ostentatio uirtutum*.[1] Les actions louables ne disparaissent pas complètement dans cette évolution, elles diminuent au profit des hontes et des crimes.[2]

On peut séparer ici les diverses rubriques,[3] mais il y a un mouvement de progression des *probra* aux *scelera*: – *musica et equorum studium* culminant avec le retour de Grèce au ch. xxv;[4] – fredaines dans Rome, puis débauches de plus en plus sordides, de l'adultère à la pédérastie active et passive, à l'inceste, au sadisme (xxix); – prodigalité de plus en plus folle jusqu'à la construction de la *Domus Aurea* et à l'idée du canal d'Ostie à Baies (xxxi); – parricides et meurtres de plus en plus effrayants et fréquents, jusqu'à une espèce de folie criminelle qui se manifeste avant tout dans l'incen-

toresques» (p. 356). Cf. aussi A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, Milan, 1949, p. 9 sqq.: selon Tacite, *Ann.* xiii, Néron paraît au début assez falot et ballotté entre les influences contradictoires de sa mère d'une part, de Sénèque et Burrhus de l'autre. C'est seulement à partir de 56 (*Ann.* xiii 25 sqq.) que le personnage de Néron est en pleine lumière.

1. Chez Caligula, le même mouvement de dévoilement n'est pas apparent, et le ch. xxii commence avec un fortissimo. Cf. cependant E. Cizek, op. cit., p. 359, qui retrouve le crescendo chez Caligula, de façon toutefois plus ramassée et moins claire, de même que chez Domitien, Tibère et Vitellius.

2. De même qu'il est fait allusion à de bonnes mesures assez tardives (cf. x 1: projet d'abolition des impôts en 58; ix 4: établissement d'une colonie de vétérans à Antium en 60), de même, au début de la seconde partie, l'existence des mauvais penchants et de leurs manifestations est clairement indiquée comme remontant à l'enfance (cf. xx 1: goût pour la musique, pris en un sens péjoratif; xxii 1: goût des chevaux; xxvi 1: lubricité; xxxiii 1: assassinats).

3. Successivement: – spectacles (xx-xxv); – débauche et lubricité (xxvi-xxix); – profusion, cupidité, avarice (xxx-xxxii); – cruauté (xxxiii-xxxviii).

4. Selon E. Cizek, op. cit., Suétone ne condamne pas, contrairement à Tacite et à Dion, les exercices et spectacles de Néron au cirque ou au théâtre, du moins tant que l'empereur ne sombre pas dans l'excès: Suétone n'est pas un traditionaliste borné comme les sénateurs.

die de Rome, apogée de ce crescendo (XXXVIII). Comme appendice à ce mouvement viennent les *fortuita mala* (XXXIX 1). Quant à l'allusion aux satires contre Néron qui termine cette partie, elle renforce encore l'idée d'une folie gratuite, car Néron ne punit pas ceux qui l'attaquent vraiment.[1]

La seconde idée, celle du prince-acteur, complète bien la première. Elle permet en particulier de comprendre toute la dernière partie, où l'attitude de Néron face aux dangers qui s'accumulent s'explique par une *fiducia* inconsciente liée au motif du jeu: après une angoisse première, Néron retombe, à chaque tentative pour se ressaisir, dans une espèce de rêve, jouant un drame, alors qu'il le vit effectivement. Le plan de la réalité et celui de la fiction se mêlent en une confusion tragique. L'ensemble de cette partie est d'ailleurs mis sous le signe d'un mot de Néron: «Τὸ τέχνιον ἡμᾶς διαθρέψει» (XL 2): – à Naples (XL 6), il reste indifférent au soulèvement des Gaules et va voir des combats d'athlètes; – il trouve ensuite insultant, dans les propos de ses adversaires (XLI 1 sqq.), de s'y voir critiqué en tant qu'artiste; – le danger devenant pressant, il s'intéresse aux orgues hydrauliques, et songe à en jouer au théâtre (XLI 3 sq); – devant la défection de Galba, il chante et plaisante sur la révolte (XLII 1 sqq.).

Le ch. XLIII se termine et le ch. XLIV commence par l'énoncé de projets de Néron en liaison avec le théâtre.[2] Puis, devant l'agitation à Rome, les présages, la défection générale des armées, il songe à jouer le rôle de suppliant, vêtu de noir (XLVII, 2-3), et il assiste finalement à sa propre mort en acteur plutôt qu'en homme conscient de la réalité.[3]

1. Donc (cf. E. CIZEK), pas d'ordre chronologique, mais un groupement *per species* destiné à donner de l'empereur un portrait correspondant à l'idée que s'en fait Suétone (p. 358): par exemple, l'incendie de Rome (XXXVIII) est antérieur au voyage de Grèce (XXII-XXV) et aux triomphes artistiques (XXV) de Néron. Là s'arrête d'ailleurs le crescendo (XXXIX). La dernière partie s'explique surtout d'après la seconde notion, celle du goût théâtral de Néron, quoiqu'on puisse y relever un crescendo dans l'expression de l'affolement chez le prince.

2. XLIII 3: il songe à un hymne de victoire qu'il chantera après avoir reconquis les cœurs de ses soldats; XLIV 1: il fait préparer un véritable cortège de théâtre (orgues, concubines déguisées).

3. Cf. la phrase connue: «Qualis artifex pereo!» (XLIX 1) et la citation d'Homère qu'il fait avant de se suicider (XLIX 5).

Cependant, ce n'est pas seulement cette partie que l'on peut ainsi éclairer par le thème du jeu. Les deux premières en reçoivent aussi quelque clarté – la référence à la participation de Néron aux Jeux Troyens (VII 1) n'est-elle pas un moyen de mieux faire comprendre le sens de l'*ostentatio uirtutum* de la première partie, où le monstre se cache sous une apparence fallacieuse?[1] Néron joue alors le jeu de la vertu, mais ses vices n'en existent pas moins, qui sont sa vraie nature. L'insistance sur les spectacles vient confirmer cette idée, avec la fusion déjà significative du spectacle gratuit (XI-XII), mais parfois cruel ou équivoque[2] et de la mise en scène politique (XIII: réception de Tiridate);[3] les *probra* et les *scelera* (XX sqq.) sont aussi dominés par les jeux et en tirent leur sens: Néron monstre est inséparable de Néron acteur; il joue au théâtre, certes, mais celui-ci finit par se confondre avec l'univers. D'où l'amoralité totale, le cynisme du prince, pour qui aucun acte n'est impossible, et qui ne craint – paradoxalement – que les juges aux jeux (cf. XXIII 6 sqq.): après son retour de Grèce, spectacle grandiose, mais encore anodin (XXV), on trouve dans chaque rubrique ici distinguée[4] un effet théâtral, le point culminant étant atteint avec les chants devant Rome en flammes (XXXVIII), apogée des crimes peut-être, mais en même temps un des plus grands spectacles concevables, avec comme protagoniste Néron, l'acteur-roi.

On a donc trois actes d'un drame qui se joue autour d'un prince acteur et l'intérêt est ménagé par la progression plus haut définie.

L'idée de rejeter le portrait de Néron après le récit de sa mort se

1. Cf. aussi X 5: déclamations en public.

2. Cf. XII 5: le vol d'Icare et Pasiphaé.

3. Selon E. CIZEK, op. cit., p. 356 sq., le fait de mentionner, dans la première partie, la participation de Néron aux jeux, correspond à la conception que peut avoir un chevalier de la politique et de la culture: pas de prévention à l'égard des spectacles ni de la culture grecque, contrairement aux sénateurs.

4. Cf. supra p. 83 et note 3 ibid.: mise en scène libertine dans les «mariages» avec Sporus et Doryphore (XXVIII-XXIX); construction de la Maison d'Or, microcosme sur lequel règne le prince-acteur (XXXI) (cf. l'ouvrage fondamental de G. CH. PICARD, *Auguste et Néron*, Paris, 1962, qui donne une interprétation très nouvelle et cohérente du personnage de Néron: nous nous en inspirons bien sûr ici (cf. en part. p. 152 sqq.); mises en scènes pour divers meurtres, surtout ceux de Britannicus (XXXIII) et d'Agrippine (XXXIV).

retrouve dans plusieurs vies postérieures, comme on l'a dit.[1] Mais ici elle s'explique particulièrement bien: la bête morte, on la regarde, on l'étudie, ce qu'on ne pouvait faire qu'avec difficulté de son vivant. Suétone emploiera à nouveau ce procédé pour l'autre monstre, Domitien, le «Néron chauve».[2]

Ainsi, par delà les imitations et les schémas, on décèle, chez Suétone, une composition qui semble s'adapter à chaque personnalité et contribue même à l'éclairer.

A Suétone «grammairien», épris de classification, nous laisserons l'aspect extérieur de la composition: cette juxtaposition de rubriques, peut-être héritées de la biographie alexandrine comme le dit Leo, et dont l'extrême détail se ressent du défaut propre au goût trop poussé de l'analyse.

Mais Suétone, pour des raisons dont F. della Corte a mis en relief l'importance,[3] n'a pas repris un schéma ancien pour le simple plaisir de l'érudition: il écrit dans un monde nouveau pour des lecteurs nouveaux et le temps ne s'écoule plus, selon la loi républicaine, au rythme annuel des consulats.[4] Les vraies divisions du «temps politique» sont marquées par les règnes successifs, d'où l'intérêt porté à la personne des princes et l'idée de leur appliquer, en l'adaptant, le genre déjà ancien de la biographie, genre dont les diverses tendances se mêlent d'ailleurs au point de se confondre à l'époque de Suétone. Les lecteurs sont des gens accoutumés à l'administration impériale, habitués aux faits, à la classification précise: dans un cadre limité, on leur présente une réalité, ordonnée sous des rubriques successives, sans conclusion, sans choix personnel de l'auteur.[5] Car Suétone n'est pas moralisateur; il comprend ou veut comprendre, et, au-delà du grammairien, du che-

1. Cf. supra p. 78.

2. Juvénal, *Sat.* IV v. 38.

3. F. DELLA CORTE, op. cit.

4. Tacite adopte une forme bien plus traditionnelle, mais ce «traditionalisme» n'a rien de banal: il correspond, comme un calque ironique, à une tendance de l'art triomphal contemporain (cf. A. MICHEL, op. cit., p. 225).

5. Si Suétone sépare cependant parfois, comme pour Néron, *probra* et *scelera* du reste de la biographie, cela semble plutôt un souvenir de bipartition antérieure, plus extérieure qu'intime, écho de la morale générale, qu'une appréciation personnelle.

valier bon administrateur, il y a, croyons-nous, un psychologue assez désabusé. Et la composition intime des deux vies considérées paraît témoigner de ce souci de compréhension pessimiste: elle n'est donc pas négligeable pour qui veut se faire une idée sur la personnalité réelle d'empereurs plus ou moins tarés.

Claude est cet être sans cesse tiraillé entre les événements et son entourage, sans force physique, sans volonté, en proie à un destin aveugle ou malin: la composition de sa *vie* en témoigne: toujours un mal s'y oppose à un bien relatif, les jugements portés sur lui sont contradictoires, les bonnes décisions ne peuvent lui être attribuées, le mal ne lui est pas imputable, du moins entièrement. Composition oscillante, à l'image d'une existence instable, d'un personnage étrange, d'un pauvre homme mis sur le trône par l'ironie du sort.[1]

Néron est ce monstre aux antécédents tarés, qui a joué sa vie sur scène et ailleurs, commençant par cacher sa vraie nature, sans y parvenir totalement, puis semant, dans sa bacchanale ouverte, ruines et désolation sur le monde qu'il est censé gouverner, faisant de celui-ci le théâtre de son amoralité, appréciant tout selon les critères de sa sensibilité malade de faux esthète, mourant enfin, comme on meurt sur scène, avec des mots d'acteur. Or Suétone, par l'habileté de sa composition, arrive à mettre en lumière ce double caractère de monstre-acteur d'une façon évidente.

Tel est l'art de la composition chez Suétone, celui d'un psychologue plus profond qu'il ne peut sembler au premier abord, et dont l'opinion réelle vis-à-vis de son sujet, si elle n'est pas exposée clairement, transparaît pourtant dans les idées générales qui président à l'ordre choisi. C'est là œuvre d'artiste, si l'on entend, par ce terme, désigner un homme qui sait, à sa manière, refléter le monde et organiser son sujet sous les yeux du spectateur, sans parti-pris, sans attitude moralisante peu compatible avec l'art.

1. M. A. Michel, que nous remercions d'avoir bien voulu lire cet article en manuscrit, nous suggère que l'apparente indécision et les apparentes concessions à la vertu de Claude ne seraient qu'un moyen raffiné pour mieux l'accabler. Ce serait en effet donner à l'intention polémique un masque d'objectivité.

GIORGIO JOSSA

MELITONE E L'*A DIOGNETO*

FORMULARE una nuova ipotesi sulla cosiddetta *Lettera a Diogneto* può sembrare assurdo o quanto meno sterile. Troppe già ne sono state formulate senza che alcun accordo si sia raggiunto fin qui tra gli studiosi. Eppure si cerca ancora da ogni parte di scoprirne il luogo di origine e l'autore. Dopo l'edizione di H. I. Marrou,[1] che già segnalava più di trenta tentativi diversi e proponeva da parte sua la scuola di Alessandria e più in particolare, sia pure in maniera puramente ipotetica, Panteno,[2] S. Pétrement ne ha fatto ancora un altro, non troppo fortunato, mi sembra, per attribuire la *Lettera* allo gnosticismo alessandrino e più precisamente a Valentino.[3] Troppo importante sarebbe in effetti la scoperta perché si lasci cadere ogni speranza. E del resto il lavoro dello storico consiste anche nel formulare tali ipotesi.

Questa mia è anch'essa un'ipotesi. Non pretendo minimamente che debba ottenere un consenso generale. Mi è sembrato tuttavia che esistesse un numero sufficiente di argomenti a suo favore perché potesse senza scandalo essere formulata e proposta all'attenzione degli studiosi.

Un accordo generale sembra si sia ormai raggiunto nel collegare l'*A Diogneto* non già ai Padri apostolici, come è sempre stata tendenza degli editori e storici cattolici, bensì agli Apologisti. Il tema dello scritto, il piano generale, le argomentazioni, la dottrina, il vocabolario non lasciano dubbi in proposito.[4] La prima parte soprattutto lo prova indiscutibilmente. Essa non è altro infatti che una rapidissima e per questo anche un po' superficiale sintesi degli argomenti tradizionali dell'Apologetica. Infine la forma stessa

1. *A Diognète*, Paris, 1951. Salvo diversa indicazione è questo il testo che seguo. Le citazioni sono dalla 2ª edizione, Paris, 1965.

2. Op. cit., pp. 242 s., 266 s.

3. *Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?*, «RHPR», 46 (1966), p. 34 ss.

4. H. G. MEECHAM, *The Epistle to Diognetus*, Manchester, 1949, p. 4; MARROU, p. 245.

dell'opera, considerata oggi più un discorso fittizio che non una lettera,[1] conferma la parentela con gli Apologisti.

A un accordo quasi altrettanto vasto sembra anche si sia giunti nel fornire una determinazione più precisa dell'epoca dell'*A Diogneto*. Lo scritto appartiene quasi certamente a un periodo abbastanza inoltrato dell'Apologetica, perché sembra sia esso a presupporre le altre *Apologie* piuttosto che il contrario e perché il suo stile è quello di un'epoca meno antica degli inizi del II secolo. Ma d'altra parte difficilmente lo si potrebbe portare al di là di Clemente Alessandrino, al quale lo collegano varie affinità stilistiche e di pensiero, ma che su alcuni punti sembra costituire uno stadio più evoluto della dottrina.[2] La data presuntiva dello scritto si può fissare dunque nella seconda metà del II secolo.[3] Ora non è certamente necessario ricordare che proprio in quest'epoca Melitone ha scritto la sua *Apologia*. Piuttosto vale la pena di sottolineare che un frammento di essa conservatoci nel *Chronicon Paschale*[4] presenta una notevole affinità con un passo dell'*A Diogneto* e che, ove quest'ultimo si attribuisse a un teologo dell'Asia minore dell'ambiente di Melitone, si potrebbe spiegare il carattere estremamente rapido e impersonale della sua prima parte col fatto che sarebbe una specie di sintesi o riassunto di quell'*Apologia*. Inoltre la seconda parte, che paragona la posizione dei cristiani nel mondo a quella dell'anima nel corpo, potrebbe richiamare qualche motivo dello scritto περὶ ψυχῆς καὶ σώματος citato da Eusebio[5] tra le opere di Melitone, di cui possediamo probabilmente un frammento[6] e possiamo dedurre sostanzialmente il contenuto dall'omonimo sermone attribuito ad Alessandro di Alessandria o ad Atanasio.[7]

1. MEECHAM, cit., p. 8; MARROU, p. 91 s.

2. L. ALFONSI, *Il Protrettico di Clemente Alessandrino e l'epistola a Diogneto*, «Aevum», 20 (1946), p. 100 ss.; MARROU, p. 251 ss.

3. Ciò non toglie che alcuni autori tendano ancora a spostare l'*A Diogneto* a un'epoca più tarda.

4. *P. G.* 92, 632. V. *infra* p. 105.

5. *H. E.* IV 26. 2.

6. Fr. Otto XIII = Perler, pp. 236-8. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953, p. 56 ss.

7. *P. G.* 18, 586 ss. NAUTIN, cit., p. 56 ss.; W. SCHNEEMELCHER, *Der Sermo «De anima et corpore». Ein Werk Alexanders von Alexandrien?*, in *Festschrift Dehn*, Neukirchen, 1957, p. 119 ss.

Mentre per la terza, i famosi capitoli XI e XII, di cui, in accordo con Marrou, ritengo non vi siano ragioni sufficienti per sospettare dell'autenticità, si può ricordare un fatto sintomatico: quando fu scoperto *P. Oxy.* 1600 e da J. V. Bartlet venne indicato come autore Ippolito, N. Bonwetsch, che con C. C. J. Bunsen[1] aveva già attribuito i capitoli XI e XII dell'*A Diogneto* a Ippolito,[2] confermò l'indicazione di Bartlet proprio con l'argomento che anche il papiro presentava affinità con *Diog.* XI-XII.[3] Era più che naturale quindi che una volta identificato *P. Oxy.* 1600 con *Hom.* 57-63 si affacciasse anche una paternità melitoniana degli ultimi due capitoli dell'*A Diogneto*. E in effetti C. Bonner ha prospettato questa ipotesi,[4] la quale ha però lasciato il tempo che ha trovato.

Comunque sia, gli autori più vicini all'*A Diogneto*, tolto Melitone, appaiono Ireneo e Clemente Alessandrino. Non per nulla i due soli casi in cui un passo dell'*A Diogneto* si rivela identico a passi di altre opere (VII 4; IX 2) rinviano precisamente a Ireneo e Clemente. E non è necessario ricordare che Ireneo e Clemente sono anche tra gli autori che più profonda hanno sentito l'influenza di Melitone.

Si tratta fin qui di una pura ipotesi; o, per meglio dire, con ciò non siamo ancora andati al di là dell'affermazione che tutti questi autori provengono sostanzialmente dalla stessa epoca e dallo stesso ambiente culturale. Ma l'esame del pensiero del nostro scritto apporta una prima notevole conferma a questa ipotesi. In effetti la teologia dell'*A Diogneto*, quale appare soprattutto nella parte centrale dell'opera, presenta affinità notevoli con quella di Melitone quale ci è nota prevalentemente dall'*Omelia sulla Pasqua* recentemente scoperta.

Cominciamo col notare la singolare insistenza dell'*A Diogneto* sull'idea di un piano divino di salvezza che si realizza nel tempo e

1. *Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig, 1852, pp. 137 ss., 142 ss.
2. *Der Autor der Schlusskapitel des Briefes an Diognet*, «Nachrichten Gesell. Wiss. Göttingen», Phil.-hist. Kl., 1902, p. 621 ss.
3. *Hippolytisches*, «Nachrichten Gesell. Wiss. Göttingen», Phil.-hist. Kl., 1923, p. 27.
4. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis, Studies and Documents* 12, London, 1940, p. 60 ss.

sul carattere misterioso di questo piano. I termini καιρός e οἰκονομία, tipici di una teologia che dà rilievo particolare alla storia della salvezza, sono abbastanza frequenti nello scritto. In IV 5 si parla di τὰς οἰκονομίας Θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγάς che i giudei non comprendono; in VII 1 si accenna a una ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων per contrapporvi la rivelazione divina. Il cap. IX soprattutto è significativo. In IX 1 si accenna all'economia disposta fin da principio da Dio (πάντ' οὖν ἤδει παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς)[1] e alla pazienza con cui egli ha tollerato il tempo (καιρός) dell'ingiustizia fino al momento attuale (μέχρι . . . τοῦ πρόσθεν χρόνου). In IX 2 si allude chiaramente alla pienezza dei tempi (ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία . . ., ἦλθε δὲ ὁ καιρός), idea ripresa, almeno secondo una felice, ma non sicura, ricostruzione del testo, in XII 9 (καιροὶ συνάγονται).[2] Nell'insistenza su questa divina economia l'autore mostra di affondare le radici nella stessa atmosfera culturale di Giustino e Ireneo, caratterizzata dalla presenza del pensiero gnostico e dalla necessità quindi di una sua confutazione. Nello stesso tempo egli è particolarmente affascinato dal carattere ineffabile degli eventi di questa economia. Il termine μυστήριον, per quanto frequente esso sia nella lingua degli scrittori cristiani dell'epoca, appare qui senza dubbio con particolare insistenza. E per lo più si fa riferimento con esso alla volontà salvifica di Dio che si esprime misteriosamente negli eventi storici. Così in VII 1 il termine viene usato proprio in relazione con quello di οἰκονομία, in VIII 9-10 si accenna al disegno di Dio comunicato al Figlio, ma tenuto nascosto nel mistero agli uomini, e in XI 2 si fa riferimento ai πατρὸς μυστήρια che oggi egli ha dato di conoscere ai credenti in lui.

Lo stesso più o meno avviene nell'*Omelia* di Melitone.[3] L'interesse per la storia della salvezza è, si può dire, in tutto il testo, percorso interamente dal problema dei rapporti tra il Vecchio e il Nuo-

1. Secondo il testo di F, rivalutato da P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II et III siècles*, Paris, 1961, p. 174.

2. L'ipotesi ingegnosa di NAUTIN, cit., p. 168 ss., è troppo arbitraria per essere accettata.

3. Seguo l'edizione di O. PERLER, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments*, Paris, 1966.

vo Testamento, la Legge e il Vangelo, il popolo e la Chiesa. I termini stessi οἰκονομία e καιρός sono comunque usati. Al § 57 si accenna al piano predisposto dal Cristo fin da principio (ὁ κύριος προῳκονόμησεν). Al § 38 è la frase: ἑκάστῳ γὰρ ἴδιος καιρός, che sottolinea la libera scelta dei tempi da parte di Dio. Il termine di pienezza (πλήρωμα), se non esplicitamente ai tempi, è applicato a quelli che sono i frutti degli ultimi tempi rispetto a quelli precedenti. Così il Vangelo è il πλήρωμα della Legge e la Chiesa del popolo (§§ 40 ss.). Il carattere ineffabile degli eventi di questa divina economia è sottolineato quasi a ogni passo col termine μυστήριον, applicato indifferentemente alla Pasqua (§§ 2, 11, 15, 16, 46, 56, 65) o alla morte del Signore (§§ 33, 58, 59, 61: τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον; cf. 65: τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, ὅ ἐστιν Χριστός). Unica differenza con l'*A Diogneto* è il carattere più marcatamente cristocentrico dell'*Omelia*, per cui i disegni misteriosi che appaiono lì riferiti alla volontà del Padre vengono qui riconosciuti nella passione del Figlio e attribuiti direttamente a lui. Ma ciò dipende in parte dal tema stesso dell'*Omelia*: la Pasqua, in parte dalla sua impostazione chiaramente antimarcionita.

Particolarmente interessante è il modo in cui l'*A Diogneto* e l'*Omelia* vedono il periodo della storia della salvezza precedente all'incarnazione. È noto che negli scrittori cristiani dell'epoca si trovano in proposito due interpretazioni diverse, ma non necessariamente contrastanti.[1] Per gli uni il tempo prima di Cristo è il tempo della preparazione e della crescita verso l'età matura e Cristo è venuto così tardi perché Dio ha voluto attendere che gli uomini divenissero adulti e capaci di accoglierne il messaggio. È la tesi della educazione progressiva dell'uomo che ha nella interpretazione della *Lettera ai Galati* di Ireneo la sua più compiuta elaborazione. Non avendo l'uomo da principio la capacità di comprendere la pienezza dell'annuncio di Dio, questi lo ha gradualmente portato dalla infanzia alla maturità e solo allora si è manifestato a lui. Ma l'interpretazione che della pienezza dei tempi di *Gal.* IV 4 offre l'*A Diogneto* è un'altra. Il tempo prima di Cristo è

1. Marrou, p. 204 ss. Cf. H. De Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 248 ss.

il tempo dell'iniquità che Dio ha lungamente tollerato prima di inviare il Figlio perché fosse chiara all'uomo l'impossibilità di salvarsi senza l'aiuto della sua misericordia (IX 1). Nel corso dei secoli precedenti al Cristo l'umanità si è andata infatti sempre più allontanando da Dio e inabissando nel peccato. La pienezza dei tempi, nella quale si è rivelato il Figlio, è dunque anche la pienezza del peccato dell'uomo, ormai irrimediabilmente perduto. «Quando la nostra perversità fu al colmo e divenne perfettamente chiaro che la ricompensa poteva essere soltanto supplizio e morte, venne il momento che Dio aveva stabilito per manifestare finalmente la sua bontà e la sua potenza» (IX 2). È una tesi «pessimistica» che si oppone, o almeno si pone accanto, a quella dell'educazione progressiva dell'uomo, illuminando un altro aspetto della storia della salvezza prima di Cristo.

Analoga prospettiva «pessimistica» si trova nell'*Omelia* di Melitone, anche se questa appare interessata molto più a sottolineare le conseguenze disastrose del peccato di Adamo che non a ricercare le ragioni pedagogiche della pazienza divina e del ritardo di Cristo. Qui anzi essa ha uno sviluppo molto più esteso, quale consente il carattere fortemente retorico dell'opera. A seguito della trasgressione del comando di Dio è entrato nel mondo il peccato; l'uomo ha ottenuto non l'incorruttibilità, ma la corruzione, non la libertà, ma la schiavitù, non il regno, ma la tirannide (§§ 47 ss.). Da allora egli si è sempre più immerso nel male. Sconvolto dalle passioni si è sempre più allontanato da Dio fino a commettere peccati contro natura, il padre contro il figlio, il figlio contro la madre (§§ 51 ss.). L'uomo era dunque diviso in se stesso dalla morte. Perciò il mistero della Pasqua si è compiuto nel corpo del Signore (§§ 54-56).

Una riserva forse è doverosa. Nell'*Omelia*, attraverso l'esegesi tipologica della Scrittura che collega tra loro i vari momenti della storia della salvezza del Vecchio e del Nuovo Testamento, si afferma anche in qualche modo la tesi «ottimistica» dell'educazione progressiva. Mediante le figure del Vecchio Testamento l'uomo è guidato da Dio alla perfezione del Nuovo. È possibile del resto che proprio da Melitone, più che da Teofilo di Antiochia, Ireneo

abbia preso l'idea dell'educazione progressiva. Ma ciò nulla toglie in realtà alla forza, che non è soltanto retorica, con cui è sviluppata nell'*Omelia* l'altra prospettiva. Nel pensiero degli autori cristiani di questo periodo le due prospettive non sono in effetti in contrasto, ma possono anche coesistere, illuminando due aspetti, due facce della storia della salvezza. Nella stessa concezione «pessimistica» appare del resto la consapevolezza di un atteggiamento pedagogico di Dio nei confronti dell'uomo quando l'autore non ha presenti soltanto le conseguenze disastrose del peccato, ma anche la ragione che muove Dio a sopportarle: mostrare all'uomo l'impossibilità in cui si trova di salvarsi senza la sua misericordia. Che è precisamente la prospettiva nella quale si muove l'*A Diogneto*.

La debolezza, o almeno l'unilateralità, della tesi dell'educazione progressiva è nel fatto che la novità dell'incarnazione risulta solitamente diminuita. Accentuando, contro il marcionismo, la continuità tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, essa attenua infatti la novità radicale dell'evento del Cristo. E la posizione stessa di Marcione non viene quindi contestata in maniera veramente efficace. È quanto avviene per esempio in Ireneo. La continuità tra il Vecchio e il Nuovo Testamento è vigorosamente affermata. Dio si rivelava già, sia pure in maniera nascosta, prima della venuta di Cristo. Questa ha portato soltanto la presenza del re che l'araldo aveva già annunciato. L'incarnazione appare soltanto come l'ultimo anello di una catena di eventi nei quali Dio già si rivelava all'uomo preparandolo alla redenzione finale.[1] È per salvare la novità assoluta dell'evento salvifico che tanto l'*A Diogneto* quanto l'*Omelia* insistono quindi sulla situazione spaventosa dell'umanità prima di Cristo e sul carattere del tutto diverso dai precedenti di questo intervento di Dio e della sua misericordia. La nostra malvagità era al colmo – dice l'*A Diogneto* – quando Dio finalmente ha manifestato la sua bontà e la sua potenza. Intervento assolutamente unico. Da allora infatti tutto è cambiato. Vinto il demonio, il tempo della giustizia è realizzato (IX 1), la salvezza, mediante il

1. G. Jossa, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli, 1965, pp. 256 ss., 264 ss.

Cristo, raggiunta (IX 2 ss.), il regno di Dio inaugurato nella comunità escatologica (V 4 ss.). Siamo di fronte a un linguaggio nuovo (II 1: λόγου καινοῦ), a un uomo nuovo (II 1: καινὸς ἄνθρωπος), a un popolo nuovo (I 1: καινὸν . . . γένος).

Similmente si esprime l'*Omelia*. L'uomo era sotto la schiavitù del peccato, diviso dalla morte. Perciò il mistero della Pasqua si è compiuto nel corpo del Signore (§ 56). Da allora la morte è vinta, la schiavitù del demonio abolita (§§ 66-67). Con l'avvento di un Verbo nuovo (§ 4: καινὸς . . . ὁ λόγος) e la rivelazione di un mistero nuovo (§ 58: καινὸν τὸ . . . μυστήριον) si è verificata una nuova ingiustizia (§ 73: τὸ καινὸν ἀδίκημα; cf. §§ 81, 94 e 97), ma è anche sorto un nuovo popolo sacerdotale (§ 68: ἱεράτευμα καινὸν καὶ λαὸν περιούσιον αἰώνιον); l'uomo infatti è passato dalla morte alla vita, dalla tirannide al regno eterno. L'unica differenza è semmai che l'*Omelia*, fortemente centrata sul tema dei rapporti tra Vecchio e Nuovo Testamento, mette spesso in luce il carattere insieme nuovo e vecchio dell'evento del Cristo (§ 2: οὕτως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιὸν . . . τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον; § 7: καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ παλαιὸς καινός; § 58: ἔστιν γὰρ πάλαιον καὶ καινὸν τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον). Ma anche questo motivo si ritrova nell'*A Diogneto* (XI 4: οὗτος ὁ ἀπ'ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθείς).

L'escatologia dell'*A Diogneto* è, secondo Meecham,[1] di tipo «realizzato». Più esattamente deve dirsi che si ritrova in esso quella tensione tra presente e futuro, tra già adempiuto e non ancora pienamente realizzato, che è tipica dell'escatologia neotestamentaria. Alcune delle frasi citate lo provano infatti a sufficienza. Gli ultimi tempi sono venuti, la pienezza è raggiunta (IX 2). Con l'avvento del Figlio il dominio dell'iniquità è stato spezzato. È possibile adesso all'uomo attingere la salvezza (IX 1), essere imitatore di Dio (X 4 ss.), vederlo anzi fin d'ora regnare nei cieli, pur soggiornando ancora sulla terra (X 7). I fedeli di Cristo costituiscono infatti un popolo nuovo (I 1) e questa appartenenza alla comunità escatologica introduce già nel secolo futuro, nel regno dei cieli (V 4 ss.). È proprio qui che acquista tutta la sua pregnanza la no-

1. Op. cit., p. 41.

vità della rivelazione. Ma il regno di Dio, per quanto inaugurato nella comunità escatologica, resta una realtà essenzialmente futura; esso è promesso a coloro che avranno amato Dio (X 2). L'uomo rimane in attesa dell'ultimo giorno e del giudizio (VII 6). Per quanto il demonio sia vinto, il mondo resta infatti ambiguo. Le cose terrene sono transeunti. La cittadinanza del cristiano è nei cieli (V 5, 9). Per quante affinità il pensiero dell'*A Diogneto* possa mostrare altrove con quello di Ireneo e di Clemente Alessandrino, appare qui quanto esso sia lontano dall'ottimismo un po' «mondano» di quei due autori. Le bellissime parole sul rapporto dei cristiani col mondo, paragonato a quello dell'anima col corpo, indicano lo stato di tensione del cristiano che si sa peregrino su questa terra (V 5), vive nel corruttibile aspettando l'incorruttibilità ed è nel mondo come un prigioniero in attesa della liberazione (VI 7-8).

Sono motivi frequentissimi nell'*Omelia* di Melitone. Il mistero della Pasqua si è compiuto nella pienezza dei tempi, quando l'ingiustizia dell'uomo aveva raggiunto il suo colmo e nulla poteva più fermarla. L'avvento di Cristo ha ucciso la morte, ha sconfitto il demonio (§§ 66-67). Il suo regno è ormai inaugurato, egli già siede alla destra del Padre (§ 104). E l'uomo è passato così dalla schiavitù alla libertà, dalla tirannide al regno eterno (§ 68). Sciolto dal potere del nemico e innalzato alle altezze del cielo, egli partecipa già in qualche modo a questo regno (§ 102), perché Cristo ha fatto del suo popolo un nuovo sacerdozio, una comunità escatologica (§ 68). Il regno di Dio è dunque già presente. Ma gli ultimi giorni non sono ancora venuti. Gettato nel mondo come in una prigione a seguito della trasgressione (§ 48), l'uomo resta ancor oggi in attesa della parusia, quando il Figlio mostrerà il Padre e porrà gli eletti alla sua destra (§ 103). La vita nel mondo rimane caratterizzata dalla tensione tra la fede e la speranza.

Il problema del rapporto col mondo porta con sé quello del rapporto con lo Stato. La posizione dell'*A Diogneto* appare di perfetto lealismo, ma anche di netto distacco. I cristiani in diaspora non rifiutano lo Stato, ma ne sottolineano il carattere provvisorio e non pensano minimamente a utilizzarlo per assicurare vantaggi

alla Chiesa. Essi risiedono ciascuno nella propria patria, ma come di passaggio (ὡς πάροικοι). Compiono tutti i loro doveri di cittadini, ma come stranieri (ὡς ξένοι) (v 5). Trascorrono infatti la loro vita sulla terra, ma sanno che la loro cittadinanza è nei cieli.[1] Obbediscono alle leggi stabilite, ma superano col loro modo di vivere le leggi (v 9-10). La posizione dell'autore è lontana sia da quella di Tertulliano sia da quella di Ireneo. Egli può dirsi conciliante perché accetta la sua situazione nel mondo, ma sa bene che la sua πολιτεία è altrove.

Il paragone con Melitone va fatto questa volta riferendosi non all'*Omelia*, ma all'*Apologia*. E non mostra una sostanziale differenza di posizioni. Certo il frammento famoso riportato da Eusebio è molto aperto verso lo Stato romano. Sottolineando la coincidenza tra l'avvento di Cristo e la nascita dell'Impero, esso afferma implicitamente che Cristo ha scelto quel momento per la sua venuta perché si realizzavano allora le condizioni migliori per l'annuncio della buona novella. Accennando anzi all'ulteriore armonico sviluppo dell'Impero e della religione cristiana afferma indubbiamente una coincidenza di interessi intesa in un senso un po' troppo materiale. Mi sembra tuttavia un po' ingiusto qualificare questa visuale di «apologétique à courte vue».[2] L'idea di sottolineare i benefici temporali che sarebbero venuti all'Impero dalla religione cristiana si doveva presentare fatalmente a un apologista che si rivolgeva direttamente al potere imperiale per ottenerne un atteggiamento più benevolo nei confronti dei cristiani.[3] Nulla lascia trasparire comunque che il pensiero di Melitone nei confronti dello Stato romano sia già «compromesso» come quello di Ireneo. Il vigore con cui nell'altro frammento eusebiano egli protesta contro i καινὰ δόγματα di Marco Aurelio, unito all'orientamento quartodecimano, alla condizione di continente e all'attesa della parusia,[4] mostra piuttosto che non si può ancora parlare

1. Oltre i noti passi neotestamentari l'autore ha qui presente con ogni probabilità Phil. *De conf. ling.* 78: πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι.

2. MARROU, p. 155.

3. MARROU, p. 155.

4. Eus. *H. E.* v 24. 5. JOSSA, cit., p. 234 s. Con M. Harl, C. Mohrmann e Perler in-

per lui di un'intesa, sia pur tacita, tra trono e altare, come sarà invece per Ireneo.

Vari elementi stanno a indicare che tanto l'*A Diogneto* quanto l'*Omelia* hanno un orientamento antignostico, e in particolare antimarcionita. Lo rivelano anzitutto la forte insistenza sulla storia della salvezza, la soluzione «pessimistica» data al problema dei tempi prima dell'incarnazione e del ritardo di Cristo per meglio far risaltare la necessità e la novità della sua venuta e l'accentuazione esplicita di questa novità (καινός è tra i termini più usati dall'*A Diogneto* e ricorre con martellante continuità nell'*Omelia*). L'insieme di queste idee e l'uso dei termini οἰκονομία, μυστήριον, καινός, πλήρωμα, παρρησία, λύτρον rivelano del resto in maniera evidente un influsso particolare delle lettere paoline agli Efesini e ai Colossesi. Così come l'uso dei termini ἀλήθεια, λόγος, φῶς, ζωή, ἀμνός, σημεῖον, χάρις, ἀπ' ἀρχῆς e la presenza di temi loro connessi tradiscono l'influenza della letteratura giovannea.[1] E questo deve probabilmente la sua spiegazione proprio all'atmosfera gnostica, o almeno pregnostica, in cui si muovono quegli scritti e al carattere di confutazione antignostica che quasi sicuramente essi hanno. Inoltre nell'*A Diogneto* l'insistenza con cui l'autore presenta Dio creatore di tutte le cose in III 4, VII 2, VIII 7, X 2 e ne riafferma la bontà in VII 3-5, VIII 7-8, IX 1-2, la sua preoccupazione di sottolineare la dignità non angelica, ma divina del Cristo, quale appare in VII 2 e IX 9, e alcuni altri motivi dell'ultima parte, come il richiamo alla vera gnosi (XII 6) e l'accenno al parlare aperto del Verbo (XI 2), sono anch'essi quasi certamente segni di una tendenza antignostica, e in particolare antimarcionita.[2] Mentre l'orientamento antignostico di Melitone è provato anche dalla testimonianza del *Viae dux* di Anastasio Sinaita, secondo cui l'opera sull'incarnazione

terpreto senz'altro l'ἐπισκοπή di cui parla Policrate nel senso escatologico in cui lo adoperano le Scritture giudaiche e lo intende *I Petr.* II 12.

1. Cf. in particolare *Hom.* 103, sequenza tutta intessuta di termini di *Eph.* e *Io.*

2. MARROU, pp. 186, 195 ss., 234 ss.; C. TIBILETTI, *Aspetti polemici dell'ad Diognetum*, «Atti Acc. Sc. Torino», 96 (1961-62), p. 349 ss.; *Terminologia gnostica e cristiana in «ad Diognetum» VII. 1*, «Atti Acc. Sc. Torino», 97 (1962-63), p. 105 ss.; *Osservazioni lessicali sull'ad Diognetum*, *ibid.*, p. 210 ss.

del Cristo era diretta a combattere il docetismo di Marcione,[1] e da quella di Ireneo, secondo cui il κρείττων ἡμῶν, da identificare quasi sicuramente con Melitone,[2] ha combattuto gli gnostici.[3] Antimarcionita è del resto chiaramente la sua cristologia[4] e diretto contro Marcione sembra anche il frammento sul battesimo.[5]

Infine, sempre sul piano teologico, o comunque tematico, sono da notare alcune analogie di varia importanza: il rilievo dato alle sofferenze di Cristo, col connesso riferimento a *Is.* LIII che, per quanto frequente nella letteratura cristiana del II secolo, è svolto in entrambi gli autori con particolare ampiezza e in termini evidentemente analoghi;[6] le idee del Cristo διδάσκαλος[7] e padre;[8] il tema del mondo come prigione,[9] anche se nell'*A Diogneto* il paragone riguarda la situazione attuale del cristiano (VI 7: καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ), mentre nell'*Omelia* esso caratterizza la sorte del primo uomo dopo la trasgressione (§ 48: Ἐξεβλήθη οὖν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων);[10] l'idea dell'appartenenza del cristiano a una cittadinanza

1. *P. G.* 89, 228-9. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo, 1962, p. 108 ss.

2. A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 17 s.; J. DANIÉLOU, *Figure et événement chez Méliton de Sardes*, in *Neotestamentica et Patristica*, Leiden, 1962, p. 287.

3. *Adv. haer.* IV praef. 1.

4. CANTALAMESSA, cit., p. 64; *Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du II siècle*, «RevSR», 37 (1963), pp. 1-26.

5. A. v. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*[2], *TU* 45, Leipzig, 1924, p. 421 ss.; cf. R. M. GRANT, *Melito of Sardis on Baptism*, «VC», 4 (1950), p. 33 ss.

6. Cf. in particolare *Diog.* IX 2 e *Hom.* 66-67, *infra* p. 105.

7. *Diog.* IX 6; XII 9 (cf. J. J. THIERRY, *The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI, 1*, «VC», 20 (1966), p. 146 ss.); *Hom.* 9. V. *infra* p. 106.

8. *Diog.* IX 6 (cf. MARROU, p. 190 ss.); *Hom.* 9 (cf. G. RACLE, *A propos du Christ-Père dans l'Homélie pascale de Méliton de Sardes*, «RSR», 50 (1962), p. 400 ss.; PERLER, cit., pp. 34, 141 s.). V. anche R. CANTALAMESSA, *Il Cristo «Padre» negli scritti del II-III sec.*, «RSLR», 3 (1967), pp. 16 ss., 19.

9. Tema di origine orfica, ripreso da Platone, *Phaed.* 62b, *Crat.* 400c, frequente in Filone, e che appare per esempio sviluppato con molta chiarezza (e con gli stessi due termini φρουρά e δεσμωτήριον che si trovano nell'*A Diogneto* e nell'*Omelia*) alla fine del I secolo in Dione di Prusa, *Or.* XXX 10, 17, e nel II secolo in Massimo di Tiro, *Philosoph.* XI 12c, XXXVI 4b-d, e negli gnostici.

10. È notevole il fatto che il tema non ha vero riscontro nella letteratura cristiana dell'epoca di Melitone. Negli Apologisti e in Ireneo infatti non appare mai (l'accenno

spirituale, diversa da quella puramente mondana, espressa con lo stesso termine πολιτεύεσθαι in un analogo costrutto;[1] il tema del corso della luna con gli astri.[2]

Naturalmente non manca qualche difficoltà nel conciliare la teologia dell'*A Diogneto* con quella di Melitone. La più grossa è quella relativa alla considerazione del giudaismo. Salvo un accenno alla Legge e ai profeti in XI 6, l'*A Diogneto* tace completamente sul Vecchio Testamento; il giudaismo non appare così come *praeparatio evangelica*. La condanna dei sacrifici e delle prescrizioni legali è anzi molto recisa.[3] Ciò urta contro la dottrina dell'*Omelia* dove, per quanto duro possa essere il giudizio dell'autore sul giudaismo, il ruolo di Israele è ben compreso nel suo aspetto di preparazione all'avvento di Cristo e tutto il Vecchio Testamento è visto in questa luce. Ma il diverso carattere dei due scritti attenua molto l'obiezione. L'*A Diogneto* è uno scritto apologetico e si rivolge ai pagani. Non vi è spazio in esso per una teologia del giudaismo e

di Atenagora, *Leg.* VI 1, alla dottrina di Filolao ha un diverso contenuto). Mentre Clemente Alessandrino conosce l'idea, ma non la accetta. Da un lato infatti collega al passaggio del Fedone (senza però identificarvela) solo la dottrina di Marcione (*Strom.* III 3. 13. 2; III 3. 19. 1 ss.), dall'altro assimila la φρουρά platonica all'Ade (*Strom.* VI 6. 45. 4; VI 6. 47. 3). Il primo a riprendere il tema nel senso dell'*A Diogneto* e dell'*Omelia* è Tertulliano. P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, «REL», 43 (1965), p. 418 ss.

1. *Diog.* V 9: ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται; Eus. *H. E.* V 24. 5: τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον. Il passo eusebiano si riferisce a Melitone, ma non è suo. Appartiene alla lettera di Policrate a Vittore sulla questione della Pasqua, nella quale ricorre altre due volte (V 24. 2; 24. 8) in termini quasi identici. Ma, a parte il fatto che la formulazione stessa potrebbe ben derivare da Melitone, penso qui a un'affinità non tanto terminologica, quanto teologica. E l'idea che quella formulazione esprime doveva essere già con ogni probabilità di Melitone. L. Alfonsi, che per primo ha istituito il parallelo, ne limita egli stesso la portata affermando che il termine ha nei due testi diverso valore. *Cittadini del cielo*, «RhM», 107 (1964), p. 304. Ma la cittadinanza nei cieli dell'*A Diogneto*, tanto più seguita com'è dall'accenno a un superamento delle leggi da parte del cristiano nel suo modo di vivere, non esprime la stessa riserva e lo stesso trascendimento nei confronti del mondo che esprime la vita interamente nello Spirito santo dell'eunuco Melitone che riposa a Sardi aspettando la parusia? Per l'*A Diogneto* il cristiano è infatti fin da ora cittadino del cielo, la vita celeste esiste già sulla terra (cf. X 7: ὅταν τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν ἐπιγνῷς). J. GEFFCKEN, *Der Brief an Diognetos*, Heidelberg, 1928, p. 27.

2. *Diog.* VII 2; fr. Goodspeed VIII = Perler, p. 232. R. M. GRANT, *The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus*, in *Biblical and Patristic Studies*, Freiburg, 1963, p. 200.

3. MEECHAM, pp. 20, 29, 35 ss.

del Vecchio Testamento. L'unico accenno che vi si trova è alla religiosità attuale dei giudei e non può essere che polemico. L'*Omelia* è invece un discorso sulla Pasqua che trae spunto dalle Scritture giudaiche. Il suo problema centrale è proprio quello dei rapporti tra Israele e la Chiesa, Vecchio e Nuovo Testamento.

Un'altra obiezione potrebbe essere quella relativa alla dura condanna che ricevono nell'*A Diogneto* i filosofi. Questo atteggiamento così critico sembra urtare contro l'apertura di Melitone nei confronti dello Stato romano retto da imperatori filosofi e la sua buona preparazione filosofica e retorica. Ma anche questo argomento non deve essere esagerato. L'atteggiamento conciliante verso l'Impero che Melitone mostra nell'*Apologia* (che non gli impedisce d'altro canto di reagire vigorosamente contro leggi che ritiene ingiuste) non si accompagna necessariamente a una grande simpatia per la filosofia. Nello stesso *A Diogneto* il duro giudizio sui filosofi si unisce a una posizione verso lo Stato che è, come ho detto, sostanzialmente aperta. La condanna dell'*A Diogneto* è del resto meno recisa di quel che potrebbe sembrare a prima vista. Una buona preparazione filosofica e retorica è certamente presente anche in esso.[1]

Se le affinità teologiche sono una prima, notevole conferma della parentela dell'*A Diogneto* con l'ambiente di Melitone, conferma più notevole viene dalle affinità stilistiche e terminologiche. Segnalo gli elementi più caratteristici.

In linea generale lo stile dell'*A Diogneto* e dell'*Omelia* è l'asianismo, caratterizzato da linguaggio fiorito, uso frequente di figure retoriche, antitesi, allitterazioni, ἅπαξ λεγόμενα, ecc. L'*Omelia* presenta tale carattere in forma ancora più accentuata.

Più in particolare: vi è in entrambi un grande uso di ἰσόκωλα e di ὁμοιοτέλευτα. Per quanto riguarda i primi è impossibile citarli tutti. L'*Omelia* soprattutto ne è piena. Si possono confrontare a titolo di esempio *Diog.* v 5 (μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρὶς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη) e IX 5 (ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δι-

1. MEECHAM, p. 33 ss.

καιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ) con *Hom.* 1 (Ἡ μὲν γραφὴ τῆς Ἑβραικῆς ἐξόδου ἀνέγνωσται καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφεται· πῶς τὸ πρόβατον θύεται καὶ πῶς ὁ λαὸς σώζεται) e 4 (παλαιὸς μὲν ὁ νόμος, καινὸς δὲ ὁ λόγος, πρόσκαιρος ὁ τύπος, ἀΐδιος ἡ χάρις, κτλ.).

Per quanto riguarda i secondi basta confrontare *Diog.* XI 6 (εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται) e XII 9 (καὶ σωτήριον δείκνυται, καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται, καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται, καὶ καιροὶ συνάγονται, καὶ μετὰ κόσμου ἁρμόζεται) con *Hom.* 16 (ὁπότε δὲ τὸ πρόβατον σφάζεται καὶ τὸ πάσχα βιβρώσκεται καὶ τὸ μυστήριον τελεῖται καὶ ὁ λαὸς εὐφραίνεται καὶ ὁ Ἰσραὴλ σφραγίζεται) e 91 (δι' αὐτὸν πόλεμος συνίσταται, δι' αὐτὸν τεῖχος ῥήγνυται, δι' αὐτὸν πόλις ἁναρπάζεται, δι' αὐτὸν λύτρα πέμπεται, δι' αὐτὸν πρέσβεις ἀποστέλλονται); *Diog.* XI 2 (ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος) con *Hom.* 59 (ἀπόβλεψον δὴ εἰς τὸν Ἀβὲλ τὸν ὁμοίως φονευόμενον, εἰς τὸν Ἰσὰκ τὸν ὁμοίως συμποδιζόμενον, εἰς τὸν Ἰωσὴφ τὸν ὁμοίως πιπρασκόμενον, εἰς τὸν Μωυσέα τὸν ὁμοίως ἐκτιθέμενον, εἰς τὸν Δαυὶδ τὸν ὁμοίως διωκόμενον); *Diog.* XI 3 (ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς) e XI 4 (ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθείς) con *Hom.* 8 (ὡς γὰρ υἱὸς τεχθείς, καὶ ὡς ἀμνὸς ἀχθείς, καὶ ὡς πρόβατον σφαγείς, καὶ ὡς ἄνθρωπος ταφείς) e 69 ss. (οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῷ Ἀβὲλ φονευθείς, ἐν δὲ τῷ Ἰσὰκ δεθείς, ἐν δὲ τῷ Ἰακὼβ ξενιτεύσας, ἐν δὲ τῷ Ἰωσὴφ πραθείς, ἐν δὲ τῷ Μωυσῆ ἐκτεθείς, κτλ.).

Egualmente frequente è l'antitesi. Si confrontino per esempio *Diog.* V 6 ss. (γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα. Τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην. Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται, κτλ.) e VI 7 ss. (Ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον. Ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι) con *Hom.* 49 (οὐχ ἁγνείαν ἀλλὰ πορνείαν, οὐκ ἀφθαρσίαν ἀλλὰ φθοράν, οὐ τιμὴν ἀλλὰ ἀτιμίαν, οὐκ ἐλευθερίαν ἀλλὰ δουλείαν,

οὐ βασιλείαν ἀλλὰ τυραννίδα, κτλ.) e 75 (ἔδει αὐτὸν παθεῖν, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ· ἔδει αὐτὸν ἀτιμασθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ· ἔδει αὐτὸν κριθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ· ἔδει αὐτὸν κρεμασθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τῆς δεξιᾶς σου); *Diog.* IX 2 (τὸν ἅγιον ὑπὲρ τῶν ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν) con *Hom.* 2 (καινὸν καὶ παλαιόν, ἀΐδιον καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον).

Altri usi caratteristici comuni sono l'ἀ privativo, di cui Meecham ha contato 33 esempi nell'*A Diogneto*, ma che è ancora più frequente nell'*Omelia*, e l'assenza di articolo dinanzi a parole come γῆ, οὐρανός e simili (cf. *Diog.* IV 5; V 9; VI 8; VII 2; X 2; X 7; *Hom.* 42; 55; 63; 66; 67; 70; 79; 83; ecc.).

Vi sono poi ancora alcune locuzioni particolari usate da entrambi: così οὗτος ὁ col participio (*Diog.* XI 4; XI 5; *Hom.* 68 ss.; 82 ss.) e l'esclamazione ὦ col genitivo (*Diog.* IX 2; IX 5; *Hom.* 31; 97).

Infine due elementi particolarmente interessanti: da un lato, se si escludono i vocaboli il cui uso è assolutamente comune o richiesto dal tema dei due scritti, si può dire che i termini preferiti dell'*A Diogneto* e dell'*Omelia* sono fondamentalmente gli stessi: ἴδιος, μυστήριον, καινός,[1] χάρις, φανερόω; dall'altro si possono citare le seguenti precise affinità terminologiche tra l'*A Diogneto* e le opere di Melitone:[2]

1. Per καινός cf. anche Eus. *H. E.* IV 26. 5; fr. Goodspeed VIII = Perler, p. 320; fr. Otto IX = Perler, p. 234.

2. È ovvio che queste affinità, estremamente significative a mio parere se raffrontate al lessico degli Apologisti, lo sono un po' meno se il raffronto si fa con Clemente Alessandrino, le cui opere sono posteriori e che di Melitone ha certamente subito l'influenza. Rarissimi, o addirittura assenti negli Apologisti, alcuni dei termini citati si trovano infatti in Clemente. Il che, mentre conferma che con Melitone e l'*A Diogneto* siamo proprio alla confluenza tra l'Apologetica e Clemente, impedisce di affermare con certezza che l'*A Diogneto* sia più vicino a Melitone che a Clemente. Segnalo tuttavia alcune sue affinità con Melitone che non trovano riscontro in Clemente.

A Diogneto	Melitone
Ἐπειδὴ ὁρῶ . . . ὑπερεσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν καὶ πάνυ σαφῶς καὶ ἐπιμελῶς πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν, τίνι τε Θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες... (I 1)	Ἐπειδὴ πολλάκις ἠξίωσας, σπουδῇ τῇ πρὸς τὸν λόγον χρώμενος, γενέσθαι σοι ἐκλογάς . . . , ἔτι δὲ καὶ μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν πόσα τὸν ἀριθμόν . . . (Eus. *H.E.* IV 26. 13)
θρησκεύοντες (I 1), θρησκεύετε (II 8), θρησκείαν (III 2)	θρησκευταί (P. G. 92, 632), θρησκείαις (Eus. *H.E.* IV 26. 7)[1]
Ὁ δὲ λίθος ἀνέχεται, ἀναισθητεῖ γάρ· οὐκοῦν τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ ἐλέγχετε (II 9)	Οὐκ ἐσμὲν λίθων οὐδεμίαν αἴσθησιν ἐχόντων θεραπευταί (P.G. 92, 632)
Ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς (III 4)	Ὁ . . . ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς (*Hom.* 47)[2]
ζωοποιοῦνται (V 12), ζωοποιούμενοι (V 16)	ζωοποιήσαντα (*Hom.* 73), ἐζωοποίησα (*Hom.* 101)[3]
ἀλλόφυλοι (V 17)	ἀλλοφύλων (*Hom.* 76), ἀλλόφυλοι (*Hom.* 92)[4]
φρουρεῖται (VI 4), φρουρᾷ (VI 7)	φρουράν (*Hom.* 15), φρουρούμενος (*Hom.* 30)[5]
τῶν τῆς ἡμέρας δρόμων, τῷ τῆς σελήνης . . . δρόμῳ (VII 2)	τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον, τὸν τούτου (sc. ἡλίου) δρόμον (fr. Goodspeed VIII = Perler, pp. 230, 232)[6]
Θεὸν ἰδεῖν (VIII 6)	εἶδες τὸν Θεόν (*Hom.* 82)
πρόσθεν (IX 1, 6)	πρόσθεν (*Hom.* 11)[7]
‹ἐλθὼν› αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο, αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν (IX 2)	οὗτος, . . . προελθὼν ἄνθρωπος, ἀπεδέξατο τὰ τοῦ πάσχοντος πάθη . . .; οὗτος γὰρ . . . ἐλυτρώσατο ἡμᾶς (*Hom.* 66-67)
λύτρον (IX 2)	λύτρα (*Hom.* 91), λύτρον (*Hom.* 103)[8]
ἀπ' ἀρχῆς (XI 4; XII 3)	ἀπ' ἀρχῆς (*Hom.* 104)[9]

1. Θρησκεύω è termine abbastanza raro negli Apologisti e in Clemente. E, soprattutto in Clemente, si applica più ai culti pagani che non, come qui, anche ai cristiani e alla loro religione.

2. È una citazione di *Ps.* CXLV 6, *Exod.* XX 11 o *Act.* IV 24, particolarmente interessante però perché entrambi i nostri testi omettono il riferimento a τὴν θάλασσαν, omissione che si ritrova soltanto nel testo B di *Exod.* Essa ritorna in Iren. *Adv. haer.* III 4. 1 e III 10. 6, a differenza di I 10. 1 e III 12. 5 che riportano anche τὴν θάλασσαν. Il passo non è mai citato da Clemente Alessandrino.

3. Ζωοποιέω ricorre una sola volta negli Apologisti, spesso in Clemente.

4. Ἀλλόφυλοι è termine molto raro, sia negli Apologisti sia in Clemente.

5. Φρουρά ricorre tra gli Apologisti solo in Atenagora, *Leg.* VI 1, ed è raro in Clemente. Φρουροῦμαι non ricorre né negli Apologisti né in Clemente.

6. Δρόμος tra gli Apologisti è solo in Taziano, *Or.* II 2 e XXVII 3, riferito alla luna e al sole. In Clemente è raro e comunque non appare mai riferito al giorno o agli astri.

7. Πρόσθεν non si trova né nei LXX, né nel Nuovo Testamento, né nei Padri Apostolici, né negli Apologisti. Compare però spesso in Clemente.

8. Altro termine molto raro tra gli Apologisti e in Clemente.

9. Ἀπ' ἀρχῆς è, al contrario di ἐξ ἀρχῆς, piuttosto raro.

εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ (XI 6)	οὐ γὰρ ἐφ' ἑνὶ τόπῳ οὐδὲ ἐν βραχεῖ σκοινίσματι ἡ τοῦ Θεοῦ δόξα καθίδρυται, ἀλλ' ἐπὶ πάντα τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐκκέχυται ἡ χάρις αὐτοῦ (*Hom.* 45)
μετὰ σπουδῆς (XII 1)	μετὰ σπουδῆς (*Hom.* 12; fr. Otto IX = Perler, p. 234)[1]
τὸ κυρίου πάσχα (XII 9)	τοῦτο πάσχα κυρίου (*Hom.* 13)[2]
καὶ διδάσκων . . . ὁ λόγος (XII 9)	καθ' ὁ διδάσκει λόγος (*Hom.* 9)
ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (XII 9)	ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (*Hom.* 10, 45, 65; cf. 105)[3]

Sono sufficienti queste affinità per trasferire l'*A Diogneto* dal suolo alessandrino di Clemente e dello gnosticismo, come già suppose Geffcken e hanno riproposto Marrou e Pétrement, all'ambiente asiatico vicino a Melitone? A questo punto già risponderei di sì. Un'ulteriore conferma all'ipotesi viene comunque dall'esame di due brani di altri autori imparentati con l'*A Diogneto*: Iren. *Adv. haer.* IV 37-39 e Hipp. *Elench.* X 33. Il primo soprattutto mi sembra per la soluzione del nostro problema veramente interessante. Il movimento generale del pensiero è indubbiamente affine a quello dell'*A Diogneto*. La concezione della storia della salvezza è anch'essa abbastanza simile. Non soltanto infatti accanto alla tesi «ottimistica» dell'educazione graduale dell'uomo da parte di Dio appare la tesi «pessimistica» dell'allontanamento progressivo dell'uomo da Dio. Ma in questa prospettiva è anche presente la consapevolezza, che già abbiamo visto nell'*A Diogneto*, che la pazienza mostrata da Dio nei confronti dell'uomo ha avuto anche il valore pedagogico di far comprendere a questi l'impossibilità di salvarsi senza la misericordia divina e di fargli desiderare e gustare maggiormente i beni della salvezza.[4] Ma si notino so-

1. Ancora un termine abbastanza raro tra gli Apologisti, ma frequente in Clemente.

2. Πάσχα è termine raro. Τὸ κυρίου πάσχα non ricorre mai né negli Apologisti né in Clemente; si trova invece in un frammento di Apollinare, *Chron. Pasch.*, *P. G.* 92, 81, e nell'*Omelia sulla Pasqua* del Ps. Ippolito. È forse espressione tecnica della liturgia quartodecimana?

3. Benché si trovi anche in Ireneo, questa dossologia è nella sua precisa formulazione (che deriva comunque da *Rom.* XI 36) piuttosto rara. Non si trova in Clemente.

4. *Adv. haer.* IV 37. 7; 39. 1.

prattutto le seguenti affinità terminologiche, abbastanza notevoli se si tiene conto della brevità dei due scritti:[1]

A Diogneto	*Adv. haer.* IV 37-39
ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος (VII 4)	ἀποτρέποντος μὲν τοῦ ἀπειθεῖν αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ βιαζομένου (37. 3; cf. 37. 1; 39. 3)
βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ Θεῷ (VII 4)	βία Θεῷ οὐ πρόσεστιν (37. 1)
Θεὸν ἰδεῖν (VIII 6)	ἰδεῖν τὸν . . . Δεσπότην (38. 3; cf. 37. 7; 38. 1)
μακρόθυμος (VIII 7), ἐμακροθύμησεν (IX 2)	longanimitatis (37. 1), magnanimitatem (39. 1)
ὑπερβαλλούσης (IX 2)	ὑπερβάλλουσαν (38. 3; cf. 37. 1: supereminentiam)
τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν (IX 2; cf. VI 8)	τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ἀθανασίας καὶ τὸ φθαρτὸν ὑπὸ τῆς ἀφθαρσίας (38. 4)
ἀπ' ἀρχῆς (XI 4; XII 3 [due volte])	ἀπ' ἀρχῆς (38. 1 [due volte]; cf. 37. 1; 37. 4; 38. 4: *ab initio*)
μετὰ σπουδῆς (XII 1)	μετὰ σπουδῆς (37. 7; cf. 37. 6)

La cosa sarebbe già abbastanza interessante anche se il brano di Ireneo non sollevasse problemi di originalità. Non sarebbe molto facile infatti pensare a una comune atmosfera culturale né tanto meno a una conoscenza dell'*A Diogneto* da parte del vescovo di Lione, o viceversa, se l'*A Diogneto* fosse stato veramente scritto ad Alessandria tra il 190 e il 200. Ma da parte di vari studiosi[2] si ritiene che *Adv. haer.* IV 37-39 fosse originariamente un trattato indipendente sulla libertà e l'educazione progressiva dell'uomo, che è stato forse parzialmente rielaborato da Ireneo, ma comunque non è suo. E in effetti non soltanto il carattere di digressione rispetto al filo logico del discorso che, interrotto a IV 36 sul tema dell'unità di Dio, riprende su questo tema a IV 40, ma la sostanza stessa del trattato appare piuttosto estranea alla concezione dominante dell'*Adversus haereses*. Basterebbe ricordare come venga sottolineato in esso il carattere faticoso e difficile della conquista della verità,[3] contrariamente a molte affermazioni di Ireneo secondo cui la verità è invece semplice e facile da acquisirsi,[4] o come

1. Salvo un'eccezione (per gli equivalenti di μακροθυμία) per il trattato di *Adv. haer.* ho ritenuto di poter utilizzare con fondamento solo i frammenti conservati in greco.

2. W. Bousset, F. Loofs, M. Widmann, A. Benoit.

3. *Adv. haer.* IV 37. 6, 7.

4. *Adv. haer.* II 1. 4; II 27. 1; III 4. 1; III 24. 2; ecc. B. Reynders, *Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée*, «RTAM», 8 (1936), p. 225 ss.

appaia qui, come ho accennato, la concezione «pessimistica» della storia della salvezza, contrariamente a quello che è l'orientamento prevalente di Ireneo.[1] Come mai allora proprio questa parte dell'*Adversus haereses* presenta affinità particolari con l'*A Diogneto*? Non si potrebbe pensare che derivino entrambi dallo stesso autore e che questo autore sia un asiatico della cerchia di Melitone o addirittura Melitone stesso? Le idee dell'educazione progressiva e della libertà dell'uomo potrebbero ben venire a Ireneo dal vescovo di Sardi.[2] Come da lui potrebbe venire la concezione di una pedagogia divina che si manifesta anche nella dura esperienza fatta dall'uomo nel peccato. Le immagini relative al gusto del dolce e dell'amaro e alla vista del nero e del bianco[3] possono inoltre rinviare allo stile retorico di Melitone (si pensi in particolare ai due passi del κρείττων ἡμῶν sull'imitazione di uno smeraldo col vetro e del latte col gesso in *Adv. haer.* I praef. 2 e I 13, 3). E non si possono non notare quel «vedere Dio», quell'ἀπ' ἀρχῆς e quel μετὰ σπουδῆς presenti, come abbiamo visto, non soltanto nell'*A Diogneto*, ma anche in Melitone: i primi due nell'*Omelia*, benché il primo solo in connessione col significato etimologico del nome di Israele, il terzo nell'*Omelia* e in uno dei frammenti sulla prefigurazione del Cristo in Isacco.[4] Potrebbe dunque non essere un caso che proprio questa parte dell'*Adversus haereses* presenti particolari affinità con l'*A Diogneto*. Entrambi gli scritti potrebbero avere per autore un teologo della cerchia di Melitone o Melitone stesso.

Ciò potrebbe essere ancora confermato da Hipp. *Elench.* X 33.

1. Non è però l'unico caso. G. JOUASSARD, *Le «Signe de Jonas» dans le livre III de l'*Adversus haereses *de S. Irénée*, in *L'homme devant Dieu* I, Paris, 1963, p. 238 ss., ne ricorda infatti la presenza anche in *Adv. haer.* III 20. 1 ss. I due passi erano stati già segnalati del resto da A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I⁴, Tübingen, 1909, p. 591. Ma *Adv. haer.* III 20 è da ricondurre anch'esso quasi certamente, come *Adv. haer.* IV 37-39, a una fonte. F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, *TU* 46. 2, Leipzig, 1930, pp. 28 ss., 405 ss. Cf. BENOIT, cit., p. 180 s.

2. La contrapposizione tra βία (*vis, necessitas*) e σπουδή (*sollicitudo, studium*) si ritrova in effetti non soltanto in *Adv. haer.* IV 37. 6, 7, ma anche in Ps. Cipr. *Adv. Iud.* 1; in uno scritto cioè chiaramente imparentato con Melitone. E. PETERSON, *Ps.-Cyprian, Adversus Iudaeos und Melito von Sardes*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien, 1959, p. 137 ss.

3. *Adv. haer.* IV 39. 1.

4. V. *supra* p. 105 s.

Questo passo, secondo quanto ha fatto notare Connolly,[1] somiglia a *Diog.* VII 1-5 e ad *Adv. haer.* IV 37. Connolly ne trae la conseguenza che l'*A Diogneto* sarebbe di Ippolito e rivelerebbe l'influenza di Ireneo. Potrebbe anche pensarsi semplicemente a una conoscenza dell'*A Diogneto* e di Ireneo da parte di Ippolito. Ma se *Adv. haer.* IV 37-39 non era originariamente di Ireneo, è possibile anche pensare che Ippolito derivi dall'unico autore di entrambi e che questi sia Melitone o uno della sua cerchia. È nota infatti l'influenza che ha esercitato su Ippolito il vescovo di Sardi.

*

SIGLE DI COLLEZIONI E PERIODICI

«JTS» = «Journal of Theological Studies».
«REL» = «Revue des Études Latines».
«RevSR» = «Revue des Sciences religieuses».
«RhM» = «Rheinisches Museum».
«RHPR» = «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses».
«RSLR» = «Rivista di Storia e Letteratura religiosa».
«RSR» = «Recherches de science religieuse».
«RTAM» = «Recherches de Théologie ancienne et médiévale».
TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur.*
«VC» = «Vigiliae Christianae».

1. *The Date and Autorship of the Epistle to Diognetus*, «JTS», 36 (1935), p. 347 ss.; TIBILETTI, *Aspetti polemici dell'ad Diognetum*, cit., p. 357 ss.

SILVANO BORSARI

IL CRISOBULLO DI ALESSIO I PER VENEZIA

L'ORIGINALE greco, e la traduzione latina che certamente lo accompagnava, del crisobullo («chrisobullion sermonem»: Appendice A, ll. 19-20 = χρυσόβουλλος λόγος) concesso da Alessio I a Venezia in cambio dell'aiuto prestato nella guerra contro Roberto Guiscardo,[1] sono andati perduti; la stessa sorte è toccata agli originali dei crisobulli dei successivi imperatori che confermavano, e contenevano come inserto, il documento alessiano. Ci sono però giunte copie delle traduzioni latine, composte a Costantinopoli da funzionari della cancelleria imperiale, di due dei crisobulli di conferma, di Manuele I del 1147[2] e di Isacco II del 1187.[3] L'autore della traduzione del crisobullo del 1147 era evidentemente un greco con una conoscenza abbastanza limitata della lingua latina, per cui questa prima traduzione presenta, molto evidenti, numerose forme ricalcate, sia dal punto di vista lessicale che da quello sintattico, sul testo greco;[4] più abile era invece il traduttore del documento del 1187, il quale, utilizzando l'opera del suo predecessore, cercò di correggerla, migliorandola in diversi punti, e rendendola indubbiamente più intellegibile.

Tralasciando le copie recenti, le due traduzioni son contenute nelle seguenti raccolte documentarie, conservate nell'Archivio di Stato di Venezia:

1. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, München u. Berlin (poi München), 1925-1965, n. 1081. Sul χρυσόβουλλος λόγος dal punto di vista diplomatico cf. F. DÖLGER-J. KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre*, München, 1968, pp. 117-25. – Ci sono giunti alcuni originali di documenti, della fine del XII secolo, emanati dalla cancelleria imperiale per città italiane, cui è unita, nel foglio contenente il testo greco o su un secondo foglio, la traduzione latina eseguita dalla cancelleria imperiale: v. ad es. DÖLGER, *Regesten*, nn. 1581, 1606, 1609, 1610, 1612, 1616, 1619, 1649 (per Genova, anni 1188, 1191, 1192, 1193, 1194, 1199) e n. 1607 (per Pisa, a. 1192), ma per Venezia, sempre per il XII secolo, non ci è giunto nulla di simile.

2. DÖLGER, *Regesten*, n. 1365.

3. Op. cit., n. 1576.

4. Cf. ad es. ll.6-7: «que amicis et ministris sunt placentia» = τὰ τοῖς φίλοις καὶ δούλοις ἀρέσκοντα; l. 16: «correcta» = κατωρθωμένα (κατορθόω = compiere azioni valorose); ll. 80-81: «dominabuntur donatorum sibi immobilium» = κρατήσουσι τῶν δεδωρημένων αὐτοῖς ἀκινήτων.

Pacta I, foll. 62r-65r (Manuele; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 63v-64v) e foll. 67r-71r (Isacco; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 68r-69v);

Pacta II, foll. 107r-109r (Manuele; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 107v-108v) e foll. 110v-113r (Isacco; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 111v-113r);

Liber Albus, foll. 2r-5r (Manuele; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 2v-4r) e foll. 5r-9v (Isacco; la traduzione del crisobullo di Alessio a foll. 6v-8v).

Inoltre in *Ducali ed Atti Diplomatici*, Busta VI. b. 5, è contenuta una copia della traduzione latina del crisobullo di Isacco. Si tratta di una pergamena di cm. 36,5 × 74,5, in ottimo stato di conservazione, scritta su due colonne, la prima di ll. 102, la seconda di ll. 68 (complessivamente ll. 170); in essa la traduzione del documento alessiano occupa le ll. 54-118.[1]

Sin dal secolo scorso sono stati chiariti i rapporti fra *Pacta I*, *Pacta II* e *Liber Albus*, nel senso che *Pacta I*, composto nei primi decenni del XIII secolo, è la fonte delle altre raccolte:[2] una edizione del crisobullo di Manuele deve quindi basarsi su questo registro, mentre per il documento di Isacco deve esser tenuta presente anche la copia di *Ducali ed Atti Diplomatici*, egualmente dei primi decenni del XIII secolo, indipendente da *Pacta I*, e che in qualche caso conserva la lezione esatta.

Il nostro documento è noto essenzialmente attraverso la raccolta di Tafel e Thomas,[3] i quali però, per il testo dei crisobulli di Manuele ed Isacco II, si sono basati quasi esclusivamente sul *Liber Albus*, il quale, almeno per la parte che ci interessa, è abbastanza

1. Per tutto ciò cf. *Famiglia Zusto*, a cura di L. LANFRANCHI, Venezia, 1955 (*Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia. Fonti per la storia di Venezia*, Sez. IV. *Archivi privati*), p. 67. – G. L. FR. TAFEL-G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, I, Wien, 1856 (*Fontes Rer. Austr.*, s. II, vol. XII), affermano che l'originale del nostro documento sarebbe stato visto da J. F. LEBRET, che lo avrebbe utilizzato nella sua *Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Leipzig u. Riga, 1769-1777, vol. I p. 275, e ristampano a pp. 50-51 i brani del documento pubblicati dal LEBRET, loc. cit. In realtà di Lebret utilizzò il crisobullo di conferma di Isacco II, cui corrispondono esattamente i passi da lui pubblicati.

2. Cf. G. MONTICOLO, *I manoscritti e le fonti della cronaca del diacono Giovanni*, in «Bullettino del R. Istituto Storico Italiano», 9 (1890), pp. 204-13. Cf. anche A. CARILE, *Partitio terrarum Imperii Romanie*, in «Studi Veneziani», VII (1965), pp. 175-183, 208. Per la datazione di *Pacta I*, ritenuto dal MONTICOLO, op. cit., p. 206, della fine del XIII secolo, cf. *Famiglia Zusto*, loc. cit.

3. TAFEL-THOMAS, op. cit., vol. I, pp. 51-54, 116-22 (conferma di Manuele), 182-86 (conferma di Isacco).

scorretto;[1] Zachariae von Lingenthal ha tratto dalla raccolta di Tafel e Thomas le traduzioni dei crisobulli di Manuele ed Isacco II e li ha ripubblicati nel suo Jus Graeco-Romanum[2] con degli emendamenti che, se pur di carattere congetturale, hanno indubbiamente una loro importanza.

Appare quindi evidente l'opportunità di una riedizione delle traduzioni del documento alessiano, premessa per una sua analisi e per la determinazione della importanza che esso ebbe nella storia dei rapporti veneto-bizantini.[3]

Il primo problema che si pone è quello della datazione. Nella conferma di Manuele il crisobullo di Alessio è datato «circa maium mensem quinte indictionis, in anno sexmillesimo ducentesimo», e «mense maio indictionis quinte, in anno sexmillesimo sexcentesimo» in quella di Isacco.[4] Elemento comune, oltre il mese, è la quinta indizione, che dovrebbe esser presa come base, correggendo su di essa l'anno della creazione in 6590 (=1082). Quindi maggio 1082: è questa la data proposta da Tafel e Thomas[5] ed accolta – con l'eccezione di Zachariae von Lingenthal, il quale ha proposto di correggere l'indizione in XV e, accettando l'anno della creazione 6600 dato dalla conferma di Isacco, data il documento maggio 1092[6] – sostanzialmente da tutti gli studiosi.[7] Recentemen-

1. Alcuni errori furono corretti da una mano posteriore, sulla base di una collazione su *Pacta I* e *Pacta II*.

2. K. E. Zachariae von Lingenthal, *Jus Graeco-Romanum*, in J. e P. Zepos, *Jus graeco-romanum*, I, Atene, 1962 (rist. anast.), pp. 368-71 (conferma di Manuele), 439-41 (conferma di Isacco II).

3. V. Appendice. H. Antoniadis-Bibicou, *Recherches sur les douanes à Byzance*, Paris, 1963, p. 15, annunciava come prossima la pubblicazione di una raccolta, da lei curata, dei trattati fra Bisanzio ed i paesi occidentali negli anni 992-1180, in cui avrebbe dovuto trovar posto il nostro documento, ma non mi risulta che sinora la raccolta sia stata pubblicata.

4. Appendice A, ll. 94-95, appendice B, ll. 94-95

5. Tafel-Thomas, op. cit., I, p. 122 n. 1.

6. Zachariae von Lingenthal, op. cit., I, p. 371 n. 38.

7. Cf. ad es. F. Chalandon, *Les Comnène. I. Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*. Paris, 1908, p. 82 s.; H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, I, Gotha, 1905, p. 163; Dölger, *Regesten*, n. 1081; G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*[3], München, 1963, p. 295; A. Pertusi, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI*, in *La Venezia del Mille*, Firenze, 1965, pp. 128-29; R. Cessi, *Venezia Ducale*, II 1. *Commune Venetiarum*, Venezia, 1965, p. 104.

te però questa datazione è stata posta in discussione, proponendosi nuovamente il 1092[1] oppure il 1084:[2] quest'ultima data sarebbe confermata da Anna Comnena, la quale ricorda la concessione del crisobullo a Venezia, enumerando esattamente i principali privilegi in esso contenuti, e la ricollega agli avvenimenti del 1084-1085,[3] e da Andrea Dandolo, secondo cui la concessione al doge del titolo di protosebasto, nonché di quello di duca di Dalmazia e Croazia, sarebbe avvenuta in seguito all'invio a Costantinopoli di una ambasceria da parte del doge Vitale Falier, eletto nel 1084.[4]

Entrambe le date proposte, 1084 e 1092, non sono accettabili per due ragioni. I dogi di Venezia hanno portato il titolo di protosebasto prima di queste date: in un documento del maggio 1083 il doge Domenico Silvio, precisamente colui che ricopriva la carica ducale quando Venezia scese in guerra al fianco di Alessio Comneno, è indicato come «domni Dominici Silvii ducis senioris nostri et imperialis protonsevasto»;[5] in secondo luogo Venezia possedeva il suo quartiere a Costantinopoli già nel luglio 1090, quando una parte di esso venne donata dal doge Vitale Falier al monastero di San Giorgio Maggiore.[6] Inoltre nella relativa carta di donazione si fa cenno ad un'altra parte del quartiere precedentemente donata dallo stesso Vitale Falier al monastero di S. Nicolò del Lido, ad un «ergasterium quod tunc fuit Ursonis Dongeorgii» (un veneziano, come indica il suo cognome), ed è detto che i beni donati «de imperatore Alexio invenimus per grossovoli et pratico cartulas»,

1. A. Tuilier, *La date exacte du chrysobulle d'Alexis Ier Comnène en faveur des Vénitiens et son contexte historique*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», N. S., IV (XIV) (1967), pp. 27-34.

2. E. Frances, *Alexis Comnène et les privilèges octroyés à Venise*, in «Byzantinoslavica», XXIX (1968), pp. 17-23.

3. Anne Comnène, *Alexiade*, VI. 5. 10, ed. B. Leib, Paris, 1937-1945, II, pp. 54-55.

4. Andreae Danduli, *Chronica per extensum descripta*, ed. E. Pastorello, *RR.II.SS.*², XII. 1, p. 217.

5. *Famiglia Zusto* cit., doc. 1, p. 6. Cf. anche doc. 2, p. 9 (giugno 1083). Precedentemente si riteneva che il primo documento in cui il doge portasse il titolo di protosebastos fosse del settembre 1087: cf. V. Lazzarini, *I titoli dei dogi di Venezia*, in «Nuovo Archivio Veneto», N. S., V (1903), p. 285.

6. *S. Giorgio Maggiore*, ed. L. Lanfranchi, II, Venezia 1968 (*Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia. Fonti per la storia di Venezia*, Serie II. *Archivi ecclesiastici, Diocesi Castellana*), doc. 59, pp. 168-75.

accennandosi al nostro crisobullo ed al πρακτικὸν παραδόσεως cui in esso si fa riferimento,[1] e che doveva esser consegnato ai Veneziani all'atto della consegna del quartiere.

Il doge di Venezia si intitola protosebasto nel maggio 1083; il quartiere di Costantinopoli è in possesso di Venezia anteriormente al luglio 1090, come indicano chiaramente gli accenni nella donazione a S. Giorgio: non vi è quindi ragione per dubitare che il documento con cui venivano concesse dignità e quartiere sia anteriore. Né vale l'ipotesi che il documento alessiano, quello cioè di cui ci son giunte le traduzioni, sia ricapitolazione e conferma di concessioni fatte anteriormente ed a varie riprese tra il 1081 ed il 1092;[2] dal testo risulta chiaramente che si tratta di concessioni fatte «ex novo», senza che vi sia il minimo accenno a privilegi ed a benefici già concessi.

Il doge Domenico Silvio fu deposto nel 1084 e gli successe Vitale Falier. È probabile che questi abbia ottenuto una conferma del crisobullo concesso al suo predecessore da Alessio I, e che a tale conferma si riferiscano Andrea Dandolo ed Anna Comnena, a meno che non si voglia pensare ad un errore cronologico da parte dei due scrittori, cosa piuttosto difficile. La conferma può essere stata resa necessaria dal fatto che Domenico Silvio sopravvisse alla sua deposizione; egli nel 1086 si fregiava ancora del titolo di protosebasto,[3] e da ciò la necessità di un chiarimento a proposito del titolo che, a Venezia, per un certo periodo, ebbe due titolari.

Formalmente donazione graziosa, ricompensa per l'aiuto prestato a Durazzo, assediata dai Normanni, dai Veneziani sudditi fedeli, πιστοὶ δοῦλοι,[4] il crisobullo è in realtà il risultato di tratta-

1. Appendice A, l. 83, Appendice B, l. 83.

2. Come ritiene il TUILIER, op. cit., pp. 37-38.

3. *Famiglia Zusto* cit., doc. 3, p. 13: «nos quidem Dominicus Silvius quondam Dei gratia Venetie dux et imperialis protonsevastos». Si potrebbe ritenere che il «quondam» si riferisca anche ad «imperialis protonsevastos», ma il popolo veneziano poteva privare il Silvio della carica ducale, non di una dignità aulica bizantina concessa dall'imperatore.

4. Cf. a questo proposito S. BORSARI, *Il commercio veneziano nell'Impero bizantino nel XII secolo*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVI (1964), pp. 984-85 e la bibliografia ivi citata, cui si aggiunga PERTUSI, *Venezia e Bisanzio* cit., p. 130.

tive tra le due parti,[1] che avevano portato all'assunzione da parte di Venezia di impegni ben definiti, consistenti in un appoggio militare e politico da prestarsi non solo finché durava la guerra bizantino-normanna, ma anche nel futuro, e di cui rimane traccia nel testo del crisobullo stesso.[2]

Prescindendo dalla promessa di un versamento annuo di 20 libbre (1440 iperperi) da distribuirsi tra le chiese veneziane, i privilegi concessi possono dividersi in tre gruppi. In primo luogo vengono attribuite al doge ed al patriarca di Grado, nonché ai loro successori, due alte dignità con le relative ῥόγαι, stipendi. Il primo riceve il titolo di πρωτοσέβαστος, creato da poco dallo stesso Alessio I, che ne aveva insignito il cognato Michele Taronita (πρωτοσέβαστός τε καὶ πρωτοβεστιάριος) ed il fratello Adriano Comneno (πρωτοσέβαστος περιφανέστατος).[3] È quindi evidente in quale alta misura era onorato il doge, che d'altra parte veniva in questo modo maggiormente legato alla persona dell'imperatore. Più interessante è la concessione al patriarca di Grado del titolo di ὑπέρτιμος. Era questo un titolo, creato qualche decennio prima del 1082, ed il cui primo titolare conosciuto è Michele Psello, che veniva conferito dagli imperatori a quegli ecclesiastici che essi volevano onorare in modo speciale,[4] e possiamo comprendere il particolare significato della sua concessione al patriarca di Grado se teniamo presente la tensione esistente, proprio in quegli anni, tra questi ed il pontefice Gregorio VII. Il papa era restio ad appoggiare le aspirazioni gradensi ad una espansione dell'autorità metropolitica in Dalmazia, Croazia e nei territori soggetti al patriarca di Aquileia,[5] contribuendo naturalmente in questo modo a rafforzare i rapporti

1. Su queste trattative v. DÖLGER, *Regesten*, n. 1070, e PERTUSI, op. cit., pp. 132-133.

2. V. Appendice A, ll. 70-73: «quam multam benivolentiam et rectum animum erga Romaniam et erga Imperium meum ostenderunt, et toto animo hec servare promittunt in perpetuum, et pugnare pro Romeorum statu et Christianis prompte volunt et protestantur».

3. ANN. COMN., *Alex.*, III. 4. 2, ed. LEIB I, p. 114.

4. Cf. V. GRUMEL, *Titulature de métropolites byzantins*. II. *Métropolites hypertimes*, in *Mémorial Louis Petit*, Bucarest, 1948 (*Archives de l'Orient Chrétien*, 1), pp. 152-84. Sulla concessione del titolo al patriarca di Grado v. p. 158.

5. R. CESSI, *Venezia e Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani* I, Roma, 1947, pp. 491-500; C. VIOLANTE, *Venezia fra Papato e Impero nel secolo XI*, in *La Venezia del mille* cit., pp. 70-75.

amichevoli tra Venezia ed Enrico IV, anch'egli alleato di Alessio I contro Gregorio ed i suoi protettori Normanni. Alessio quindi, con la concessione del titolo, sia pure onorifico, di ὑπέρτιμος, veniva incontro alle ambizioni del patriarca di Grado, che non trovava da parte pontificia quei riconoscimenti ai quali aspirava. Alla chiesa di S. Marco veniva inoltre attribuito il diritto, di riscuotere da tutti gli Amalfitani che avessero una bottega nell'Impero, e posti ὑπὸ τῇ ἐξουσίᾳ τῆς λεγομένης πατρικιότητος,[1] un censo annuo di 3 iperperi.

Un secondo gruppo di concessioni riguarda beni fondiari attribuiti a Venezia, consistenti in un forno concesso alla chiesa costantinopolitana di S. Acindino, già possesso veneziano,[2] in un quartiere, sempre a Costantinopoli, formato dai magazzini che si aprivano sul portico di Perama e dalle case costruite su questi ultimi, e nella chiesa di S. Andrea di Durazzo con le rendite annesse. Al quartiere costantinopolitano, situato sul Corno d'Oro,[3] erano uniti tre scali, cioè «antemurali costruiti da molto tempo in legno, sulle rive che circondano la regina delle città (Costantinopoli), e per così dire circondati o abbracciati dal mare, o del quale respingono i vortici, e che offrono alle navi che approdano ed ai mercanti che vengono dalla terraferma possibilità di fermarsi e di stipulare contratti (nel linguaggio corrente sono chiamati σκάλαι)».[4] Non si trattava ovviamente di una cessione di sovranità, solo dei redditi provenienti dai beni predetti; il provvedimento quindi non presentava un carattere di eccezionalità, in quanto come è naturale tali concessioni potevano esser fatte a vantaggio di chiunque. Ciò vale anche per gli scali. Nel crisobullo di Alessio

1. Appendice A, l. 32: «sub potestate eius qui dicitur patriciatus». L'esatto significato di questa frase non è chiaro.

2. Ciò risulta chiaramente da Appendice A, ll. 38-39, e da Appendice B, l. 38: non si parla della donazione della chiesa di S. Acindino e di un forno, ma della donazione di un forno alla chiesa.

3. Sul quartiere veneziano a Costantinopoli cf. H. Brown, *The Venetians and the Venetian quarter in Constantinople to the close of the twelfth century*, in «Journal of Hellenic Studies», XL (1920), pp. 73-80; R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*², Paris, 1964, pp. 247-49; Pertusi, *Venezia e Bisanzio* cit., p. 129.

4. Michaelis Attaliotae, *Historia*, ed. *C.S.H.B.*, pp. 277-78.

è infatti prevista la possibilità che gli scali concessi a Venezia appartengano attualmente allo Stato, a privati o ad istituti ecclesiastici.[1] La perdita del πρακτικὸν παραδόσεως, cioè del verbale di consegna,[2] non ci permette di stabilire se realmente fosse così, ma sappiamo che lo scalo concesso ai Genovesi nel 1170 apparteneva al monastero τοῦ Μανουήλ, e nel πρακτικόν relativo alla consegna, sempre ai Genovesi, del loro quartiere costantinopolitano nel 1192 è ricordato uno scalo appartenente al medesimo monastero τοῦ κυροῦ Μανουήλ.[3]

Vengono quindi i privilegi più importanti, quelli cioè relativi alla libertà di commercio ed alle esenzioni doganali. Nel documento è indicata tutta una serie di località, che conosciamo come centri in cui venivano riscosse le imposte sulla circolazione e la vendita delle merci,[4] dove cioè era lecito svolgere attività mercantile,[5] in cui i Veneziani possono commerciare liberamente. Due punti colpiscono in questo elenco: la mancanza di porti situati sulle rive del Mar Nero[6] – è evidente, come è stato spesso notato, l'intenzione di escludere i Veneziani dal commercio in queste regioni[7] – ed il fatto che vengono indicate anche città attualmente non più sotto il dominio imperiale, in quanto occupate dai Turchi,

1. V. Appendice A, l. 67.

2. Non ci son giunti neppure i *praktikà* posteriori, relativi alla riconsegna del quartiere, dopo che Venezia ne era stata per un certo tempo privata, ed ai suoi ampliamenti.

3. C. Imperiale di Sant'Angelo, *Codice Diplomatico della Repubblica di Genova*, Roma, 1936-1942 (*F.I.S.I.*, 77, 79, 89), vol. II, n. 54, p. 220, e vol. III, n. 22, p. 67.

4. V. Antoniadis-Bibicou, *Recherches* cit., carta 4: *Byzance: esquisse pour les routes et les postes de douane*.

5. V. Appendice A, l. 54: «negotiationis locis».

6. Dölger, *Regesten*, n. 1081, identifica «Erraclian» con Eraclea del Ponto; si tratta di Eraclea di Tracia, come dimostra anche il posto che questo toponimo occupa nell'elenco, preceduto e seguito da nomi di città poste sul Mar di Marmara.

7. Ciò sembra in contrasto con l'affermazione contenuta nel crisobullo, secondo cui i Veneziani possono liberamente commerciare in tutto l'Impero. È però un fatto che nei documenti commerciali veneziani, sino al 1204, non si parla mai del Mar Nero. Inoltre nella conferma da parte di Giovanni Comneno del privilegio alessiano, è detto che i Veneziani possono commerciare «in omnibus dinumeratis in prefato chrysobullio civitatibus et regionibus» (Tafel-Thomas, *Urkunden*, I, p. 97), con evidente esclusione delle località non indicate espressamente, tanto è vero che lo stesso Giovanni estese i privilegi dei Veneziani a Creta ed a Cipro (Dölger, *Regesten*, n. 1305).

ma che si sperava di poter presto riconquistare: tali sono in particolare le città della Siria e delle coste meridionali ed occidentali dell'Anatolia.

Il crisobullo infine elenca le imposte dal cui pagamento i Veneziani sono esentati, ed i funzionari cui è fatto divieto di riscuoterle. L'esenzione dal pagamento delle imposte marittime e commerciali era concessa anche ad istituti religiosi – ma sempre per un determinato numero di navi, delle quali era anche specificata la stazza – ed i documenti relativi a tali esenzioni possono essere utili per chiarire il significato di termini presenti nel nostro documento. A tal fine ci serviremo del crisobullo con cui, nel 1102, Alessio I concedeva al monastero di Lavra l'immunità per quattro navi.[1] Esse sono esentate «ἀπό τε πάκτων, συνηθειῶν, κανισκίων τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν παραθαλασσίτου καὶ τοῦ ἀντιπροσωποῦντος αὐτῶ, πρακτόρων, συνωναρίων, τῶν ἐπιτηρητῶν τῆς θαλάσσης, ἐξαγγελιστῶν καὶ λιμεναρίων, καὶ οὐδέποτε πρός τινα τούτων συνήθειαν ὅλως ἢ κανίσκιον ἢ ἕτερόν τι καταβαλοῦνται, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς αὐτὸν τὸν παραθαλασσίτην ὡς δεδήλωται· ἔσονται δὲ τῆς ἐκ τούτων καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων βλάβης καὶ ζημίας ἀνώτερα, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἐπιτηρηταῖς ἢ ἑτέρω τινὶ συνήθειαν καταθήσουσιν, οὐ σκαλιατικόν, οὐ λιμενιατικόν, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἁπάντων ἀπαιτηθήσονται, οὐκ ἀντίναυλον οὐ διαβατικίον προσεπιδώσουσιν, ἀλλ' οὐδὲν κομμερκίου ἢ δεκατισμοῦ τὸ σύνολον τούτοις ἐπιβαλεῖ, οὔτε μὴν κομμέρκιον ἢ δεκατησμὸς ἐξ αὐτῶν εἰσπραχθήσεται, διατηρηθήσονται δὲ πάντη ἀνεπηρέαστα, καὶ τῆς τούτων καινοτομίας ἀνώτερα».[2] Qui incontriamo quasi tutte le imposte citate nel crisobullo per Venezia: il κομμέρκιον, tassa di base che colpiva la vendita delle merci, e che ammontava al 10% del loro valore,[3] il πάκτον (termine forse da mettere in relazione colla prassi, già affermatasi alla fine dell'XI secolo, di dare in appalto la riscossione del κομμέρκιον),[4] il λιμενιατικόν,

1. *Actes de Lavra*, ed. G. Rouillard, P. Collomp, Paris 1937 (*Archives de l'Athos*, I), n. 50, pp. 132-37.

2. *Actes de Lavra*, 50 B, ll. 10-20, p. 135.

3. Antoniadis-Bibicou, op. cit., pp. 97-122.

4. Sull'appalto della riscossione del *kommérkion* v. Antoniadis-Bibicou, op. cit., p. 144.

tassa pagata dalle navi per approdare nei porti,[1] i κανίσκια, sportule da versare ai percettori delle imposte, mentre in un altro passo del crisobullo per Lavra è citato l'ἀρχοντικόν,[2] tassa riscossa dagli ἄρχοντες, funzionari marittimi preposti ai porti ed alle isole.[3]

Altre imposte indicate nel crisobullo per Venezia sono lo ξυλοκάλαμον (tassa sui pesi e le misure?),[4] il ποριατικόν, che veniva molto probabilmente pagato in occasione della traversata di fiumi o di bracci di mare,[5] e l'ἑξάφολλον. Conosciamo questa imposta aggiunta come gravante sui redditi fondiari ed ammontante a 6 folleis per ogni iperpero dell'imposta di base;[6] nel nostro caso dobbiamo pensare ad una imposta, sempre del medesimo ammontare, aggiunta al κομμέρκιον, da considerare come imposta di base.

La lista dei funzionari che debbono rispettare l'immunità concessa ai Veneziani non presenta alcun problema di difficile soluzione, essendo essi più o meno abbastanza conosciuti: nell'ordine sono il prefetto di Costantinopoli, il paratalassita, che, prima dipendente dal prefetto, è divenuto nell'XI secolo un personaggio importante, fornito di vasti poteri giurisdizionali e finanziari, che controlla la navigazione nei mari dell'Impero,[7] l'ἐλαιοπάροχος

1. G. Rouillard, *Les taxes maritimes et commerciales d'après les actes de Patmos et de Lavra*, in *Mélanges Charles Diehl*, I, Paris, 1930, p. 282; Antoniadis-Bibicou, op. cit., p. 134.

2. *Actes de Lavra*, 50 B, ll. 34-35, p. 136: οὐδ' οἱ κατὰ χώραν ἄρτοντες . . . τὸ λεγόμενον ἀρχοντικὸν ἐξ αὐτῶν ἐπιζητήσουσιν. La frase contenuta nel documento alessiano: «nullo eorum qui per loca sunt principum vel aliorum servitium communis tractantium» (Appendice A, ll. 58-59), significa forse: «nessuno degli ἄρχοντες che sono nei diversi luoghi, o degli altri che riscuotono le imposte dello Stato (δημοσιακὰ τέλη)».

3. H. Ahrweiler, *Fonctionnaires et bureaux maritimes à Byzance*, in «Revue des Études Byzantines», XIX (1961) (*Mélanges R. Janin*), pp. 244-45 n. 29, che corregge Rouillard, *Les taxes* cit., p. 284, secondo cui l'ἀρχοντικόν era pagato indistintamente a tutti i funzionari provinciali.

4. Nel crisobullo di Basilio II e Costantino VIII per Venezia del 992 sono citati dei funzionari, «illi qui dicuntur xylocalami» (ed. Pertusi, *Venezia e Bisanzio* cit., p. 158 l. 38), a proposito dei quali lo stesso Pertusi avanza, interrogativamente, l'ipotesi che si tratti di funzionari addetti alle misurazioni. L'interpretazione è però poco convincente.

5. Antoniadis-Bibicou, op. cit., pp. 123, 134.

6. F. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10 und 11. Jahrhunderts*, Leipzig-Berlin, 1927 («Byzantinisches Archiv», 9), p. 59.

7. Ahrweiler, *Fonctionnaires* cit., pp. 247-50.

τοῦ γενικοῦ, dipendente del paratalassita,[1] i commerciarii, incaricati della riscossione del κομμέρκιον, i cartularii, e gli ipologi, ὑπολόγοι,[2] sia i primi che i secondi funzionari delle amministrazioni finanziarie.

Un'ultima osservazione: nel crisobullo per Venezia vi è una clausola per la quale coloro che violeranno i privilegi concessi verseranno al «secreto ton oichiacon» una ammenda di 10 libbre d'oro;[3] la stessa clausola è nel crisobullo per Lavra, ove è egualmente indicato che l'ammenda sarà riscossa dal σέκρετον τοῦ ἐπὶ τῶν οἰκειακῶν.[4]

Nella tradizione storiografica veneziana il crisobullo di Alessio I viene ricordato esclusivamente per la concessione al doge del titolo di protosebasto,[5] senza quindi che gli venga attribuita una importanza eccezionale. Diverso fu invece il giudizio degli uomini politici veneziani del XII secolo, per i quali esso, soprattutto per le clausole di carattere commerciale e fiscale, rappresentò un punto fermo nella storia dei rapporti veneto-bizantini. Perciò la preoccupazione da parte loro di farlo sempre confermare da parte degli imperatori che succedettero ad Alessio, anche, e soprattutto, quando dopo un periodo di crisi si tornava ad un ristabilimento dei rapporti amichevoli.[6]

Da parte sua, la storiografia bizantina vi vide l'inizio delle grandi fortune dei Veneziani. Anna Comnena si limita a dire che costoro furono posti da Alessio «completamente al di fuori dell'autorità dei Romani»;[7] più significativi sono i giudizi di coloro che scrissero

1. Cf. ROUILLARD, *Les taxes* cit., p. 285, che però non riesce a definire chiaramente le funzioni di questo personaggio. In ogni caso egli dipendeva dal logoteta τοῦ γενικοῦ, così come il paratalassita.

2. Nel crisobullo di Basilio e Costantino del 992 (ed. PERTUSI, l. 37, p. 158), son citati gli «hypologi de destricto», che il Pertusi, in nota, identifica con gli ὑπολόγοι τοῦ θέματος; precedenti editori del documento hanno però pensato ad ipologi τοῦ γενικοῦ (cf. *ibid.*).

3. Appendice A, l. 91.

4. *Actes de Lavra*, n. 50 B, ll. 60-61, p. 137.

5. Cf. per tutti A. DANDOLO, *Chronica* cit., p. 217.

6. DÖLGER, *Regesten*, nn. 1304 (Giovanni II, agosto 1126), 1365 (Manuele, ottobre 1147), 1576 (Isacco II, febbraio 1187).

7. ANN. COMN., *Alex.*, VI, 5, 10, ed. LEIB, II, p. 55.

dopo gli avvenimenti del 1171, volendo giustificare la cattura dei Veneziani allora ordinata da Manuele, e la guerra che ne seguì. Dice Cinnamo: «Costoro in passato avendo prestato aiuto come alleati all'imperatore Alessio, quando il famoso Roberto, passato dall'Italia a Durazzo, assediava la città, ebbero dei benefici in cambio, e fra l'altro fu assegnato ad essi uno stretto spazio a Bisanzio, che generalmente chiamano Embolo, e soli fra tutti perciò non pagavano a nessun Romano le decime per il commercio. Da ciò il loro arricchirsi oltre ogni misura ed il loro insuperbirsi...».[1] Più semplicemente Niceta Coniate: «... costoro, introdottisi tra i Romani, per la necessità che allora vi era di forze navali, a sciami e per famiglie, mutarono la loro patria con Costantinopoli, da dove sparpagliatisi per tutto l'Impero... crescevano e divenivano più numerosi».[2]

Effettivamente non vi può essere alcun dubbio sull'importanza dei privilegi, concessi a Venezia in un momento in cui il suo appoggio era indispensabile per l'Impero. Particolarmente significativo è il giudizio di Anna Comnena, la quale, a differenza di Cinnamo e Coniate, scrive quando la penetrazione veneziana non era stata ancora causa di crisi violente. Di per sé si trattava di concessioni che, prese singolarmente, erano fatte a sudditi o ad istituti ecclesiastici dell'Impero, o anche a stranieri; ma particolarmente importante è, in questa occasione, la loro ampiezza. Le esenzioni, anche complete, dal pagamento delle imposte marittime e commerciali, erano normalmente concesse per un determinato numero di navi; al contrario ora ne godono tutte le navi di Venezia, senza alcuna limitazione.

La limitatissima documentazione di cui disponiamo non permette di stabilire se le città ed i porti ora aperti ai Veneziani erano già tutti frequentati da loro; forse non era così, se teniamo presente quanto sappiamo[3] sulla relativa scarsezza di capitali che, in questo periodo, sono a disposizione delle attività mercantili

1. Joannis Cinnami *Epitome*, VI, 10, ed. *C.S.H.B.*, pp. 280-81.

2. Nicetas Choniates, *De Manuele Comneno*, V, 9, ed. *C.S.H.B.*, pp. 222-23.

3. Cf. G. Luzzatto, *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia, 1961, pp. 14-16.

veneziane. Più che consolidare una situazione già in atto, il crisobullo di Alessio I pone le basi per lo sviluppo futuro.

Naturalmente tale sviluppo non dipenderà solo dalla nuova situazione che, per Venezia, si è ora creata a Bisanzio; elemento indispensabile sarà il rapido sviluppo economico della pianura padana e delle altre regioni che formano il naturale entroterra del commercio veneziano. Quanto più Venezia può esportare in queste regioni, tanto più sfrutta i privilegi di cui gode a Bisanzio, e contemporaneamente essa stessa si sviluppa dal punto di vista urbanistico e demografico, accentuando anche i suoi caratteri di mercato di consumo.

Proprio il fatto che i privilegi concessi da Alessio I interessano più il futuro che il presente, rende inaccettabile la tesi per la quale l'imperatore con queste concessioni avrebbe cercato di favorire l'aristocrazia fondiaria bizantina, in quanto questa avrebbe avuto interesse a che la produzione agricola dei propri possedimenti venisse più facilmente esportata ad opera di mercanti liberi dai controlli e dai carichi fiscali imposti dallo Stato.[1] Ciò forse sarà vero nel corso del XII secolo; ma nel 1082 sarebbe stato difficile credere che le relativamente scarse navi veneziane, di modesto tonnellaggio, che giungevano nei porti imperiali, sulle quali erano imbarcati mercanti che disponevano di capitali limitati, potessero essere un elemento determinante nel commercio di esportazione bizantino, e nulla poteva far credere che in un immediato futuro la situazione dovesse mutare radicalmente.

1. In questo senso Tuilier, op. cit., pp. 40-44.

APPENDICE

Si pubblicano qui le due traduzioni del crisobullo di Alessio I, dalle due conferme di Manuele ed Isacco II, facendo presente che in entrambe il documento alessiano non è riportato integralmente, mancando il protocollo e l'ultima parte dell'escatocollo.

Per quanto detto precedentemente, base per questa edizione sono *Pacta I* e, per quanto riguarda la conferma di Isacco II, la copia contenuta in *Ducali ed Atti Diplomatici*. In entrambe le traduzioni le località in cui ai Veneziani è concessa libertà di commercio sono in accusativo; nella conferma di Manuele è usata nella maggior parte dei casi la desinenza *n*, e solo sporadicamente la desinenza *m* oppure un semplice segno di abbreviazione, per cui è sembrato opportuno unificare riportando tutto alla forma greca in *n*, che invece non compare nella conferma di Isacco, in cui vi è solo la forma latina in *m* o il segno di abbreviazione, che è stato tacitamente sciolto in *m*. Sempre nella conferma di Manuele è stata accolta nel testo l'uscita in *i* che presentano, irregolarmente, diverse parole, non potendosi pensare ad un reiterato errore del copista.

Le varianti di *Pacta II* e del *Liber Albus* non presentano alcun interesse per la ricostruzione del testo; esse tuttavia vengono indicate nell'apparato, in quanto giustificano le lezioni di Tafel e Thomas (e di Zachariae von Lingenthal).

Sigle: PI = *Pacta I.*
PII = *Pacta II.*
A = *Liber Albus.*
A′ = *Liber Albus*, correzioni di mano più tarda.
D = *Ducali ed Atti Diplomatici*, Busta VI.b.5.
T = TAFEL-THOMAS, *Urkunden.*
Tn = TAFEL-THOMAS, correzioni e congetture in nota.
Z = ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Jus Graeco-Romanum.*
Zn = ZACHARIAE VON LINGENTHAL, correzioni e congetture in nota.

A

(Dalla traduzione latina della conferma di Manuele Comneno)

Et quid unquam sit eorum que sunt commutatio pure amicitie ac fidei? Quid vero amicis et ministris periculis se obicere pro amicis et dominis eligentibus reddet quis equi ponderis, et maxime quando spontanee pro

1 unquam] imquam PI, A; inquam PII; unquam T, Z. commutatio] Zn: «Hoc verbum transponendum est. sic: *Et quid unquam sit commutatio* (ἀμοιβή) *eorum* etc.». 3 eligentibus] elligentibus A, T, Z. equi] equis PI, PII, A, T; equi Tn, Z.

his in contamina in hiis que contra hostes sunt preliis hi venerint? Nostre quidem studium voluntatis magnam hanc rem ponens, nichil ad dignam invenit remunerationem. Reddit vero quanta dat tempus et que amicis et ministris sunt placentia. Sint autem que retribuuntur fidei et pure servitutis premia nostra quidem studiosa voluntate et spontaneo animo minora ac pauciora, non ignobilia vero quedam, nec amicis et servis indigna. Set quid michi proemium vult? Ea que fidelium Veneticorum sunt nullus omnium ignoravit, et quomodo venerunt, constructis multiferis navibus, ad Epidamnum, quod Dyrrachium vocamus nos, et quomodo viros navi pugnantes innumeros in auxilium nobis presentaverunt, quodque proprio stolo scelesti stolii vi superare perdentes cum ipsis viris, et quod nunc quoque nobis auxiliantes perseverant, et alia que a thalattocopis, idest in mari laborantibus viris, acta sunt, et que correcta, noverunt omnes, et si nos non dicamus. Unde et in remunerationem huiusmodi ipsorum servitiorum bene voluit Imperium meum per presens chrisobullion sermonem accipere eos annue in tempore roge solennium librarum .xx. et ut distribuantur hec in proprias ecclesias secundum ipsorum velle. Honoravit autem et nobilem ducem eorum venerabilissima protosebasti dignitate, cum roga etiam sua plenissima. Non in persona vero ipsius determinavit honorem, set indesinentem esse atque perpetuum et per successiones iis qui secundum diem fuerint ducibus transmitti definitivis. Insuper honoravit et patriarcham eorum hypertimon, idest superhonorabilem, cum roga librarum viginti, et hunc vero honorem per successionem in eos qui deinceps fuerint patriarchas transmisit, ut hic quoque sit indesinens atque perpetuus, et non tantum in persona eius. Constituit vero Imperium meum et sanctissimam ecclesiam sancti apostoli et evangeliste Marci que est in Venetia, ab unoquoque in magna civitate et omni Romania tenentium ergasteria Amalphynorum omnium qui sunt sub potestate eius qui dicitur patriciatus accipere per

4 contamina] certamina *o* conamina Zn. 6 tempus] temporis T, Z; tempus Zn. 7 Sint] Sunt T, Z. 11 omnium] hominum PII; omnium A; hominum A′. quomodo] que modo PI, PII, A, T; quomodo Tn, Z. constructis] constructas PI, PII, A; constructis T, Z. 13 quodque] quomodoque Z. 14 stolo] stollo A, T, Z. stolii] stolum T, Z; stolii Tn *da* A. superare] Tn *errando*; «quomodoque . . . superarunt LP» (*cioè* PI); superarunt Z. 17 remunerationem] remuneratione A, T, Z. 19 solennium] sollempnium A, T, Z. 20 librarum] «malim libras» Zn. distribuantur] distriibuantur PI proprias] proprius Z. 21 venerabilissima] venerabbilisima A. 22 dignitate] ditate A. 24 iis qui] ut qui PII; usque A, T, Z; Tn *errando*: «ut qui sec. etc. LP (*cioè* PI) leg. iis, qui secundum deinceps fuerint»; Zn: «Editores iis qui recte»; «Editores: deinceps emendant. Non opus. Graece: κατὰ τὴν ἡμέραν». 25 Insuper] inube PI, PII; in urbe A, T, Z. 28 in persona] in *om.* PI, PII, A, T, Z; personae Zn. 30 que] qui PI, PII, A, T, Z. 31 Amalphynorum] Amalphytanorum Tn, Zn. 32 qui dicitur] quidem T, Z. patriciatus] patricatus PI, PII, A, T, Z; patriciatus Tn, Zn. accipere] acipere A.

unumquemque annum nomismata tria. Ad hec donat eis et ergasteria que sunt in embolo Peramatis cum solariis suis, que habent introitum et exitum in embolum, que procedunt ab Ebraica usque ad Viglan, queque habitantur et que non habitantur, et in quibus Venetici permanent et Greci sicut ergasteriis, et maritimas .III. scalas que in predicto spatio terminantur. Donat autem et sancto Akindino mankipium, idest pistrinum, quod est in ipsius ecclesie latere, quod pertinet ad domum Petrii, et habet pensionem byzantiorum .xx. Similiter dat et ecclesiam sancti apostoli Andree que est in Dyrrachio, cum et ibidem existentibus imperialibus pensionalibus, preter in is repositam aphesin, que debet dari ad chelandia. Concessit autem eis et negotiari in omnes partes Romanie species universas, videlicet circa magnam Laodician, Antiochian et Mammistan, Adatian, Tarson, Attalian, Strovilon, Chion, Theologon, Phocian, Dyrrachion, Aulonen, Coryphus, Bondizan, Methonen, Coronen, Nauplion, Corinthion, Tebas, Athenas, Eurippon, Demetriada, Thessalonican, Chrysopolin, Peritheorion, Abydon, Redeston, Adrianopolin, Apron, Erraclian, Selibrian et per ipsam Megalopolin, et simpliciter in omnes partes sub potestate nostre pie mansuetudinis, non prebentibus omnino pro qualibet propria negotiatione quidlibet commercii gratia vel cuiusvis alius conditionis que demosio infertur, pacti quasi, xylocalami, limeniatici, porteatici, caniskii, exifeileos, archontichii et aliorum tributorum causa eorum que debent negotiari. In omnibus enim negotiationis locis data est licentia eis ab Imperio meo superiores esse debent et ipsa requisitione. Excident vero et ab ipso eparcho, parathalassite, eleoparacho dominico, commerkiariis, chartalariis, hypologis et omnibus qui huiusmodi sunt, nullo eorum qui per loca sunt principum vel aliorum servitium communis tractantium contempnere quid eorum que hic diffinita sunt

33 nomismata] numismata A, T, Z. hec] hoc T, Z. 35 embolum] totum PI, PII, A, T, Z; embolum Zn (*cf.* App. B, l. 34). que procedunt] quod procedit T, Z. 39 pistrinum] pristinum A, T; pistrinum Tn *da* PI, Z. ecclesie latere] latere ecclesie PII. 40 byzantiorum] byzz PI, PII, A; Byzzantinorum T, Z. 41 et] *om.* T, Z. 44 Laodician] Laodiciam PI, PII, A, T, Z. Antiochian] antiochiam PI, PII; anthiochiam A, T; Antiochiam Tn, Z. Mammistan] mammistam PII; manmistam A, T, Z. 45 Adatian] adatiam PII, A, T, Z. Strovilon] Strovilom A′ (*su rasura*) T, Z. 46 Aulonen] Aulonem A, T, Z. Bondizan] Bondizam A; Bondicam T, Z; Bondizan Tn *da* PI. Methonen] Methonem A, T, Z. Coronen] Coronem T, Z. 47 Demetriada] demeiriada PI, PII; Demeirida A; Demetrida T, Z; Demetriada Tn. Thessalonican] thesalonicam PII; Thessalonicam A, T, Z. 48 Chrysopolin] chyrisopolin A, T, Z; Chrysopolin Tn *da* PI. Redeston] tedeston PI, PII, A; Redeston T, Z. 49 Erraclian] Erracliam A, T, Z. Selibrian] Selibriam A, T, Z. 52 xylocalami] xilocalami A, T, Z. limeniatici] limematici A; limenatici T, Z; limeniatici Tn *da* PII. 55 debent] deberet A; debere T, Z. 56 eleoparacho] eleoparocho T, Z. 57 commerkiariis] commenkiariis PI, PII; cōmkiariis A; commerkiariis T, Z. hypologis] hipologis A, T, Z. 58 principum] principium Z.

presumente. Omnium enim quas quis dicat specierum ac rerum concessa est iis negotiatio et omnium emptionem in potestate habebunt facere, superiores existentes universa datione. Hec ita cum dispensaverit Imperii michi pietas, sancit atque diffinit nullum resistere eis sicut rectis et veris dulis eius et contra inimicos adiutoribus et usque ad finem seculi tales se esse promittentibus, nec quemquam omnino contraria sentire his talibus, nec actiones aliquas adversus omnes exercere propter tradita eis ergasteria et scalas istic, qualiscumque enim iuris hec existunt, sive ecclesiastici, sive privati, sive publici, sive sancte domus sint, hec nullatenus continget que nunc sunt fidelium duli Imperii michi Veneticorum et in posterum futurorum, quam multam benivolentiam et rectum animum erga Romaniam et erga Imperium meum ostenderunt, et toto animo hec servare promittunt in perpetuum, et pugnare pro Romeorum statu et Christianis prompte volunt et protestantur. Et contra tales viros quis contradicet vel contra eos iudicium movebit aliquando? Unde nec secretum Petriu vel Mireleu, nec etiam privatus quisque, set nec monasterium vel templum sanctum, quibus videlicet donata ergasteria pertinet atque scale, contra hos movebunt. Erunt autem silentes et in dispensatione ac donatione Imperii mei manentes vere. Nam si voluntaria non donamus dignis accipere, ceu qui viriliter egerunt et viriliter agere student atque studebunt, quibus aliis donabimus aliquando? Ergo et dominabuntur donatorum sibi immobilium sine ablatione et sine turbatione in deinceps omnia et perpetua tempora secundum continentiam debiti exponi sibi practicii traditionis eorum a protoanthypato Georgio et notario imperii mei tu Machitariu, quod et firmum erit et stabile ac inviolabile in omnibus que continebuntur in eo, debens et hoc in illis subastipulari secretis in quibus et presens subastipulatum est chrysobulion Imperii nostri, in noticiam eorum que donata sunt rectis duli Imperii mei Veneticis, et ad deortationem temptatorum hos molestare eorum causa. Erunt igitur que hic definita sunt semota firmaque incorrupta et a nullo contempta. Si vero quis contempserit forsitan quid eorum que in hoc chrysobullio

61 iis] hiis A, T, Z. 63 sancit] sanc(it) PI, PII, A; sancta T, Z. 65 his] hiis A, T, Z. 66 actiones] actionis PII. aliquas] aliquis PI, PII, A, T, Z. tradita] tradicta A, T, Z. 67 qualiscumque] qualicumque T; qualiscumque Z. enim] eram PI, PII, A, T; enim Tn, Z. 68 continget] contingit A; continget A'. 69 dulis] dulorum Tn, Zn. 70 quam] quum T, Z. 73 prompte] p̄(ro)pte PI, PII; p(ro)p̄te A; pro parte T, Z; prompte Zn. 75 Petriu] Petrii T, Z. 76 pertinet] pertinent T, Z. 80 dominabuntur] donabuntur T, Z. 83 practicii] practici Z. 84 Machitariu] machitarni PI, A; machitarin PII; Machitariu T, Z. 85 continebuntur] continebantur PI, PII, A; continebuntur T, Z. et hoc] *om.* PII. 86 chrysobulion] chrysobylion A, T, Z. 87 duli] dulis T, Z. 88 temptatorum] temperatorum T, Z; temptatorum *o* temptantium Tn, Zn. 89 definita] difinita PII; diffinita A, T, Z. 90 chrysobullio] chrysobollio A, T, Z.

disposita sunt, inremissibiliter exigetur a secreto ton oichiacon aurum libras .x. et quantitate eius quod ablatum fuerit, ex eis persolvet in quadruplum, quasi firmo ac securo existente presente pio chrysobullio, facto circa maium mensem quinte indictionis, in anno sexmillesimo ducentesimo, in quo et nostrum pium et a Deo promotum subsignavit Imperium.

92 quantitate] quantitatem A, T, Z. 93 quasi] quia T, Z. chrysobullio] chrysobollio T, Z.

B

(Dalla traduzione latina della conferma di Isacco II Angelo)

Et quid unquam est commutatio eorum que sincere dilectionis et fidei sunt? Et quem amicis ministrisque periculum subire paratis pro dominis et amicis reddet quis talionem, et maxime tunc cum ipsi voluntarie pro eis inimicitiarum intersunt pugnis? Et quidem nostre benivolentie liberalitas, magnam hanc rem ponens, nullam repperit retributionem. Verumtamen retribuit quantum tempus offert et que amicis et ministris sunt acceptabilia. Sint igitur ea que retribuuntur eis fidei sincereque servitutis remunerationes nostra quidem liberali voluntate benivoloque animo minora et pauciora, non autem ignobilia aliqua nec amicis vel servis indigna. Verum quid michi proemium vult? Fidelium gesta Veneticorum nullus de omnibus ignoravit, qualiter autem miriferis constructis navibus Epidamnum, quod nos Durachium vocamus, venerint, et viros navi pugnantes innumeros in auxilium nobis optulerint, proprioque stolo scelerosi stolum illius potenter devicerint, perdentes cum ipsis viris, qualiterque adhuc nobis faventes permaneant, et alia que in mari, laborantibus his videlicet viris, peracta sunt, et que correcta, omnes noverunt, quamquam nos non dicamus. Eapropter ad remunerationem huiusmodi servitiorum eorum clementia nostra concessit per presens chrisobulum eos annuatim tempore erogativi accipere sollempnium viginti libras, quatenus per ecclesias distribuant proprias, secundum velle suum. Honoravit autem et nobilissimum ducem honoratissima protosevasti dignitate, cum salario eius plenissimo, nec in persona eius dumtaxat honorem istum determinavit, set indesinentem et perpetuum ac secundum successiones precepit eum fore ducibus qui per tempora erunt. Similiter honoravit clementia nostra patriarcham eorum ypertimum, idest superhonorabi-

1 commutatio] comutatio D. 6 offert] et offert PI, A′; offert D, PII, A, T, Z. 7 Sint] Sunt T, Z. fidei] *om.* PII, A; *aggiunge* A′. 11 omnibus] hominibus PII, A, T, Z. 13 optulerint] obtulerint PII; obtulerunt A, T, Z. 14 stolo] stollo A, T, Z. 18 chrisobulum] crisobulum A, T, Z. 19 annuatim] annuatis D. sollempnium] sollemnium D. 20 Honoravit] honoraravit (ra *espunto*) D. 21 nobilissimum] nobillissimum A. 25 superhonorabilem] superhonorabillem A.

lem, cum salario librarum viginti, et hunc honorem secundum successiones ad posteros patriarchas transmisit, quatenus et is indesinens sit et perpetuus, et non tantum persone eius. Constituit autem serenitas nostra et sanctissimam ecclesiam sancti apostoli et evangeliste Marci Venetiis existentem ab unoquoque Amalfitanorum Constantinopolim et in tota Romania ergasteria habentium et sub potestate dicti patriciati existentium unoquoque anno accipere nomismata yperpera tria. Ad hec largitur eis et ergasteria in embolo Peramatis, idest Transitus, existentia, cum eorum solariis, que introitum et exitum habent versus embolum, progredientia ab Ebraica usque in locum qui dicitur Vigla, et que inhabitantur et que non inhabitantur, et in quibus Venetici manent et Greci ut in ergasteriis, et tres scalas que secus mare sunt et in manifesto spatio circumscribuntur. Largitur autem et sancto Akindino pistrinum quod in latere eiusdem ecclesie est et domui attinet Petrii et pensionem habet nomismata viginti. Item largitur eis et ecclesiam sancti Andree que est Durachii cum ibidem existentibus imperialibus pensionalibus, sine tamen apparatu qui in eis repositus est, quasi debens ad chelandia dari. Concessit autem celsitudo nostra et eos universas mercari species in omnibus Romanie partibus, videlicet apud magnan Laodiciam, Antiochiam, Mamistam, Adanam, Tarsum, Ataliam, Strovilum, Chium, Theologum, Fociam, Durachium, Aulonum, Korphum, Vunditiam, Methonim, Coronium, Nauplium, Corinthum, Thebas, Athenas, Euripum, Dimitriadam, Thesalonicam, Chrisopolim, Peritheorium, Avidum, Redestum, Adrianopolim, Aprum, Iracliam, Silimbriam et apud ipsam magnam urbem, et simpliciter in omnibus partibus sub potestate nostre pie tranquillitatis existentibus, non prebentes quoquo modo pro qualibet propria merce quicquam commerkii gratia vel alicuius alius conditionis que fisco debeatur, pacti videlicet, xilocalami, limeniatici, portiatici, caniskii, exafolii, archonticii et aliorum reddituum quorum causa negotiari debent. In omnibus enim mercationum locis data est eis a nostra sublimitate libera

27 is] his A, T, Z. 29 Venetiis] Venetia T, Z. 30 existentem] existentes D. Constantinopolim] Constantinopoli T, Z. 32 nomismata] numismata A, T, Z. 34 que] qui T, Z. 35 Ebraica] ebrayca A, T, Z. 38 Akindino] quintino D, PI, PII, A, T, Z; Tn, Zn ἀκινδύνῳ. pistrinum] pristrinum (r *espunto*) A. 39 attinet] adtinet PI, PII, A; attinet D, T, Z. pensionem] pessionem D. nomismata] numismata A, T, Z. 41 pensionalibus] pessionalibus D. 42 apparatu] aparatu A. 43 universas] universa D. 45 Ataliam] atasiam PI, PII, A; atalias D; Ataliam T, Z. 46 Vunditiam] nunditiam PII, A; Bunditiam T, Z. Methonim] Methonum T, Z. 47 Dimitriadam] dimitriadas D. 48 Chrisopolim] chrysopolim A, T, Z. Peritheorium] perittheorium D. 49 Silimbriam] silumbrias D. 51 quoquo] quo A, T, Z. 52 commerkii] commenkii D; commerchii A, T, Z. conditionis] condictionis A, T, Z. 53 caniskii] canischii A, T, Z; caniskii Tn *da* PI. exafolii] exafolum T; exafolii Tn (*da* PI), Z. 54 archonticii] archonticum T; archonticii Tn (*da* PI), Z.

licentia, debens superiores eos facere et ipsa inquisitione. Excident autem et ab ipso eparcho, parathalasita, eleoparocho genico, commerkiariis, chartulariis, ypologis et huiusmodi omnibus, nullo per loca principum vel aliorum servitia communis tractantium presumente aliquid eorum contempnere que hic diffinita sunt. Omnium enim specierum et mercium quas quispiam dicet collata est eis negotiatio, et omnium emptionem faciendi habebunt potestatem, superantes omnem dationem. Hec igitur Imperii nostri pietas sic dispensans sanccit et precipit nullum eis repugnare tamquam rectis et veris clementie nostre ‹dulis› et contra hostes auxiliatoribus et usque in finem seculi tales se fore pollicitis, nec quemquam omnino talibus sentire contraria vel alligationes aliquas contra eos exercere collatorum eis hic gratia, ergasteriorum videlicet et scalarum, cuiuscumque enim iuris hec sint, sive ecclesiastici, sive privati aut publici, sive sancte domus, nullus tamen tanget ea que nunc sunt existentium fidelium celsitudinis nostre Veneticorum et postmodum futurorum, quam multam benivolentiam et rectam voluntatem erga Imperium nostrum et Romaniam exhibuerunt, et hanc toto corde in perpetuum observare pollicentur, et pro romano ordine ac christiano prompte pugnare volunt et protestantur. Contra tales viros quis contradicet, aut quis placitum aggredietur? Quamobrem neque secretum Petrii aut Mirelei, neque familiarium aliquis, neque monasterium sive templum sanctum, quibus videlicet collata ergasteria adtinent et scale, contra hos movebunt. Erunt autem silentes et in dispensatione et dono sublimitatis nostre veraciter perseverantes. Si enim que nostra vult celsitudo dignis accipere non largimur, ceu viriliter operatis et viriliter operari accelerantibus, quibus unquam largiemur? Eapropter dominabuntur collatorum immobilium sine ablatione et infestatione amodo per omnes et assiduos annos secundum comprehensionem practici horum traditionis, quod eis componi debet a

57 parathalasita] paratalasita PI, PII; parathalaxita 'A; parathalaxica T; peratalasita (*sic*) Tn (*da* PI); parathalasita Z. eleoparocho] chleoparocho A; ehleoparocho T; eleoparocho Tn (*da* PI), Z. genico] genicho A, T, Z; genico Tn (*da* PI). 58 chartulariis] kartulariis PII, A, T, Z. ypologis] ypolois A; ypologis A′; yppologis T, Z. 61 quas] quam PII, A, T, Z; quas Zn. 63 sanccit] sancit T, Z. precipit] precepit PII, A; precipit A′. nullum] nullus D. 64 veris] ius A. dulis] *ho aggiunto* (*cf. App. A*, l. 64); T *aggiunge* servis; Zn dulis *o* servis. 66 Alligationes] alligaciones D; allegationes PI, PII, A, T, Z. exercere] exce (*senza segni di abbreviazione*) PI; exerce D; exc̃e PII; exercere A, T, Z. 67 scalarum] scallarum A, T, Z. 68 sint] *om* A; *aggiunge* A′. 69 nunc sunt] sunt nunc D, A, T, Z. 71 quam] quoniam T, Z. 72 exhibuerunt] exibuerunt D. perpetuum] perpetuus (*s espunto*) D. 73 christiano] Cristiano T, Z. 75 aggredietur] aggreditur PI, PII, A; aggredietur D, T, Z. 75 Mirelei] Tn: Milerei LP (*cioè* PI). *Errato.* 77 scale] scalle A, T, Z. contra hos] contra e hos (e *espunto*) PI. 79 enim] autem A; enim A′; enim (autem) T; enim Z. 80 ceu] seu T, Z; ceu Zn. unquam] u(n)qua(m) D; umquam PI, PII; unquam A, T, Z. 81 dominabuntur] donabuntur T, Z. 83 practici] parctici (c *espunto*) A. traditionis] tradictionis D.

protoantipato Georgio et notario nostre serenitatis Machitario, quod et
85 firmum erit et stabile atque inviolabile in omnibus que in eo continebuntur, idemque debet in illis substerni secretis, in quibus et presens nostri potestatus substernetur chrisobulum, ad noticiam collatorum rectis celsitudinis nostre ‹dulis› Veneticis et redargutionem illorum qui istos horum gratia intestare nitentur. Erunt igitur semel hic diffinita
90 omnia firma et inviolabilia et a nemine contempnenda. Si vero quispiam forte aliquid in hoc chrisobulo ordinatorum contempserit, irremisibiliter cogetur dare a secreto epi ton ikiacon auri libras decem, et ex eo solvetur ablati pretium in quadruplum, firmo et stabili existente presente chrisobulo celsitudinis nostre, facto mense maio indictionis quinte, in anno
95 sexmillesimo sexcentesimo, in quo et nostrum pium et Deo promotum subsignavit Imperium.

86 et presens] et *om.* PII, A; et *aggiunge* A′. 87 chrisobulum] chrysobulum A, T, Z. 88 dulis] *ho aggiunto* (*cf. App. A, l. 87*); T *aggiunge* servis; Zn dulis *o* servis. 89 horum] horum horum PI. nitentur] niteretur PI; nitentur D, PII; niterentur A, T, Z. 91 chrisobulo] chrysobulo A, T, Z. irremisibiliter] inremisibiliter A, T, Z. 92 ikiacon] iakiacon (a *espunto*) PI; ikiakon T, Z. 93 chrisobulo] chrysobulo A, T, Z. 94 maio] madio D. quinte] quinte (decime) T; quinte decime Z; Zn: «Editores verbum decime uncis includunt, quo jure nescio». 95 Deo] a deo PII, A (a *espunto*) T, Z.

IVANA FORNERA

LA VERSIONE CASTIGLIANA DI LIVIO DI PERO LÓPEZ DE AYALA

Fino al '300 in genere si conobbe dell'opera di Livio soltanto la prima, la terza e parte della quarta decade. Il merito di aver divulgato quest'ultima spetta a Landolfo Colonna, il quale, dopo essere stato canonico della cattedrale di Chartres (sede di una scuola e di una biblioteca fondata nel sec. XI), sostò nel 1328-1329 ad Avignone, colonia attivissima d'intellettuali italiani e sede pontificia, e diede a Petrarca una copia del codice di Tito Livio da lui trovato a Chartres (comprendente la seconda metà della terza decade e la quarta, mancante però del libro XXXIII e dell'ultima parte del XL), messo insieme molti anni prima in uno scrittoio italiano.[1]

Petrarca, il quale già possedeva la prima decade (portata forse ad Avignone da Simone d'Arezzo, segretario del cardinale Nicolò da Prato) e parte della terza, completò il suo codice mancante dei libri XXVI-XXX utilizzando la copia di Landolfo; e vi aggiunse la quarta decade. Così, intorno al 1328 il codice di Petrarca e quello di Landolfo Colonna[2] abbracciavano in un unico volume tutta l'opera allora conosciuta di Tito Livio.[3]

Si sa che la personalità di Petrarca ha esercitato una notevole influenza nell'orientare i gusti, le sfere d'interesse culturale, le preferenze letterarie: parimenti la sua predilezione per Livio ha fatto sì che questo storico abbia svolto un ruolo di primo piano nella coscienza letteraria del XIV sec. Il nuovo ideale umanistico

1. Il Billanovich ha messo in evidenza l'importanza degli umanisti padovani nella riscoperta e nella fortuna di Tito Livio alla fine del XIII sec.: Lovato Lovati, padovano, morto nel 1309, possedeva un codice contenente la I, la III ed anche la IV decade di Livio che si è sempre pensato fosse stata scoperta in Francia nel secolo successivo. Cf. G. BILLANOVICH, *I primi umanisti e le tradizioni dei classici latini*, Friburgo, 1953, p. 20 ss.

2. Sono, rispettivamente, l'Harleiano 2493 del British Museum e il Parigino Latino 5690 della Biblioteca Nazionale di Parigi.

3. R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei sec. XIV e XV*, Firenze, 1914, p. 23 ss.; C. PASCAL, *L'opera di Livio. Codici, scoperte, incunaboli*, Pavia, 1925, p. 8 ss.; J. HERESCU, *Bibliographie de la littérature latine*, Paris, 1943, p. 221-239; G. BILLANOVICH, *Gli umanisti e le cronache medievali*, «Italia medievale e umanistica», I (1958), p. 103 ss.

suscita un grande rinnovamento nella cultura francese: ci si avvia a una «dimora» più aperta, nella quale nuove forze culturali affiorano e gli intensi rapporti ideologico-politici portano a una grande varietà di esperienze, così che per ogni problema, talora proprio per la sua novità, si trovano varie e anche contraddittorie soluzioni.[1]

Pare che prima del 1323 sia esistita una traduzione francese (oggi perduta) della prima decade di Livio, la quale servì come base per una versione italiana attribuita a Filippo di Santa Croce, notaio di Adria.[2] Comunque sia, il primo commentario alle decadi di Livio, ad opera del domenicano Nicolas Trevet (morto dopo il 1334), risale al 1329 circa. Costui poté lavorare solo sulla prima e sulla terza decade di Livio: pur conoscendo l'esistenza della quarta decade, non riuscì infatti a procurarsene una copia.[3]

Tra il 1352 e il 1354 (la data è controversa), Giovanni il Buono[4] diede al monaco benedettino Pierre Bersuire l'incarico di tradurre le tre decadi.[5] Non s'è finora accertato quale testo latino abbia utilizzato Bersuire, né si può escludere che si sia servito del codice di Petrarca, col quale aveva stretto rapporti ad Avignone intorno al 1338.[6]

1. G. Billanovich, *La bibliothèque de Pétrarque*, in *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XV^e siècle*, Paris, 1964, p. 205-215.

2. Questa versione francese non fu utilizzata da Bersuire che non la conosceva: egli è convinto di essere il primo a tradurre Livio in francese: «celui livre qui onques mais n'avoit esté touchiez est venu en lumiere». Cf. C. Samaran, *Pierre Bersuire*, in *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIX, Paris, 1962, pp. 259 e ss.; ed anche J. Monfrin, *Humanisme et Traductions au Moyen Âge*, in *L'humanisme médiéval* . . . cit., p. 217 ss.

3. L'opera di Trevet, intrapresa per ordine di Giovanni XXII, fu conosciuta da Landolfo Colonna (che ne copiò alcuni passi sul margine del suo codice di Livio) ma nel complesso non ebbe larga diffusione: i manoscritti sono rari e appare pochissime volte negli inventari delle biblioteche del XIV sec. Cf. G. Billanovich, *Petrarch and the textual tradition of Livy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIV (1951), p. 162 ss.; Samaran, op. cit., p. 366 ss.

4. Il re Giovanni il Buono, promotore di una vasta attività di traduzione di opere antiche, dà, nella stesso periodo, a Jean de Sy l'incarico di tradurre in francese la Bibbia. L'opera rimase incompiuta a causa delle molteplici difficoltà incontrate dal traduttore. Cf. Samaran, op. cit., p. 361.

5. Bersuire tradusse la I, la III e nove libri della IV decade. La traduzione arriva fino al paragrafo 36 incluso del XL libro. I paragrafi 37-59 saranno ritrovati più tardi. Cf. Billanovich, *Petrarch and* . . . *Livy*, cit., p. 185; e J. Rychner, *La traduction de Tite-Live par Pierre Bersuire*, in *L'humanisme médiéval* . . . cit., p. 167 ss.

6. Per i rapporti intercorsi tra il poeta italiano e Bersuire cf. Samaran, op. cit., p. 267; e F. Simone, *Il Rinascimento francese*, Torino, 1965, p. 12 ss.

Questa traduzione ebbe un successo rapidissimo che durò fino al sec. XVI: ne sono testimoni i numerosi manoscritti e gli incunaboli che si ritrovano in tutta Europa,[1] e la sua utilizzazione come base per quasi tutti gli altri volgarizzamenti. Solo in Italia, dove esisteva la traduzione della prima decade ad opera di Filippo di Santa Croce e della terza e quarta ad opera del Boccaccio,[2] la traduzione di Bersuire non ebbe grande diffusione: ve n'erano però una copia nella biblioteca degli Este e una in quella dei Gonzaga.[3]

L'Umanesimo italiano penetra nella penisola iberica attraverso la Francia o attraverso la Catalogna e l'Aragona. Le traduzioni catalane d'autori classici cominciano ad essere frequenti negli ultimi decenni del XIV sec., sotto i regni di Pietro III († 1387) e di suo figlio Giovanni († 1396), promotori di molteplici iniziative culturali.[4] Nel 1367 c'è la traduzione di Frontino ad opera di Jaume Domènech, alla quale fanno seguito versioni di Seneca, Cicerone, Valerio Massimo. Bernat Metge (autore del *Somni*) e Antoni Canals (traduttore dei *Dictorum et factorum memorabilium* di Valerio Massimo) sono i massimi rappresentanti di questo primo umanesimo catalano.[5]

Un discorso a parte merita Juan Fernández de Heredia, appassionato bibliofilo, promotore di una iniziativa unica nella storia delle traduzioni medievàli: soggiorna ad Avignone e viaggia spesso in Oriente, dove recupera manoscritti greci e – dopo averli fatti tradurre (sono il primo esempio di traduzioni dal greco in lingua moderna) – li utilizza per comporre monumentali *summae* storiche dal carattere tipicamente medievale, come la *Grant Crónica de Espanya* e la *Crónica de Conquiridores*. Sembra che per

1. L'elenco completo dei manoscritti e delle stampe è in SAMARAN, op. cit., p. 447.

2. G. BILLANOVICH, *Il Boccaccio, il Petrarca e le più antiche traduzioni in italiano delle decadi di Tito Livio*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXXX (1953), p. 311-337; M. T. CASELLA, *Nuovi appunti intorno al Boccaccio traduttore di Livio*, «Italia medievale e umanistica», IV (1961), p. 77-129.

3. J. MONFRIN, *Les traducteurs et leur public*, in *L'humanisme médiéval* . . ., op. cit., p. 247; SAMARAN, op. cit., p. 412 ss.

4. A. RUBIÓ I LLUCH, *Joan I humanista*, «Estudis universitaris catalans», X (1917), p. 67 ss.; MARTÍ DE RIQUER, *L'humanisme catald*, Barcelona, 1934.

5. J. RUIZ CALONJA, *Història de la literatura catalana*, Barcelona, 1954, p. 159 ss.; J. RUBIÓ I BALAGUER, *La cultura catalana del Renaixement a la decadencia*, Barcelona, 1954, p. 9 ss.; MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, Barcelona, 1964, p. 419 ss.

sua iniziativa sia stata compiuta anche la prima traduzione aragonese delle *Vite Parallele* di Plutarco.

Anche in Spagna l'opera di Pierre Bersuire ebbe notevole fortuna: nel 1380 l'infante d'Aragona Giovanni chiese allo zio Carlo V di Francia una copia della traduzione francese di Livio; analoga richiesta rivolgerà nel 1383 a Jean de Berry e nel 1386 a Gian Galeazzo Visconti e ad Antonio della Scala.[1] Più o meno negli stessi anni, il testo di Bersuire è utilizzato per una traduzione in lingua catalana, attribuita a Guillem de Copons;[2] e, qualche anno dopo, per quella castigliana di Pero López de Ayala.

Ayala tradusse le *Décadas* di Tito Livio dopo la sua nomina a *Canciller Mayor* del regno di Castiglia nel 1398. Secondo quanto egli stesso ci dice, fece questo lavoro per obbedire a una richiesta di Enrico III: «La vuestra real magestad [. . .] fue movida con nesçesidat loada de mandar a mí, vuestro muy omil súbdito e natural Pero López de Ayala, vuestro Chançeller Mayor, que [. . .] trasladase un libro que es escripto por un istoriador antigo et famoso [. . .] el qual es llamado Titus Livius». Sùbito dopo Ayala dichiara poi di aver largamente utilizzato la traduzione francese di Pierre Bersuire per il suo lavoro: «E plogo-vos que lo tornase en el lenguaje de Castilla, el qual estava en latín por vocablos ignotos e escuros, e después, por mandamiento del muy exçelente don Johan, rey de Françia, fue trasladado en françés».

Non vi sono tracce della presenza in Castiglia, nel sec. XIV, di manoscritti latini di Livio;[3] forse anche per questo motivo,[4] pur conoscendo bene il latino (tradusse infatti anche i *Moralia* di San

1. SAMARAN, op. cit., p. 412 ss.

2. Questo testo è stato ritrovato nel ms. Harley 4893 del British Museum da P. MEYER, *Documents manuscrits de l'ancienne litterature de la France conservés dans les bibliotheques de la Grande Bretagne*, Paris, 1871; cf. anche A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana*, Barcelona, 1961, p. 221.

3. Almeno allo stato attuale delle ricerche: cf. M. SCHIFF, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, Paris, 1905, p. 96-100; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Bibliografía hispano-latina clásica*, t. VII, Santander, 1951, p. 51 ss.; Idem, *Biblioteca de traductores españoles*, t. II, Santander, 1953, p. 345 ss.

4. Ayala può aver utilizzato la traduzione di Bersuire anche per questi due motivi: o per la relativa facilità con cui era possibile procurarsi il testo (le molteplici copie che furono fatte di quest'opera mostrano il grande favore con cui era stata accolta) o perché, utilizzando una traduzione, trovava già risolti moltissimi problemi d'ordine lessicale, semantico e stilistico. Ricordiamo che Ayala conosceva non solo il francese

Gregorio e forse direttamente il *De Casibus* di Boccaccio) Ayala ha utilizzato la traduzione di Bersuire che si era procurato probabilmente durante uno dei suoi frequenti viaggi a Parigi e ad Avignone (la sua prima missione diplomatica in Francia è del 1377, l'ultima del 1396). La situazione culturale e ideologica di Ayala, inoltre, è sintomaticamente simile a quella di Bersuire, il quale si era messo all'opera per obbedire alla richiesta di Giovanni I: «Ainsi donques, très excellent seigneur, me comandastes vous que les troys decades de Titus Livius en quelz sont contenues les hystoires romaines je translatasse de latin en françois [. . .] j'ay pris le labeur de le translater [. . .] pour faire profit a tous ceulz qui par moy l'entendront et l'orront».[1] E Ayala: «E por ende, muy exçelente prínçipe, plogo a la vuestra real magestat que este libro de Titus Livius, do se ponen e cuentan las ordenanças que los prínçipes e cavalleros guardaron en sus batallas (el qual libro yazía ascondido e nunca jamás fue traído nin leído en los vuestros regnos), que sea traído agora en público porque los prínçipes e los cavalleros que lo oyeren tomen buen enxemplo e buena esperençia e esfuerço en sí, catando quanto provecho e quanta onra nasçió de la buena ordenança e de la buena diçiplina de la cavallería».

La traduzione di Ayala è posteriore di 40 anni a quella di Bersuire: ciononostante, l'intento pedagogico è ancora predominante. A questo proposito, anzi, bisogna ricordare che in Spagna, e in Castiglia in particolare, i motivi della rivoluzione umanistica, si sovrappongono e si mescolano, senza apparenti contraddizioni, con una cultura e una ideologia ancora tipicamente medievali; e tale sovrapposizione si verifica e permane per un periodo più lungo che altrove: forse per la collocazione di queste regioni alla periferia geografica e politica dell'Europa. L'ambiente parigino e quello avignonese hanno provocato in Ayala un'evoluzione nell'àmbito dei suoi interessi e delle sue scelte culturali senza operare in lui un rinnovamento: non vi sono sintomi di una vera

letterario ma, per la sua attività diplomatica, probabilmente parlava tale lingua correntemente.

1. Parigi, Bibliothèque Sainte Genéviève, ms. 777, fol. 1. È un bellissimo codice miniato appartenuto al re Carlo V del quale reca una nota autografa; è il più antico tra i manoscritti di questa versione che possono essere datati con sicurezza.

coscienza del significato della rinascita umanistica, ma piuttosto è persistente l'impegno pedagogico, si perpetua la tradizione etico-didattica strettamente medievale. Per Bersuire e per Ayala c'è un consapevole impegno per la formazione dell'uomo: Livio «istoriador antigo e famoso del qual faze mençión sant Gerónimo en el prólogo de la Biblia» – anche S. Gerolamo suffraga con la sua testimonianza la validità di questo autore profano – ha scritto la storia di Roma, modello eterno e perfetto di come si debbano ordinare e governare i popoli; Livio è destinato quindi alla formazione morale della nobiltà.

La storia di Roma ha valore esemplare: essa offre un repertorio inesauribile di esempi, di lezioni di vita, di paradigmi di comportamento, la cui validità e il cui valore perenne sono garantiti e testimoniati dal miracoloso sviluppo di una città che in alcuni decenni era riuscita a diventare padrona del mondo: «ca aquellos [i Romani], al comiençó de su población fueron una sola çibdat asaz pequeña e pobre e sopieron tanto fazer por armas virtuosas e por buen governamiento, con seso e sufrendo muchos trabajos qu'ellos conquestaron la redondeza del mundo. E por esta razón de los sus fechos muy maravillosos pueden todos los príncipes tomar enxemplos notables de las cosas suso dichas» (dal Prologo di P. Bersuire).[1]

Ayala, ancora in clima ideologico medievale, tende a dare un'interpretazione etico-simbolica delle vicende storiche: la storia di Roma si traduce in lezione morale e deve essere motivo di costruttiva meditazione; nel Cancelliere è essenziale la preoccupazione morale e questo interesse prevalentemente etico-pedagogico non riflette soltanto lo spirito di larga umanità e il profondo sentimento dell'autore, ma si riallaccia direttamente al concetto della storia che avevano gli uomini del medioevo: insostituibili esempi per il presente «fatti e personaggi di qualunque epoca sono chiamati a rispecchiare le costanti morali dell'umanità».[2]

1. Questo tema è antico e lo si ritrova già nel prologo dei *Faits des Romains* (inizi del XIII sec.): «Por ce escrivons nos ci ilueques les gestes as Romains qui, par lor sens et par lor force et par lor proesce, conquistrent meinte terre; car en lor fez puet en trover assez connoissance de bien fere et de mal eschiver». Cito da SAMARAN, op. cit., p. 361.

2. S. BATTAGLIA, *La coscienza letteraria del medioevo*, Napoli, 1964, p. 479 ss.

«Il lavoro su materiale inedito ha veramente un fascino che diviene un'ossessione», ha scritto Johan Huizinga nella sua *Autobiografia*: «un'ossessione che il profano non può immaginare e che è indipendente dall'importanza in assoluto, generale, della materia. Proprio in questa ricerca d'archivio in apparenza così asciutta e arida, quando si è presi dal desiderio di conoscere l'aspetto esteriore di un edificio da tempo scomparso o i rapporti di una determinata parentela, si viene afferrati da quella sensazione di contatto immediato con un frammento del passato che [. . .] ho chiamato idea fissa, dal bisogno e dall'ansia di gettare uno sguardo sulle cose di una volta».[1]

E in effetti i brevi cenni, che qui abbiamo fatto, alla fortuna di Livio dai primi del '300 in poi sono soltanto l'abbozzo di una storia ancora da scrivere, di una trama più ampia che deve essere ancora ricostruita nella sua interezza e dalla quale sarà possibile aspettarsi tutta una serie di indicazioni, precise e puntuali, su di alcuni aspetti della storia dell'Umanesimo. Abbiamo parlato di itinerari compiuti dai codici, della loro traduzione, dei commenti che hanno stimolato; e altro ancora si potrebbe dire qualora non ci si limitasse a studiare soltanto la fortuna di Livio nell'uno o nell'altro autore, ma anche, com'è doveroso, l'opera stessa di questi autori, i quali furono influenzati da quelle traduzioni e da quei commenti e ne ricavarono stimoli non semplicemente formali o passeggeri. In Ayala, ad esempio, si può cogliere agevolmente, già solo ad una lettura appena approfondita, come la conoscenza di Livio, lo «spirito» di Livio, abbiano lasciato un'orma non trascurabile in particolare nelle *Crónicas*.

Un altro aspetto di queste «storie di testi» non meno interessante – ma al quale qui ci limiteremo soltanto ad accennare – è costituito dal caso singolare rappresentato dalla fortuna delle tre decadi di Tito Livio. Di esse si fecero traduzioni per le quali, se nel primo caso ci si è serviti dell'originale latino, nel secondo la traduzione è di «seconda mano» compiuta cioè sulla traduzione francese. Da questo punto di vista, si potrebbe dire, l'opera di Ayala può apparire di scarso interesse. E tuttavia, è proprio il fatto

1. J. Huizinga, *La mia via alla storia e altri saggi*, Bari, 1967, p. 562.

di non essere condotta su di un originale latino che rende la versione di Ayala ancora più interessante e toccante per lo storico che ami il passato in tutte le sue molteplici manifestazioni e si renda conto di come talvolta anche l'opera apparentemente non riuscita, o almeno discutibile, contenga in sé un valore. Gli autori ai quali si è fatto cenno lavorarono intorno ad *un* testo; e ciò che in essi può sembrare criticabile è, d'altra parte, conseguenza e frutto del loro amore per il passato. Il codice di Petrarca passò forse nelle mani di Bersuire, o probabilmente fu da questi utilizzato; e la traduzione di Bersuire servì a sua volta alla versione di Ayala. Quest'ultima, dal canto suo, contribuì alla penetrazione e alla diffusione di certe forme dell'Umanesimo italiano nella penisola iberica. Così i testi, come le idee, passano di mano in mano, di paese in paese, di cultura in cultura; e la storiografia, se vuole essere veramente tale, deve tener conto di tutti questi passaggi, di questi cammini spesso tortuosi, di questi sentieri nelle foreste sepolte. A tutto ciò qui abbiamo voluto dare soltanto un primo, limitato, parziale contributo. Un primo disegno di un quadro da comporre.

La tradizione manoscritta.

La traduzione delle *Décadas* (I, III, IV) di Tito Livio ad opera di Pero López de Ayala ha una vasta tradizione manoscritta (14 codici) che è stata repertata da Francesco Branciforti.[1]

Manoscritti contenenti la I deca:

Ma Madrid, Biblioteca Nacional, 2252. Sec. XV. Scritto su due colonne di 40 righi ciascuna. Manca della dedica di P. Berçuire, del prologo di Ayala e di una parte della dichiarazione dei vocaboli; comincia dalla voce *çibdat donada*. Mancano, in parte, i seguenti capp.: III, IX, XXVII, XXXI, XXXIX. Il ms. è privo del tutto dei capp.: IV, V, VI, X, XII, XIV, XV, XVII, XX e inoltre dal XXVIII incluso al XXX incluso.

Md Madrid, Biblioteca Nacional, 10802. Sec. XV. Proviene dalla biblioteca del Duca di Osuna. Scritto su due colonne il cui numero di righi varia da un minimo di 42 ad un massimo di 53, ha due fogli bianchi all'inizio. Comincia con la dedica di P. López de Ayala. Ogni libro è preceduto dalla tavola dei suoi capitoli.

1. F. Branciforti, *Regesto delle opere di Pero López de Ayala*, in *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, vol. I, Palermo, 1961, pp. 309-313.

Mh Madrid, Biblioteca Nacional, 12732. Sec. XV (1433). Scritto su due colonne di 38 righi ciascuna, ha tre fogli bianchi all'inizio. Comincia con la tavola dei capitoli di tutti i dieci libri. I capilettera sono in rosso e blu con piccole miniature; la maiuscole sono su fondo giallo.

Ea S. Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g. 1. 1. Sec. XV. Scritto su due colonne di 42/43 righi ciascuna. Al prologo di Ayala segue la tavola dei capitoli di tutti i dieci libri. Contiene tutti i dieci libri della 1 deca.

Ec S. Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g. 1.12. Sec. XV. Manca il prologo di Ayala. Scritto su due colonne il cui numero di righi varia da un minimo di 37 ad un massimo di 40. Contiene tutti i dieci libri della prima deca.

Gli altri mss., contenenti solo la III o la IV deca ed elencati qui di séguito, sono descritti nel citato articolo di F. Branciforti.

Mss. contenenti la III deca:

Madrid, Biblioteca Nacional, 2253, 2254, 10804, 12677;
Salamanca, Biblioteca Universitaria, 2404;
Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, 311.

Mss. contenenti la IV deca:

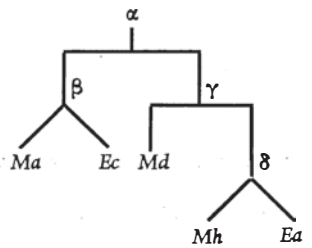
Madrid, Biblioteca Nacional, 2255 e 12722;
S. Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g. 1.2.

Stampe.

Salamanca, 15 agosto 1497; Toledo, 22 marzo 1516. Non prendo per il momento in considerazione le stampe (pressocché identiche tra loro), perché rappresentano una redazione corretta del testo di Ayala.

Albero genealogico dei manoscritti.

L'esame delle lezioni offerte dai cinque codici da me utilizzati (che ho studiato solo su microfilm, senza prenderne diretta visione) ha portato alla individuazione del seguente stemma:



Nella dimostrazione dello stemma inizierò dal piano più basso del ramo γ per risalire poi al sub-archetipo. Mi limiterò a riportare alcuni dei casi più probanti.

Mh ed *Ea* sono legati da una serie di errori comuni che li individua rispetto agli altri manoscritti; bisogna dunque assegnare ad essi un ascendente comune, cioè δ:

Mh Ea	*Lez. critica*
tiempos	campos
tenian	venia[1]

Ciascuno dei due mss. *Mh Ea* ha una serie di *lectiones singulares*:[2]

	Mh	*Lez. critica*
(12)	primesa	prinçesa
(243)	grandeza	rudeza
(310)	poder	perder
	Ea	*Lez. critica*
(127)	acomendamiento	acometimiento
(142)	*om.*	corona real

Md concorda in errori congiuntivi con δ, separandosi invece da β. I tre mss. hanno dunque un ascendente comune perduto γ:

	γ	*Lez. critica*
(228)	artes	tierras
(251)	tener	poner
(281)	e tanto	en contando

Si può sùbito escludere che *Mh* ed *Ea* derivino direttamente da *Md*: a dimostrarlo bastano i seguenti casi in cui *Md* ha lezioni erronee mentre *Mh* ed *Ea* hanno lezioni giuste:

	Md	*Mh Ea*
(25)	contiene	continue
(34)	*om.*	Bamba
(38)	africanos	arianos
(104)	*om.*	Albuhaçen
(256)	sobuenas	soberanas
(302)	estuiras	esquevaras

1. «*Invernales* eran dichas quando el invierno venia e non podian andar por los campos».

2. I numeri in parentesi premessi alle lezioni si riferiscono alle linee del testo edito *infra*, pp. 145-154.

Md ed *Ea* si accordano sulla lezione giusta contro lezioni erronee di *Mh*, non offrendo così alcuna prova contro l'apparentamento *Mh Ea*:

	Md Ea	*Mh*
(34)	Biblia	Vibria
(213)	benir	bivir
(310)	perder	poder

Consideriamo ora gli accordi di *Mh* e *Md* contro lezioni erronee di *Ea*:

	Mh Md	*Ea*
(123)	haver	aun
(150)	lieva	bien
(283)	dictar	dut

È così possibile verificare che *Mh Ea* non dipendono da *Md* e sono reciprocamente indipendenti, dal momento che la dipendenza di *Mh* da *Ea* è da scartare per la serie di *lectiones singulares* che quest'ultimo ms. presenta, ed inoltre *Mh* ed *Md* si accordano su lezioni corrette contro lezioni erronee di *Ea*; allo stesso modo *Ea* non può dipendere da *Mh* per le sue *lectiones singulares* e per gli accordi di *Ea Md* contro errori di *Mh*.

La famiglia β.

Una serie di errori comuni congiuntivi di *Ma Ec* prova che essi sono da riportare ad un ascendente perduto β:

	Ma Ec	*Lez. critica*
(253)	estores	escritores
(262)	deletales	delectable

Ciascuno dei due mss. *Ma Ec* presenta *lectiones singulares*:

	Ma	*Lez. critica*
	plebosçeta	plebisçita[1]
	naos	batallas[2]
	Ec	*Lez. critica*
(161)	movimiento	mudar
(194)	perfecta	propheta
(198)	acorrete	acordete

1. «*Plebiscita* era llamado algund establesçimiento qu'el menudo pueblo fazía en su corte por sus tribunos e por sus edíles e por sus mastrados».

2. «*Rostros* era un lugar en Roma do otro tiempo ponían las delanteras de las naos e galeas qu'ellos ganavan en las batallas en senal de victorias».

Ma Ec sono quindi indipendenti tra loro e derivano da un comune ascendente β.

I due mss. hanno più o meno lo stesso valore; ho scelto come base di collazione *Ec* unicamente perché più completo e più chiaro.

L'archetipo

L'archetipo α si individua per una serie di errori comuni a β e γ, errori che mi hanno costretta ad interventi congetturali.

Emendo in *inaguros* (l. 185) le lezioni *inanguris Ec, nianguris Ea, nin anguris Mh* e l'aberrante *mengitres Md*.[1] La lezione corretta si ritrova subito dopo (l. 187) in tre mss. (*Md, Ec, Ea*), quando viene spiegato il significato del vocabolo: *ca quando algunos lugares eran dedicados o consagrados a las cosas santas . . . eran llamados inaguros.*

Alla l. 222 ho corretto in *car[nes]tollendas* la lezione *carrastolliendas* (o *carrastuliendas Md*).

Ancora, alla l. 279 emendo in [*liçençia*] le lezioni *estiençia* β, *estilo Mh Md, estinençia Ea*. In Livio si legge: «Datur haec venia antiquitati ut . . .»; nel prologo di Berçuire: «Car l'antiquité des genz usa de tel licence car . . .».

Assetto grafico dell'edizione.

Ho interpunto secondo l'uso moderno, seguendo, dove possibile, il testo latino.

Ho sciolto le abbreviazioni e risolto in *E, e* la nota tironiana.

Ho distinto, secondo l'uso moderno, *u* e *v*; *i, y, j*.

Ho usato *s* per tutti i tipi di *s*, tranne che per σ che ho reso con *ʒ*.

Ho conservato l'*h* solo nei casi in cui è etimologica o proveniente da *f*.

Ho aggiunto inoltre l'*h* in tutte le forme del verbo *haber*.

Ho regolarizzato l'uso di *m* e *n* seguite da consonante.

Ho conservato *-ss-* intervocalica.

Ho unito le enclitiche al verbo con un trattino.

Ho introdotto la dieresi su *gu* che non suoni [g], l'apostrofo nei casi di elisione, gli accenti secondo l'uso moderno. Le integrazioni sono incluse in parentesi quadre.

Il Prologo di Pero López de Ayala è stato edito da F. Meregalli,[2] il quale ha utilizzato i mss. 12732 e 10802 della Biblioteca Nacional di Madrid.

Oltre ad una parte della Dichiarazione dei vocaboli (cf. nota a p. 149), ho omesso la dedica di Pierre Bersuire.

1. Il ms. *Ma* è privo di questa parte iniziale.
2. Franco Meregalli, *La vida política del Canciller Ayala*, Milano, 1955, pp. 165-172.

Prologo del traduttore spagnolo

Aquí comiença el libro de Titus Livius de las estorias e corónicas romanas, el qual libro trasladó de latín en françés maestre Pedro Berçeur, monje de sant Ilario en París, e trasladólo a petición e mandamiento del rey don Juan de França.

En el nombre de Dios, amen.

Muy alto e exçelente prínçipe e muy poderoso rey e mi soberano señor: escripto es por el filósofo, en el libro que es llamado *Políticas* en la çiençia moral, que aquellas cosas que son nesçesarias al señor de saber mandar, son nesçesarias al su servidor e súbdito de saber fazer. E porque la vuestra pura e limpia sangre real, la qual trae comiençó de aquella exçelente e famosa compaña de los Godos, los prínçipes de los quales en la ançiana çibdat de Roma, prinçesa e conquestadora de la redondeza del mundo, pusieron su mano poderosa con su saña e que los orgullosos Gaulos nin el famoso e poderoso rey Pirrus nin el porfioso e cauteloso enemigo Hanibal africano non conquestaron, un prínçipe godo llamado Alarico, predesçesor del vuestro linaje, ençendió las llamas en ella e, guardados los consagrados templos, todas las otras cosas de Roma tornó en polvo e en çeniza, e esta obra tan grande e tan notable fecha por aquel prínçipe exçelente Alarico se hovo a fazer por armas; e otras muchas conquestas e batallas se fizieron por los otros reys Godos que después d'él vinieron, a muy grand abantaja de la su onra, por tener en las sus guerras e batallas buena ordenança e guardando la deçeplina de la cavallería.

Por ende la vuestra real majestad, havida esta consideración porque esta ordenança e diçiplina se continúe para adelante, fue movida con nesçesidat loada de mandar a mí, vuestro muy omil súbdito e natural Pero López de Ayala, vuestro Chançeller Mayor, que de la dicha ordenança e diçiplina de cavallería, la qual los reys e los prínçipes del mundo guardando-la en las sus batallas fueron enobleçidos de vitorias e de la que los estoriadores ançianos escrivieron e pusieron en remembrança

1-4 *La rubrica è solo nei mss. Mh e Ea. I mss. presenti da 5 in poi sono Md Mh Ea; come testo base ho usato il ms. Md.* 1 el libro *Ea*: el libro primero *Mh* 3 mandamiento *Ea*: mandado *Mh* 5 amer *Mh* 12 prinçesa *Md Ea*: primesa *Mh* 13 su saña *Md*: *om* su δ || que *Md Ea*: la que *Mh* 14 Pirrus *Md*: Prirrus *Mh*, Purrus *Ea* || nin el porfioso e cauteloso δ: el porfioso nin el cabteloso *Md* 15 Alarico *Md*: Alarique *Mh*, Alariquo *Ea* 16 predesçesor *Md Nh*: pirdecessor *Ea* 21 por *om*. *Md* 24 consideraçion δ: considiraçion *Md* 25 continue δ: contiene *Md* 26 de mandar *om*. *Md* || vuestro homil subdito e muy natural *Mh* 29 de la que *Md*: de la qual δ

algunas cosas de las pasadas que por buena ordenança fueron notables; e ha d'esto libros, entre los quales me mandastes que trasladase un libro que es escripto por un istoriador antigo e famoso (del qual faze mençión sant Gerónimo en el prólogo de la Biblia, loando la su alta materia de fablar) el qual es llamado Titus Livius. E plogo-vos que lo tornase en el lenguaje de Castilla, el qual estava en latín por vocablos ignotos e escuros, e después, por mandamiento del muy exçelente don Johan, rey de Françia, fue trasladado en françés. E este libro se parte en tres décadas e en cada una d'ellas son diez libros. E trata de las batallas e fechos de los Romanos que acaesçieron después que Eneas salió de Troia e vino en Italia e casó con Lavina, fija del rey de los Latinos, e hovo batalla con Turno, rey de los Rotulos, e venció Eneas la batalla e murió allí, e después los de su linaje poblaron a Roma. E fasta en seteçientos años después, cuenta por espeçial todas las batallas que acaesçieron e la ordenança que en cada una d'ellas se tovo entre los Romanos en tiempo de los siete reys que primero hovieron, los quales duraron fasta Tarquinio el Sobervio, que fue el postrimero rey que hovo en Roma e fue despuesto del señorío por la maldat que su fijo Tarquinio Sesto fizo quando forçó a Lucrecia, muger de Tolatino. E otrosí cuenta de las batallas que los Romanos, haviendo consules, hovieron con todos los vezinos e moradores de Italia: así en Toscana, Nápol, Lombardía e Génova e Sezillia e otras muchas provinçias e islas; otrosí después con los de Cartago e Africanos: así con Hamulcar, emperador e cabdillo de Cartago, como con su fijo Hanibal en Africa e en Italia. Otrosí cuenta las batallas que los Romanos hovieron en las Españas e como murieron í los dos Çipiones e como después los Romanos conquestaron e pusieron so su señorío la grand cibdad de Cartago e vençieron al grand poderoso rey Sifas, señor de los Numidianos, e como pusieron en el su señorío las Españas e las islas de Sezilla e de Sardeña e Mallorcas e todas las otras islas que son entre Africa e Italia. E cuenta otrosí las batallas e conquestas que los Romanos hovieron con el rey Filipo de Maçedonia e con el rey Antiocho e con Nabid, el tirano de la Laçedemonia, e con las otras çibdades de Greçia; e como pasaron en Asia e se apoderaron d'ella e vençieron al grand prínçipe Antiocho e como todos estos grandes fechos acabaron con grand ordenança e diçiplina de cavallería que en cada uno d'ellos se tovo e se guardó. E por ende, muy exçelente prínçipe, plogo a la vuestra real magestat que este libro de Titus Livius, do se ponen e cuentan las ordenanças que los prínçipes e

34 Geronimo ð: Genonimo *Md* || Biblia *Md Ea*: vibria *Mh* || alta *om. Md* 38 en ð: entre *Md* 44 las *om. Ea* 49 Tolatino *Mh Md*: Colatino *Ea* 51 Genova *Md Mh*: Gevona *Ea* || Sezillia *Md*: Siçilia *Mh*, Sezielia *Ea* 54 otrosi *Md Mh*: assi *Ea* 58 Sezilla *Md*: Siçilia *Mh*, Sezilia *Ea* 59 e cuenta *Md Mh*: cuenta *Ea* 63 grand *Md*: grande ð 67 cuentan ð: cuenta *Md*

cavalleros guardaron en sus batallas (el qual libro yazía ascondido e nunca jamás fue traído nin leído en los vuestros regnos), que sea traído agora en público porque los prínçipes e los cavalleros que lo oyeren tomen buen enxemplo e buena esperençia e esfuerço en sí, catando quanto provecho e quanta onra nasçió de la buena ordenança e de la buena diçiplina de la cavallería e de la buena obediençia en las batallas e quanto estorvo e dapño e peligro viene al contrario.

E el vuestro buen deseo del governamiento de vuestros regnos e súbditos e el amor puro e leal que vos havedes que la vuestra cavallería sea onrada e ordenada espeçialmente en el vuestro tiempo, vos puso en onesta nesçesidat de me mandar trabajar que este libro trasladase de latín en françés, en la lengua de Castilla porque vos hoviesedes en la vuestra corte e en el vuestro regno este libro. E por ende, señor, es a mi muy nesçesario, como vuestro muy humill natural súbdito, de lo fazer e complir, si lo sopiere fazer; e porné quanta diligençia pudier por complir mandamiento de la vuestra real magestad, como naturalmente só tenudo e espeçialmente por muy grandes benefiçios e graçias e merçedes que d'ella resçibí, a la qual so obligado a reconosçer como fechura a su criador, como la tierra a su formador, como la masa del metal a su apurador.

Muy exçelente prínçipe e mi soberano señor, España, que es so el vuestro alto imperio, del su primero comienço usó armas e cavallería, e por la su grand ardideza muy muchos e muy notables fechos se fizieron por los reys e prínçipes vuestros predesçesores, los quales, segund fallo escripto, desde aquel rey Alariquo fasta vos, han seído reys en España setenta e ocho reys, entre los quales fue Bamba, el poderoso rey que en las entradas de Françia prendió al rebelde Paulo, que era contra él muy apoderado, e lo fizo traer a la su çibdad real, que es dicha Toledo, e allí fizo justiçia d'él. ¿Qué diremos del santo rey Recaredo, que la heresía de los arianos, que duró en España por dozientos e treinta años, derraigó e unió la iglesia? ¿del noble rey don Alfons el casto? ¿del santo rey don Alfons el catholico? ¿del venturoso rey don Alfons que ganó la çibdat real de Toledo? ¿Qué diremos de aquél muy santo e muy cavalleroso, el rey don Ferrando que ganó a Sevilla e a Cordua e la frontera? ¿Qué diremos de aquél noble rey don Alfons, vuestro visabuelo, que venció al rey Albuhaçen, rey de allén mar, e al rey de Granada en el campo de Tarifa?

68 ascondido *Md*: escondido **δ** 72 nasçio *Md*: naçe **δ** 74 viene **δ**: veron *Md* 83 porne **δ**: poner *Md* || pudier *Md*: pudiere **δ** 91 por la su *Md Mh*: por la tan *Ea* 93 desde *Md Ea*: esde *Mh* 94 Bamba *om. Md* 97 que la *Md Ea*: que en la *Mh* || heresia *Mh*: herençia *Md*, eresia *Ea*. 98 arianos **δ**: africanos *Md* || rraigo e unio *om. Md* 102 Cordava *Ea* 104 Albuhaçen *Mh*: Abulhazem *Ea*, *om. Md*

Otrosí non es de olvidar aquel cavalleroso, bien aventurado, esleído e loado entre los fijos de los omnes, rey don Errique, vuestro abuelo, que con la su espada e buena ordenança fizo fechos que non son hoy fuera de la memoria de los omnes. Otrosí non es dubda, muy exçelente e mi soberano señor, qu'el nuestro criador e del todo Dios poderoso, en el criamento del mundo, por nos dar enxiemplo, ordenança quiso tener e por diversos tiempos las cosas crió por orden: ca luego, en el comienço, crió el çielo e la tierra e, en los siete días, disting[u]ió sus obras, dando a cada día su lugar: así de grado en grado todas las otras criaturas criando, las establesçió. E por tal enxiemplo nos mostró tener ordenança, la qual devemos tener e guardar en todas cosas, espeçialmente en aquellas que son a defendimiento de la ley e a provecho del regno e a serviçio del prínçipe e a defendimiento de la tierra e amparamiento de los cuerpos.

Muy exçelente e muy poderoso prínçipe, palabra es del filósofo, en el su libro llamado *Los posteriores*, que todas las artes e las desçiplinas, de qualquier cosa que sean, non pueden por otra manera ser havidas sinón por espirençia del tiempo pasado. Por ende quien quisiese haver e tener ordenança de las armas e la deçiplina de la cavallería, conviene que la haya e cobre, usando-la e haviendo la espirençia d'ello; e si esto por espirençia non pudiere haver, conviene e es nesçesario e onesto que lo aprendan leyendo los antiguos libros e estorias que los nobles prínçipes e reys mandaron fazer porque fincasen en memoria para adelante, para los que havían de usar las armas e la cavallería, porque fuesen mejor avisados como aquellos que havían [de] sustener el espantoso acometimiento de las guerras e de las batallas. Ca comoquier que en todas las cosas sea mucho loada la buena ordenança e provechosa, mucho más es en el fecho de las armas: ca naturalmente al omne batallas e guerras son aborreçederas, como él cobdiçie bevir; otrosí cobdiçia ser en la libertad a él por Dios dada, e desarredrar de sí servidumbre e todos los otros empeçamientos, sobre lo qual nasçe discordia entre los omnes por el pecado qu'el primero padre fizo contra Dios. E pues las discordias e guerras son entre los omnes e han de ser defendidas por armas, donde se siguen muchos peligrosos casos e donde los prínçipes grandes e reys non se pudieron algunas vezes guardar, por ende es nesçesario lo más que ser pueda tener en todo buena ordenança, ca por fazer el contrario muchas grandes huestes leemos e aun viemos en muy grand peligro.

104 cavalleroso *Md*: cavallero ð 105 de los *om. Mh* 107 la *nell'interl. Ea* 108 qu'el *Md*: que ð 111 disting[u]io *Ea*: destigni *Md*, difungio *Mh* || danda *Ea* 122 e si *Md*: o si ð 123 haver *Md Mh*: aun *Ea* 127 el ð: e *Md* || acometimiento *Mh Md*: acomendamiento *Ea* 129 la ordenança buena *Mh* 132 desarredrar *Md*: desea arredrar ð 135 defendidas *om. Ea* || sigue *Md* || muchos peligrosos casos *Mh Md*: muchas peligrosas asas *Ea* 137 gardar *Ea*

E así, muy exçelente prínçipe e mi rey e mi señor soberano, veyendo yo el vuestro sotil engeño e vuestro buen deseo e amor que havedes a la vuestra cavallería e queredes que la vuestra corona real, seguiendo las pasadas de los notables vuestros predesçesores, sea guardada en onra e en victoria, plaze-vos que los vuestros cavalleros e guerreros tengan e amen e deseen e loen haver en sus fechos cavallerosos buena ordenança, e los que hovieron dende alguna espirençia que la guarden, e los que non la alcançaron fasta aquí por non ser en tal edad que la aprendan por lo que leyeren en las antiguas estorias de los vertuosos e fuertes g[u]erreros, de las quales estorias, segunt dicho es, este libro presente fecho por Titus Livius lieva avantaja.

E plega-vos, muy exçelente prínçipe, que este libro sea leído delante la vuestra real magestad porque lo oyan los vuestros cavalleros e hayan traslado d'él por quanto los fechos notables que acaesçen e acaesçieron quanto son más publicados tanto son más loados e más aprovechosos.

CAPÍTULO I.

De la declaración de los vocablos e palabras que Titus Livius usa en este libro e han menester ser declaradas porque él que leyere esta obra lo mejor entienda.[1]

Agüero e *agueros* e *auspiçio*: estas son palabras que pertenesçen a adevinaçión e para aquellos que usaron adevinar las cosas por venir, las quales cosas catavan en los cantos e en el bolar e mudar de las aves. D'estas palabras usa en este libro muy a menudo e las pone así llanas quando el caso viene.

142 corona real *om. Ea* 143 pasadas *Md Ea*: pisadas *Mh* || e δ: o *Md* 147 ser *Md*: ser aun δ 150 lieva *Md Mh*: bien *Ea* 154 mas son *Mh* 157 esta obra *Ec*: esto *Md Mh*, esta *Ea* 161 mudar γ: movimiento *Ec* || d'estas *Ec*: estas γ 162 muy a menudo en este libro γ || las *Mh Md*: los *Ec Ea* || llanas *Mh Md*: llanos *Ec Ea*

1. Dei termini trattati nella *Declaración* riporto soltanto i più significativi, non solo per dar un'idea dello sforzo compiuto da Ayala per rendere nel modo più esatto e fedele possibile il testo francese di Bersuire, ma anche per mostrare quale immagine dell'antichità romana, delle sue istituzioni civili, militari e religiose, questi traduttori hanno trasmesso ai loro contemporanei. I termini omessi sono i seguenti: *Armadura ligera; cosa pública o república; cavallero e cavalgador; çibdadano; compañero; conçio; cohorte; çirco; copia; curar los cuerpos; desfalleçer; dilecte; diez omnes; dineros en carretas; dar senado; estives; edile curile; empachamientos; enseñas; expiar; derramar; fugitivos; façiones; fasçes; hastas; hostias mayores; interreyes; juegos romanos; libro fatal; lustro; luengas naves; maestrado; manpularios; novendial; padres; pueblo; plebisçita; pretorio; pretextua; prodegia; pondo; rostros; signa; estaçiones; senado; senado donado; senato consulto; senador; triumpho; toga; tribuno de pueblo; tribunos de cavalleros; virgen vestal; bolones; teliçes.*

E devedes saber que en el tiempo antiguo, antes que la nuestra fe católica fuese nin el conosçimiento del un Dios verdadero, los omnes solían buscar e catar las voluntades de los dioses por los cantos de las aves e por sus buelos e movimientos e fallavan algunas respuestas; e por tanto tenían aquello en gran reverençia, así que ningunos fechos solepnes o públicos non los fazían fasta que primeramente, antes que ninguna obra començasen, hoviesen fechas tales consideraçiones e aperçebimientos por agüeros. E por ende, los de Roma tenían siempre un ofiçio perpetuo en el qual ponían e ordenavan uno de las más solepnes personas que entre ellos eran, que catase e adevinase de las sus aventuras por la çiençia de las aves. A aquel que tenía aquel ofiçio era llamado *agorero* e la consideración e obra que dende venía era dicha *agoramiento* o *agorerías*. E este ofiçio e dignidad era perpetuo e non era anual como eran los otros ofiçios.

Auspiçio: devedes saber que d'esta palabra *agüero* desçendía otra que dezían *auspiçio* o *cosa aospicada*; ca vos fallaredes que muchas vezes es dicha alguna cosa por las aospiçiones de la cosa pública o del pueblo de Roma o de un señor tal: e esto non es más que dezir 'ventura' o 'buena ventura' o 'buen començamiento'; e así es llamada una *cosa auspicada* quando alguna cosa es establesçida o començada por la ventura de los dioses primeramente noteficada e mostrada e aperçebida por la demostrança de las aves.

Después d'esto viene la otra palabra que dizen *inaguros* e esto es consagración o dedicación fecha a los dioses de algund lugar o de alguna persona por la solepnidat o significación de las aves: ca quando algunos lugares eran dedicados o consagrados a las cosas santas (así como do estavan los templos de los dioses e do estavan algunas cosas públicas, así como el çirco e el comiçe, el campo Marçial e otros lugares semejantes d'estos) eran llamados *inaguros*. E así *aguramientos* e *agüeros* quieren dezir la inquesición e demanda de la verdat de çierta cosa que era por venir, preguntada e catada por la significación de las aves.

168 tenian *Ec Mh*: devian *Ea Md* || aquello *Mh Md*: aquella estinençia *Ec*, aquella estinençia *espunto Ea* 169 fazian *Ec Mh*: fazen *Md Ea* 172 uno de las *Ec*: uno de los γ 174 a aquel *Ec*: e aquel γ || tenia *Ec*: havia γ 175 agorerias *Ec*: agorarico *Md Mh*, agoreria *Ea* || este ofiçio e dignidad *Ec*: e aquel que havia aquel offiçio. *Sul margine laterale si riscontra una glossa*: ofiçio era llam agor ero deraçion dende ven diclia e agor *Mh* 176 e dignidad *om. Ea Md* 177 *Nel ms. Ec vi è la rubrica*: Capitulo dos que quiere dezir auspiçio la qual palabra ha menester de ser declarada por razón qu' él que la leyere lo mejor entienda || saber *Ec Md Mh*: a saber *Ea* 178 auspiçio *Ec*: auspiçion γ 179 las aospiçiones *Ec*: las aospiçios γ 185 inaguros: inanguris *Ec*, nianguris *Ea*, nin anguris *Mh*, mengitres *Md* 188 asi como do estavan los templos de los dioses e do estavan algunas cosas publicas *om.* γ 190 çirco γ: çierco *Ec* 191 aguramientos *Ec Ea*: agoramientos *Md Mh* 192 inquesiçion *Ec* δ: inquesion *Md* || de *Ec*: e γ

Agorero era el preste o persona o propheta que esto catava e *auspiçio* era lo que dende recreçía e venía. *Cosa aospicada* era la cosa que, antes catada, mostrava quál havía de ser. E *cosa inaguros* era el lugar o persona que a los dioses era consagrada o dedicada por siempre. E por ende, quando alguna palabra d'estas fallaredes en este libro, acórdete d'este capítulo e por aquí fallarás la significaçión d'ella. [. . .]

Comiçe e *comiçes*: devedes saber que los Romanos mudavan cada año sus maestrados e ofiçios públicos, así como consules e pretores e tribunos, e esleían otros nuevos e aquel lugar o lugares donde se ayuntavan a fazer estas elecçiones eran llamados *comiçe*, en singular, e el fecho e el estado de las tales eleçiones eran llamados *comiçes*, en plural. E así como tú fallarás muchas vezes, en este libro, faze menção de los *comiçes consulares* e *pretoriales* o *tribunales*, que quiere dezir los lugares do tales ofiçios se ordenavan o davan. [. . .]

Colonia Romana es alguna villa que antiguamente fue fundada e poblada de Romanos, ca, quando los Romanos havían conquistado alguna tierra e mataran los moradores de alguna buena çibdat o villa que estava en alguna comarca buena de aquella tierra, e ellos, veyendo que la çibdat de Roma estava cargada de pueblo, partían las heredades e viñas e possessiones a 'quellos que quisiesen ir morar e benir a aquella çibdat o villa, e fazían estonçe allí una villa nueva e aquella era llamada *colonia romana*. E aun de tales lugares do así ponían sus gentes, se apoderavan de las comarcas enderredor, e d'estas tales poblaçiones havía en todas las tierras. E Colonia, que es aí çerca del río del Rin, que es en Alemaña, fue así edificada por los Romanos, e muchas otras buenas çibdades. [. . .]

Clas: algunas vezes fallarás qu'él faze menção de *clas* e del menguamiento de la luna. E devedes saber que antiguamente, quando la luna fallesçía e venía en eclipsi, las mugeres moças corrían por la villa tañiendo baçines e sonajas e faziendo grand roído, así como fazen por las car[nes]tollendas, e les paresçía que la luna, que estava como que muriese, resusçitava con aquellos sones, e por ende llamavan aquella fiesta el *clas* de la luna. [. . .]

Feçial, *prestes* e *prebostes* eran çiertos prestes como abades, que espeçial-

194 o propheta γ: perfecta *Ec* || catava *Ec*: catase γ 195 aospicada *Md* δ: espicada *Ec* 196 inaguros: inanguros *Ec*, inangueros *Ea*, inagueros *Md*, ivagueros *Mh* 198 fallaredes *Ec* δ: fallasedes *Md* || acordete γ: acorrete *Ec* 209 conquistado γ: conquistados β 210 mataran β *Ea Md*: matavan *Mh* 213 a *om.* γ || benir β *Ea Md*: bivir *Mh* || çibdat *om. Mh* 214 fazian β *Md*: fazien δ 215 se γ: e se β 216 havia β *Md*: havien δ 217 Colonia β *Md*: Colona *Mh*, Coloña *Ea* | çerca del *Ma*: çerca el *Ec*, sobre el δ 218 adeficada *Ec* || buenas *om. Mh* 221 en eclipsi *Md Ea*: en clibsi *Mh*, en clipsi β 222 car[nes]tollendas: carrastolliendas β δ: carrastuliendas *Md* 223 muriese β: muriase δ, murase *Md* || resusçitava β: resuçitavan *Mh*, reçiçitava *Md*, reçuçitava *Ea*

mente eran ordenados para fazer e firmar las alianças qu'el pueblo romano fazía o algunas tierras o çibdades e para fazer çiertos sacrefiçios. E si los tales prestes non eran aí quando se fazían los sacrefiçios e las solepnidades a los dioses e alianças, aquel pleito o alianças eran tenidos por ningunos. [. . .]

Lechos e *estrados*: devedes saber que en aquel tiempo los Romanos, quando ellos querían fazer sus solepnidades e juegos a sus dioses, fazían lechos e camas con sus estrados e bien onrados con sus hazeruelos e almohadas por medio de las carreras por onra de sus dioses, así como fazen agora en Françia reynas de las donzellas en la pascua de la çinquesma.

Aquí comiença el PRIMERO LIBRO de la primera década de Titus Livius, el qual fue en el tiempo de las grandes batallas que fueron entre Jullio Çesar e Pompeo; e fue este Titus Livius natural de la çibdat de Padua.

CAPÍTULO PRIMERO del prólago do comiença su obra de Titus Livius, e dize así:

Si yo me pongo a escrevir las cosas fechas por los Romanos desde el començamiento que Roma fue fundada, yo non só çierto si será cosa convenible e si yo lo sabré o lo osaré dezir, porque yo veo qu'esto es una cosa que por los ançianos ha estado escripta e publicada; mas, por quanto los nuevos escrivanos de las istorias cuidan e son en opinión de contar más çierto e más verdaderamente algunas cosas de las pasadas e la rudeza de la antigua materia declarar e afirmar e asumar por lenguajes artifiçiosos e proveer en ellos, a mí plazería ayudar e consejar por mi partida a poner en memoria los fechos de aquel pueblo que es prínçipe de las tierras. E si la mi obra es pequeña a comparaçión de la de otros escriptores o istoriadores que ante de mí han escrivido, e maguer la mi fama sea obscura e chica, yo me esforçaré en la grandeza e nobleza d'ellos e non me desplazerá si yo fuere poco presçiado a respecto de así soberanas personas que en esta materia hayan escrevido; empero todavía es cosa de grant trabajo, porque es forçado e conviene repetir e escrevir

227 para β: por γ 228 tierras β: artes γ || o çibdades e *om. Mh Md* 229 se *om* γ 230 tenudos *Ea* 234 sus estrados β: mucho estrados γ 236 reyna *Md* 239 Jullio β: Jullo *Md Mh*, Julio *Ea* 240 e Cesar *Mh* || Padua γ: Padia β 241 prologo *Ma Md Ea* 243 las cosas *rip. Mh* 244 començamiento β: comienço γ 246 estado β: estada γ || escripta *om. Ea* 247 istorias β: estorias γ 248 çierto β: çierta γ 249 rudeza β *Md Ea*: grandeza *Mh* || de la β *Md Ea*: del *Mh* || materia *Ma* 251 poner β: tener γ || memoria β δ: mejoria *Md* 252 e si β: asi δ, ca si *Md* || de la de *Ma*: delante *Ec*, de γ 253 escriptores γ: estores β || de *om.* γ || maguer *om.* β 253|4 la mi β: mi γ 256 soberanas γ δ: sobuenas *Md* || empero β: ca pero γ 257 es cosa *Ma*: es *om. Ec*, cosa es γ

las cosas que fueron e acaesçieron e son fechas de seteçientos años fasta aquí, las quales tanto son cresçidas de pequeños començamientos que, a presente, la grandeza de aquellos es muy trabajosa; e así yo só çierto e non pongo en dubda que contar los primeros comienços d'este pueblo e las cosas que fueron çerca del su començamiento será muy delectable a 'quellos que las leyeren más que serían las cosas d'este tiempo presente, en el qual las virtudes e las fuerças d'este pueblo son así grandes e así fieras qu'ellas consumen e desgastan a sí mesmas: e este será el gualardón de mi trabajo que yo demandaré, quiero dezir que en repitiendo e recontando las cosas antiguas, yo seré contado de aquellos que muchos años havemos visto algunas cosas en nuestras edades, e yo seré así libre de todos cuidados, que porné fuera de mi coraçón e de mi pensamiento todos los otros negoçios: ca yo só çierto que cuidados e pensamientos non fazen al coraçón enflaquesçer de dezir la verdat, empero todavía le turban e lo mueven.

CAPÍTULO II.

De la nobleza de Roma.

Las cosas que las profetas dizen que fueron enantes que Roma fuese poblada e fundada, las quales han seído dadas como por manera de fablas más que de cosas que en verdat así fueron, yo non quiero blasmar nin reprehender nin afrontar alguno. Ca la antigüedat de las gentes usan de tal [liçençia] que, en mezclando las cosas devinales a las umanales, ellos quisieran los començamientos d'esta çibdat fazer-los más antiguos, en contando – como ellos dizen – que los dioses fueron actores e fazedores d'ellos. E en verdat sería cosa ligera a ningund pueblo del mundo de consagrar e de dictar la nasçençia e començamiento o poblaçión primera de su çibdat e los referir a los dioses así como fazedores d'ello, e esto el pueblo de Roma lo puede fazer, el qual allega a Mares, dios de las batallas, que era su pariente (es a saber que poblador e non fundador, que era Romulus), la qual opinión las gentes umanas sostienen e creen así como si ellos sufren el imperio e el señorío del dicho pueblo romano.

258 fueron e: *om. Ec* 259 cresçidas β δ: açadas *Md* 260 muy trabajosa *om. Md* 262 sera muy delectable γ: seran muy deletales β 263 a *om. Md* 264 asi β *Md Ea*: son en si *Mh* 266 quiere *Mh* 267 de *om.* β || muchos β: por muchos γ 274 de Roma β: de la çibdat de Roma γ 275 las profetas β *Mh*: los profetas *Md Ea* || fuese β *Md*: fue δ 276 fundada γ: fundadas β || manera β: maneras γ 277 blasmar β δ: blasfemar *Md* 279 [liçençia]: estiençia β, estinençia *Ea*, estilo *Mh Md*; *cf. Livio* venia; *Berçuire* licence || en *om. Mh* || a las γ: e a las β 281 en contando β: e tanto γ 283 dictar *Md Mh*: dubtar β, dut *Ea* 284 de su β: d'esta γ || los β: lo γ 285 el qual β: lo qual γ 286|7 que era Romulos es a saber su poblador e fundador que era Romulos β 288 sufren β *Ea*: sufrien *Md*, fuesen sufren *Mh*

Mas d'estas cosas semejantes yo non fago grant fuerça, antes ruego a cada uno que me oyan fablar: ca diré por qual vía o por quales costumbres o por quales omnes o por quales artefiçios en casa e en el campo (que quiere dezir así en el tiempo de la paz como en el tiempo de la guerra) el imperio de Roma haya estado ganado e acresçentado fasta este tiempo presente: e en quales costumbres e disçiplinas son así fuertemente afloxados e así se rebuelven impetuosamente que nos non podemos sofrir nuestras tachas nin los remedios que a ellos pertenesçen. Roma es aquesta que puede estar e ser salva e frotuosa en el conosçimiento de las cosas pasadas; e los enseñamientos de todos buenos enxemplos que son por manera de memoria ordenados e comprehendidos, tú, leedor, quieras reguardar e catar, e de aquéllos tú tomes e escojas lo que es mejor e más provechoso; e aquello que non fuere bueno, así al comiençó como a la fin, tú lo dexarás e lo esquevarás. E por verdat, si el amor que yo he a este negoçio non me engaña, yo puedo dezir que en ningund tiempo nunca fue çibdat más santa nin más rica d'estos enxemplos nin en el qual avariçia e luxuria más tarde entró, e en la qual pobreza e atempramiento han estado tanto e tan luengamente onrados, por tal guisa que tanto como í havía menos de las cosas terrenales tanto havía menos de cobdiçia: mas por çierto las riquezas troxieron allí el avariçia e los abondamientos de los deleites troxieron el deseo de todas las cosas para las perder e peligrar por superfluidat e luxuria. Mas el començamiento de así grant obra como esta que yo entiendo de fazer, non me conviene de usar de tales querellas, comoquier que a ello fuesen neçesarias, mas fazer a los dioses e deesas oraçiones e ruegos así como los profetas havían acostumbrado de fazer, porque a las cosas començadas ellos quisiesen dar largos e bien aventurados acresçentamientos.

289 antes β: mas γ 292 quiere β *Md*: quiero δ 293 haya β: havia *Mh Md*, ha *Ea* 295 nos β *Md*: vos δ 299 por para *Md* || memoria β δ: mejoria *Md* | tu β δ: non *Md* 300 escojas β: escoje γ 301|2 asi al comiençó como a la fin γ: asi como al (el *Ma*) comiençó e a la fin β 302 esquevaras β δ: estuiras *Md* || verdat *om. Md* || si β δ: sin *Md* 305 entro *om. Md* 307 menos i havia γ 308 troxieron β *Md Ea*: truxieron *Mh* 309 troxieron β *Md*: traxieron δ 310 perder β *Md Ea*: poder *Mh* 312 comoquier γ: de comoquier β 313 oraçiones β δ: naçiones *Md* || los β *Md*: las δ 314 porque γ: peor que β || començadas *om. Md* || ellos quisiesen β: les quisiese γ 315 aventurados β γ: aveanados *Md*

ALDO MAZZACANE

UMANESIMO E SISTEMATICHE GIURIDICHE IN GERMANIA ALLA METÀ DEL CINQUECENTO: JOANNES THOMAS FREIGIUS NEGLI ANNI DELLA SUA FORMAZIONE INTELLETTUALE

1. «Auteur qui peut être utile aux curieux», per la tagliente ironia di Voltaire;[1] ben meritevole di ricordo invece ed uomo anzi che «aeternum sibi in ciuitate erudita nomen comparauit», secondo il giudizio del Brucker,[2] generico del resto e meno impegnativo di quanto possa sembrare; Joannes Thomas Freigius[3] non ha mai goduto di una consistente fortuna nella letteratura, sicché si può dire a tutt'oggi che il suo ritratto più misurato sia ancora quello tracciato dal suo primo biografo, agli inizi del XVII secolo. Scriveva infatti di lui Melchior Adam: «Fuit hic Freigius unus ex numero eorum, qui in diducendis sapientiae rivulis, et labascentibus disciplinis fulciendis, humanae societati operam utilem navarunt, eique rei, suis commodis posthabitis, studium omnem impenderunt. Philosophiae, Philologiae, et Juris cognitione insignis,

1. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, t. VII (*Oeuvres*, par BEUCHOT, t. XXXII), Paris, 1829, p. 61. Non importa qui verificare il grado di effettiva conoscenza dell'opera del Freigius da parte di Voltaire (il cui giudizio è affidato più alla battuta che a un ragionamento di fondo), del quale è comunque significativo il fastidio dinanzi ad opere irte di luoghi comuni o fitte di schemi geometrici che si susseguono per pagine e pagine, spesso per interi volumi, e che non possono, a prima vista, non suscitare tedio e perplessità. Nel testo in questione compare anche una citazione da BRANTÔME, *Mémoires, contenans les Vies des hommes illustres et grands capitaines françois de son temps*, Leyde, chez Sambix le jeune, 1666, t. II, p. 55, tratta dal *Dictionnaire* del BAYLE, alla voce *Ramus*, su cui si fonda l'intero brano.

2. Cf. I. BRUCKERII *Historia critica Philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*, t. IV, pars altera, Lipsiae 1744, p. 576: «Maxime autem e discipulis Rami . . . memorandi sunt Thomas Freigius et Franciscus Fabricius, qui elegantioris literaturae notitia aeternum sibi in ciuitate erudita nomen comparauerunt».

3. Tale è la forma latina del suo nome. Presso i contemporanei appaiono però anche Freygius, Frygius, Fraigius, Phrygius ecc. La forma tedesca più naturale comunque, nella sempre malcerta e insicura grafia della Germania del XVI sec., dovette essere Frey, ma anche di questa non mancano le varianti (*Die Matrikel der Universität Basel*, hrsg. von H. G. WACKERNAGEL, unter Mitarb. v. M. SIEBER u. H. STUTTER, II. Bd., p. 172, n° 52, preferisce Frei: invece l'erudito norimberghese G. A. WILL, *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon, oder Beschreibung aller Nürnbergischen Gelehrten* . . . etc., Nürnberg u. Altdorf, 1755, p. 479, fornisce Freige, che peraltro non mi risulta dalle fonti coeve. Per il padre Nikolaus compare però anche Freyge).

Petri Rami ut discipulus, ita sectator per omnem vitam sedulus, atque strenuus defensor *fuit*».[1]

Un uomo dunque di larga cultura filosofica e giuridica, che l'una e l'altra appoggiava sul comune sostegno di una sorvegliata filologia. Un intellettuale appassionatamente impegnato nei dibattiti culturali del suo tempo e di fronte ai problemi dell'allargamento del sapere, intesi come esigenza insieme di una maggiore diffusione e di una acquisizione di campi nuovi attraverso la riorganizzazione e il recupero di una tradizione dimenticata o distorta.

In questa prospettiva assume un significato preciso anche la sua adesione ad un indirizzo ben determinato, a prezzo non solo dei sacrifici personali, ma anche della impazienza intellettuale, delle chiusure e rigidezze di pensiero.

Carente forse per più di un aspetto e scarsamente originale sotto il profilo teoretico e propriamente speculativo, affidata in gran parte alle fragili trame dell'attività didattica e pedagogica, la figura del Freigio riacquista in questi elementi il valore di una esperienza fortemente rappresentativa di atteggiamenti e di discussioni che, se oggi sono definitivamente scomparsi dal nostro orizzonte intellettuale, ebbero tuttavia diffusione vastissima e costituirono una parte non trascurabile della cultura del Rinascimento.

2. Johann Thomas Frey nacque nel 1543 a Friburgo in Brisgovia,[2] dove compì gran parte dei suoi primi studi e dove iniziò poi la sua attività didattica e scientifica. Dall'ambiente culturale della città di origine probabilmente egli trasse alcuni degli elementi essenziali della sua formazione intellettuale; ad essa tuttavia non

1. Cf. *Vitae germanorum jureconsultorum et politicorum qui superiori seculo, et quod excurrit, floruerunt: concinnate a Melchiore Adamo . . .*, Haidelbergae, impensis haeredum Jonae Rosae, excudit Joh. Geor. Geyder, 1620, pp. 253-54; vi ho aggiornato la punteggiatura. Un interessante profilo intellettuale del Freigio, steso in via riservata da Basilius Amerbach per gli Scholarchi di Altdorf nel 1576, si trova presso la UB. Basel, *Mscr.* G² II 51, foll. 97-98.

2. Ampie notizie biografiche relative al Freigius riferì già R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Abt. I, München, 1880, pp. 440-445 (ove è rifusa la voce curata dallo stesso per la *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. VII, Leipzig, 1878, pp. 341-343); ivi pure citate le fonti letterarie più antiche.

si sentì mai profondamente legato, sicché in anni già più maturi, psicologicamente segnato dalle vicende familiari e personali poco fortunate, poteva ricordare solo «quantulam gratiam apud ingratam patriam consecutus *esset*».[1]

Posta un po' ai margini rispetto a quel fenomeno di «centralizzazione nella decentralizzazione»,[2] che caratterizza tutta la storia politica e culturale della Germania, Friburgo era alla metà del Cinquecento un centro in sostanza minore. La stessa Università, povera di maestri famosi, aveva definitivamente perduto quel ruolo europeo cui per un momento sembrò destinata negli anni dell'insegnamento di Zasio, quando aveva ospitato personalità di rilievo come Wimpfeling, Capitone e il Latomus.

Già alcuni anni prima Erasmo aveva potuto lamentare la ristrettezza provinciale dell'ambiente cittadino, i suoi modi rustici che ricordavano la campagna troppo presente fin dentro le mura, l'insufficienza degli scambi con altri paesi e con altri circoli culturali. L'Università poi, al pari di altre scuole cattoliche in Germania, aveva subito un grave declino sia nella frequenza che nella qualità dell'insegnamento e attirava ormai soltanto «diligenti scolari», poco numerosi e senza forti interessi spirituali.

In una lettera indirizzata da Friburgo a Pietro Bembo, il 25 marzo del 1530, Erasmo aveva espresso con chiarezza, in un gioco sottile di avversative, il suo giudizio su di un ambiente che gli appariva sostanzialmente modesto e limitato: «oppidum hoc ut magis est in secessu longius a Rheno submotum, ita tum incelebrius est tum infrequentius quam Basilea. Habet tamen Academiam bene institutam magis quam numerosam, et honestis discipulis ornatam verius quam multis. Inter professores iuris primae cele-

1. Cf. l'epistola: *Joann. Th. Freigius, Joanni Martino Oltingero, Fratri Suo*, posta di seguito alla prefazione a: Petri Rami *Professio Regia. Hoc est, septem artes liberales . . . per Joann. Thomam Freigium in tabulas . . . relatae: ac . . . editae*, Basileae, per Seb. Henricpetri, 1576, ripubblicata poi in appendice alla *Vita Freigii* in C. S. Zeidler, *Vitae professorum juris qui in academia Altdorfina . . . vixerunt ex monumentis fide dignis descriptae*, Norimbergae, apud G. P. Monath, 1770, pp. 12-15.

2. Cf. M. Steinmetz, *Die Konzeption der deutschen Universitäten im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, in *Les Universités Européennes du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle. Aspects et Problèmes: Actes du Colloque International . . . de Cracovie* (6-8 Mai 1964), Genève, 1967, p. 115.

britatis est Zasius, homo iam extremae senectutis, sed viuido ingenio et inexhausta facundia. Nihil adhuc in Germania vidi hoc uno vel sanctius vel candidius. Nec quisquam adhuc exhoritur qui videatur in illius locum ita successurus vt Zasium non desideremus, etiam si sint aliquot quos non possis contemnere. Friget hic magis quam vellem theologia, sed, vt spero, breui reflorescet. Linguarum studium viget mediocriter. Bonas disciplinas omnes sat feliciter excitat Henricus Glareanus».[1]

Anche Zasio aveva da tempo avvertito un decadimento nella vita culturale della città, attribuendo esplicitamente alle vicende religiose la crisi dell'insegnamento di diritto, sul quale gravavano ormai pesanti interrogativi metodologici.[2] La morte del maestro quindi, alla fine del 1535, seguita poco dopo da quella di Erasmo, a pochi anni appena dalla pace di Norimberga e dalla costituzione della lega di Smalcalda, segnava quasi una svolta nella storia cittadina, corrispondente del resto ai più generali sviluppi europei. Non a caso infatti la città cattolica vedeva cessare con la scomparsa dei due maestri la sua funzione di centro culturale cosmopolitico, proprio mentre tramontavano in Germania e in Europa i disegni di unità imperiale, coltivati nell'«oberrheinischer Humanistenkreis» non meno che a Corte, e mentre insieme con essi

1. Cf. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (ed. ALLEN), vol. VIII, Oxford, 1934, n° 2290, p. 389; cf. pure *ibidem*, n° 2107 p. 65; n° 2191, p. 222; n° 2192, p. 225; n° 2195, p. 230; n° 2196, pp. 230-236; e vol. IX, Oxford, 1938, n° 2534, p. 340.

2. «Lectio ordinaria iuris ciuilis eatenus eleuata est, vt aegre sex assiduos auditores (et eos quidem Gallos) habeam. Iuris canonici lectio tantum non exhauriit; cuius constitutiones male aput nos propter Lutherum audiunt. Mea professio vix gradum tenet, et ego quoque, si verum fatèri liceat, parum subscribo iuri nostro, sicuti a Bartolo, Baldo, Alexandro Imo., Iasonibus et tuis Papiensibus traditur» (cf. *Die Amerbachkorrespondenz*. Im Auftrag der Kommission für die Öffentliche Bibliothek der Universität Basel, bearb. u. hrsg. von A. HARTMANN. II Bd., Basel, 1943; n° 923, p. 430; edita già in: VDALRICI ZASII . . . *Epistolae ad viros aetatis svae doctissimos qvas . . . collegit, illvstravit, et Commentarivm de illivs vita praemisit Ios. Ant. Rieggervs*, Vlmae, apvd A. L. Stettinivm, 1774, n° 40, p. 62). Ancora nel 1575 l'Università era costretta a inviare al Consiglio di Ensisheim una lunga lagnanza per la scarsa affluenza degli studenti, determinata dal controllo troppo rigido che le autorità politiche, ormai da molti anni, esercitavano sull'Università per motivi religiosi: cf. H. SCHREIBER, *Geschichte der Stadt und Universität Freiburg im Breisgau*, Freiburg i. Br., 1868, II. Bd., II. Th., pp. 38-39.

Sugli aspetti accennati nel testo cf. anche G. RITTER, *Erasmus und der Deutsche Humanistenkreis am Oberrhein*, Freiburg i. Br., 1937, pp. 5 e 7.

cadevano le illusioni di un rinnovamento della vita religiosa che non passasse necessariamente attraverso la lacerazione dell'orbe cristiano.

La stessa sostanziale assenza di contrasti, nella fedeltà alla Chiesa di Roma, che aveva determinato la scelta di Friburgo da parte di Erasmo e che gli aveva fatto apparire la città come un «situm diutinae quietis» («quare bona spes *erat* hanc ciuitatem *sibi* perpetuo fore quod dicitur, Ἐλευθερόπολιν»),[1] era ormai alla metà del secolo soltanto il segno di un'atmosfera resa più chiusa e oppressiva dall'irrigidimento delle autorità politiche, sempre più preoccupate di difendere l'ortodossia in senso cattolico della città. Nel corso degli anni, alle polemiche accese che avevano opposto talvolta alle autorità cittadine molti esponenti universitari, in un clima tuttavia fervido e ricco di stimoli, si era sostituita una più vigile e costante presenza del governo politico, che inaspriva le divisioni e rendeva più dure e sospettose le posizioni in lotta.

Questo mutamento di indirizzi aveva già costituito lo sfondo di talune amare vicende degli ultimi anni di vita di Zasio;[2] avvicinandosi la metà del secolo, e più ancora al di là di essa, il rigore si accentuò, sollecitato dai ripetuti interventi di Ferdinando I e di Ferdinando II.[3]

1. Cf. *Opus Epistolarum* cit., vol. VIII cit., n° 2192, p. 225; una espressione pressoché identica *ibidem*, n° 2195, p. 230: «Hactenus nihil est quod querar de nomine huius Ἐλευθεροπόλεως, mihi sane fuit hactenus quod dicitur».

2. Sui disagi patiti negli ultimi anni per cause religiose cfr. R. STINTZING, *Ulrich Zasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Zeitalter der Reformation*, Basel, 1857, pp. 268 ss.; v. pure R. SCHMIDT, *Zasius und seine Stellung in der Rechtswissenschaft*, Leipzig, 1904, pp. 44-46, ove peraltro il riferimento alle fonti manca, ovvero appare non del tutto puntuale. Assai significative invece le espressioni contenute in una lettera, inviata a Bonifacio Amerbach a breve distanza dalla morte, da cui traspaiono in tutta evidenza l'amarezza e la delusione del vecchio maestro (cfr. *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IV. Bd., Basel, 1953, n° 1892, p. 313): «Porro tuum consilium non mutandi locum vehementer laudo, cum vbique desyderetur probitas, fides, candor. Aput nos quanto plus sacerdotum, tanto minus deuocionis. Petrus in media Babylone, id est Roma, vixit syncerus, cum Judas inter Apostolos perderetur».

3. Cf. H. SCHREIBER, *Geschichte* cit., I. Bd., III. Th., pp. 312 ss.; II. Bd., II. Th., pp. 33-39. Un ampio materiale sulla vita religiosa della città per tutta la seconda metà del Cinquecento si trova nei *Visitationsprotokolle* del Decanato di Freib. Molte notizie concernenti più precisamente l'Università, in numerosi fasci del fondo: STA. FREIB. I. BR., C. 1, *Universität*, Pak. 2, 3, 6, 7, che ho potuto vedere solo frettolosamente. Per lo sfondo generale della situazione politico-religiosa in Germania intorno alla metà del secolo v. M. RITTER, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreis-*

In questo ambiente vennero maturando le prime esperienze di Freigio: è naturale dunque che esso non trovasse una rispondenza affettiva in un temperamento come il suo, irrequieto, desideroso di ampie prospettive e orgogliosamente consapevole delle proprie capacità. Egli stesso, stendendo nel marzo del '76 quel vero e proprio «curriculum vitae» che è l'epistola a Martin Oltinger,[1] lamentava il fatto «omnium tristissimum... quod *se*, alioquin natura ad magnarum rerum cognitionem propensum, tempestas ad sophisticos scopulos et Cimmerias tenebras detulit». E non erano soltanto i modelli retorici e letterari a fargli scrivere in un passaggio ove non manca una allusione erasmiana: «in tempora incidi inimica virtuti et eruditioni, in quo maximum certamen cum μωροσοφία extitit, animo quidem pari, successu vero dispari».

Rimaneva tuttavia presente nella città e nell'Università di Friburgo, attraverso tramiti non sempre facilmente ricostruibili, la tradizione di quell'umanesimo «tedesco»,[2] che aveva avuto in uomini come Hutten e Celtis i suoi primi polemici sostenitori e che nel campo della giurisprudenza aveva contato in quello stesso «Oberrhein» personalità singolari come il poeta e giurista Thomas Murner.[3]

sigjährigen Krieges (*1555-1648*), 1. Bd. (*1555-1586*), Stuttgart, 1889, pp. 75-79 e *passim*.

1. In Petri Rami *Professio Regia* cit. Di Martin Oltinger sappiamo solo che visse a Friburgo, dove seguì i suoi studi (si iscrisse all'Università nel 1566: cf. H. Mayer, *Die Matrikel der Universität Freiburg im Breisgau*, 1. Bd., Freiburg i. Br., 1907, p. 488, n° 21). L'amicizia col Freigio dovette trovare un solido terreno d'incontro nei comuni interessi per la dialettica: nel 1571 Oltinger infatti chiedeva, peraltro senza successo, la cattedra di *Dialectica minor* presso la facoltà artistica di Friburgo (UA. Freib. i. Br., *Senatsprotokolle*, Bd. VI, fol. 349).

2. Ancora importante, nonostante le rettifiche di fatto rese oggi possibili e le necessarie modifiche della prospettiva, G. Ritter, *Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus*, Darmstadt, 1963 (1 ed. 1923); cf. pure G. Ritter, *Erasmus* cit., spec. pp. 21-23 e W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart, 1948[5], spec. pp. 430 ss., 567 ss.; ma v. ora sulle personalità principali dell'umanesimo in Germania il bel lavoro di L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge (Mass.), 1963.

3. Sul Murner giurista v. A. Erler, *Thomas Murner als Jurist*, Frankfurt a. M., 1956; cfr. anche G. Kisch, *Die Anfänge der Juristischen Fakultät der Universität Basel, 1459-1529*, Basel, 1962, pp. 86-93. Per la sua rilevanza nel campo degli studi di logica cf. P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, 1960, pp. 78-80 e la letteratura ivi citata. Numerose altre opere sono dedicate soprattutto alla sua attività letteraria ed alla posizione religiosa (v. i nn. da 16024 a 16133, Bd. 2 della *Bibliographie* di Schottenloher).

A fianco ad essa persistevano i ricordi erasmiani, ancora recenti e vivi in taluni maestri, benché l'una e l'altra tradizione apparissero sempre più isterilite e scarsamente operanti al livello politico, una volta private dei loro più vitali fermenti polemici.

Questi elementi tuttavia pesarono fortemente nell'opera di Freigio, sicché va chiarito quanto e in che senso intervennero a comporre la sua personalità, o, in altri termini, attraverso quali mediazioni concrete riuscirono ad orientare la sua formazione intellettuale.

3. All'Università di Friburgo Freigio si iscrisse nel 1554:[1] vi poté quindi ascoltare, presso la «Facoltà artistica», il vecchio Glareanus, l'amico di Erasmo e di Zwingli, ordinario di poetica sin dal 1529, che ancora molti anni dopo egli ricordava con toni grati e commossi.[2] Anche di Johann Hartung Freigio scrisse in seguito come di un venerato maestro,[3] il cui metodo diretto ed efficace di

1. Cf. H. MAYER, *Die Matrikel* cit., 1. Bd., p. 404; doveva quindi aver già dimostrato un'intelligenza abbastanza precoce, poiché normalmente l'iscrizione non avveniva ad un'età inferiore ai 14 anni (*ibidem*, pp. LXXXVI-LXXXVIII). A tal proposito scrive infatti M. ADAM, *Vitae* cit., p. 253: «Musas ab ineunte aetate adamavit, et impensissime coluit».

2. Cf. F. BEURHUSII *Erotematum Musicae libri duo . . . Cum praefatione D. Io. Th. Freigii*, Noribergae, 1580, in off. Cat. Gerlachin et Haeredum Io. Montani, p. A4 *recto* della pref. Freigio scrisse anche per il suo maestro una *Elegia de morte Glareani* (in: *Delitiae Poetarum Germanorum huius superioris que aevi illustrium, Collectore Antverpiano Filio G. Gruteri* (i. e. JANUS GRUTERUS), Francofurti, excud. Nic. Hoffmannus, 1612, vol. III, pp. 323-326), ove ne enumerava i meriti, le virtù e gli interessi ed attività culturali (spec. i vv. 49-70). Ma la testimonianza più chiara circa lo studio sotto Glareano si trova nella pref. alla sua *Grammatica Graeca ad usum puerorum in epitomen redacta*, Norimbergae, Gerlachin, 1580 (rip. in ZEIDLER, *Vitae* cit., pp. 2-3, nt.e).

Sulla figura di questo dotto umanista v.: H. SCHREIBER, *Heinrich Loriti Glareanus. Seine Freunde und seine Zeit*, Freiburg i. Br., 1837; ID., *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 178-185; O. FR. FRITZSCHE, *Glareanus, sein Leben und seine Schriften*, Frauenfeld, 1890; e infine, di valore limitato, J. BÜTLER, *Männer in Sturm*, Luzern, 1948, pp. 17-67. Fonti essenziali si trovano comunque in quasi tutti i maggiori epistolari di umanisti transalpini. Matematico ed editore di testi classici, Glareano ebbe grande fama ai tempi suoi come poeta e musicista e come autore di numerose opere di geografia che godettero di larga fortuna, specie quando, a partire più o meno dalla fine del secolo, e più ancora dagli inizi del successivo, divennero una vera e propria voga le raccolte di curiosità geografiche.

3. Cf. la pref. alla *Grammatica Graeca* cit. Manca un moderno lavoro monografico su Johann Hartung: bisogna perciò ricorrere ancora a: JAC. BEURERI *Joan. Hartungus, sive Oratio in eiusdem . . . obitum*, Argentorati, Nic. Wyriot, 1583; cf. anche *Prosopographiae Heroum atque illustrium virorum totius Germaniae pars tertia, authore Heinricho Panta-*

insegnamento lo aveva condotto dal 1552 al 1560 alla padronanza della lingua e degli autori greci.

In effetti proprio in questi anni Freigio venne acquistando, per gran parte al di fuori della tradizionale routine delle scuole, quella solida base filologica ed erudita, che gli consentì successivamente di collaborare ad alcune notevoli edizioni di testi classici e patristici, e che risultava appunto da una educazione tutta orientata secondo i nuovi principî umanistici.

Se la grammatica infatti dovette essere appresa attraverso le caute innovazioni di un Torrentino (ma non mancò forse il ricorso al solito Donato, opportunamente rivisto da Glareano), è assai probabile invece che i primi avvii alla dialettica passassero attraverso la *Dialettica* di Caesarius, che Glareano si preoccupava attivamente di diffondere nella scuola.[1] In ogni caso l'insegnamento di retorica e di dialettica a Friburgo non poteva essere estraneo ai nuovi indirizzi, in un ambiente che aveva ospitato per alcuni anni il Latomus e che aveva familiari così il Caesarius, come le *Dialettiche* di Agricola e di Melantone.[2]

leone . . ., Basileae, in off. haeredum Nic. Brylingeri, 1566, p. 320; ma v. pure H. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 197-211. Solo di un elenco di manoscritti, compilato dall'Hartung, si occupa E. JACOBS, *Johann Hartung zum Gedächtnis*, in: «*Aus der Werkstatt*». *Den deutschen Bibliothekaren zu ihrer Tagung in Freiburg Pfingsten MCMXXV*, dgb. v. d. Universitätsbibliothek, Freiburg i. Br., 1925, pp. 87-97.

1. Di Elio Donato il Glareano aveva curato diverse edizioni e riduzioni per gli usi della scuola, pubblicate ad es. nel 1519 e nel 1543 a Friburgo, nel 1534 a Basilea e a Zurigo, e poi ancora in tutta l'Europa settentrionale (a Strasburgo, Lovanio, Colonia, Norimberga, Francoforte ecc.) nel 1525, 1536, 1538 ecc. Nel 1556 comparvero, per i tipi di Joannes Oporinus di Basilea, le: HENRICI LORITI GLAREANI . . . *In clar. viri Io. Caesarii Iuliacensis Dialecticen vice Commentariorum Annotationes* . . ., ripubblicate poi nel 1559 (e poi ancora a Lovanio nel 1567 e a Colonia nel 1577) col titolo: *In librum Jo. Caesarii Juliacensis de dialectica H. Loriti Glareani perbreves, sed oppido utiles Annotationes*. Tutte queste edizioni ebbero largo corso nell'Università e nelle scuole in genere di Friburgo.

2. Sull'importanza e il significato dell'opera logica di Agricola, di Latomus, di Caesarius, di Melantone e di Lefèvre d'Etaples, come sui problemi che ne costituiscono lo sfondo storico-culturale, esiste ormai un'ampia letteratura; sia consentito, per brevità, rinviare per tutti al vol. veramente fondamentale di C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, 1968, nel quale l'A. ha riorganizzato e rifuso anche i risultati di precedenti ricerche (ma dev'essere ricordato almeno uno storico come il GARIN, del quale v. da ultimo *Dialettica e retorica dal XII al XVI sec.*, nel vol. *L'età nuova, Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI sec.*, Napoli, 1969, pp. 43-69). L'influenza che tali autori, fra gli altri, e più in generale l'intera problematica delle logiche umanistiche, esercitarono sul pensiero giuridico di quell'età è l'oggetto di un importante studio di V. PIANO

Sin dal 1523 infatti, esprimendo il suo disappunto per la fortuna di cui godevano i novatori a Friburgo, nel campo degli studi di logica, Zasio aveva scritto all'Amerbach: «Aristotilem redegerunt in ordinem; siquidem nec legitur nec exercetur. Petrus Hyspanus abiit, abiit omnis logica, nisi quod aliqui Melanthonis breuicula, alii Rodulphi Agricolę libros profitentur (vtinam ex iusto profiterentur!) et ita velut noua nostrę Vniuersitatis admutata est facies».[1] L'ordine degli studi alla Facoltà artistica prescriveva del resto l'adozione del testo di Caesarius nella classe di *Dialectica major*, mentre la Fisica e l'Etica venivano studiate attraverso l'opera di Lefèvre d'Etaples.[2]

Se il largo spazio concesso agli studi retorici e dialettici costituiva dunque significativamente il dato caratteristico di un intero ambiente, oltre che di una vicenda individuale, anche i forti interessi letterari del futuro giurista scoprivano la loro origine in una giovanile lettura, ampia ed approfondita, di tutti i testi delle letterature classiche, topici di una formazione umanistica. Il lettore sensibile di Marot, l'umanista curioso di novità letterarie ed estimatore attento dei poeti contemporanei, il verseggiatore frequente, capace di movenze liriche di qualche abilità, dipendeva infatti direttamente da quello studio degli anni friburghesi, al corrente con i risultati della recente filologia e condotto secondo criteri caratteristicamente definiti come «ratio» o «methodus brevis studendi».[3]

Frattanto, nel 1557, Freigio aveva conseguito il baccellierato, e poi nel 1559 il titolo di «magister artium».[4] Si dedicò quindi, secondo un costume consueto, all'insegnamento inferiore o privato. Contemporaneamente egli dovette iniziare gli studi di di-

MORTARI, *Dialettica e giurisprudenza. Studio sui trattati di dialettica legale del sec. XVI*, in «Annali di Storia del Diritto», I (1957), pp. 293-401.

1. Cf. *Die Amerbachkorrespondenz* cit., II. Bd., Basel, 1943, n° 923, p. 431.

2. Cf. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., p. 68. Assai diffusi nelle scuole di Friburgo erano anche la *Rhetorica* di Melantone, nelle sue varie edizioni, e i *Dragmata graecae literaturae* di ECOLAMPADIO, in seguito proibiti come opere di eretici. Nel 1564 anche la *Paraphrasys* alla *Fisica* del Lefèvre d'Etaples venne sostituita con una scelta dal testo di Aristotele nella traduzione di Perionio (UA. FREIB. I. BR., *Senatsprot.*, Bd. VI, foll. 112 e 113).

3. Cf. JO. TH. FREIGII *Grammatica Graeca* cit., pref.

4. Cf. H. MAYER, op. loc. cit.

ritto, probabilmente sotto maestri oscuri, fra i quali solo Theobald Bapst godeva di qualche notorietà.[1] Tra il 1562 e il 1563 si allontanò anche dalla città natale, ma è assai dubbio che la partenza fosse dettata dal desiderio di curare altrove la sua preparazione.[2]

Agli studi di diritto in ogni modo lo avviava l'ambiente familiare, di borghesia cittadina affermatasi negli incarichi politico-amministrativi, collegata per molti versi con magistrati e maestri e in contatto, per rapporti personali o di dipendenza, con la classe dei signori feudali e degli uomini di Corte.[3]

1. H. PANTALEON, *Prosopographiae . . . P. III* cit., pp. 342-43, pubblicò nel profilo di Bapst una elegia di Freigio, ove si legge fra l'altro:

«Ciuibus oraculum fuerant tua tecta misellis
Ex his urbs certam tota petebat opem.
Pauperibus fueras portus tutissimus; omnes
Qua tandem licuit parte juvare . . .»

Theobald Bapst (1497-1564) compì i suoi studi essenzialmente a Friburgo, ove conobbe il Latomus e fu allievo di Zasio, e dove successivamente ricoprì diverse cattedre. Nel 1542 vi tenne l'insegnamento di Pandette, che era stato già di Zasio e poi di Derrer. Rimase professore «Primarius» quasi ininterrottamente fino alla morte, e fu in effetti per lungo tempo il più autorevole giurista della città. (Cf. H. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 332-336). Nella sua attività di consulente, in cui ebbe sempre grande successo, egli dovette spesso orientarsi secondo principî del diritto romano. Significativo ad esempio il passaggio che si legge in un suo parere del 1550 (STA. FREIB. I. BR., *Criminalia*, AI b2, fol. non num): «vff sollichs sag ich nach vlyssiger besichtigung myner bucher, das sollichs . . . vermög der geschribnen recht nit solle oder möge statt haben».

2. Di questa assenza rimangono varie tracce. Freigio stesso, nella *Elegia* per la morte di Glareano (cit. sopra, nt. 17) sottolineava più volte come avesse ricevuto lontano da Friburgo la triste notizia («e patria nuper significata mihi», v. 20; e cfr. anche i vv. segg.). È probabile che sia di quest'anno la permanenza a Bésançon cui egli fa riferimento nella pref. (p. * 3 *verso*) della *Epitome Derreri* (per il tit. compl. v. sotto, p. 179).

3. Sua madre Ursula infatti era figlia di quel Johann Armbruster, amico di Zasio e «Stadtschreiber» sin dal 1504, di cui Zasio scriveva (cf. *Singularium Responsorum Liber Primus*, in UDALRICI ZASII *Operum Tomus V*, Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1550, col. 28, n.° 47) che era dotato di una «agnata perspicacia», annoverandolo poi tra i suoi amici e «compatres dulcissimi». La moglie Barbara era figlia di Oswald Schreckenfuchs, matematico celebre ai tempi suoi, traduttore di testi arabi e più d'una volta rettore dell'Università di Friburgo (su cui cf. H. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 253-257), al quale probabilmente Freigio fu debitore in seguito di una autorevole presentazione negli ambienti della cultura basileese. È certo comunque che Ramo, durante il suo viaggio per i paesi tedeschi, fu indirizzato a Freigio proprio dal suocero Schreckenfuchs (cf JO. TH. FREIGII, *Vita Rami*, in: P. RAMI *et* A. TALAEI *Collectaneae praefationes, epistolae, orationes*, Marpurgi, 1599, p. 186). Il padre Nikolaus infine era stato uno di quei tipici «uomini nuovi», non infrequenti nella storia della cultura umanistica. Seguace della Riforma in fatto di religione, in virtù dei suoi studi giuridici aveva ottenuto diversi incarichi, dapprima come consulente del principe di Rappolstein, poi come procuratore nel Consiglio di Ensisheim, quindi come «Syndi-

Motivi di tradizione familiare e di collocazione sociale (sia pure recenti) orientavano dunque naturalmente il Freigio verso un ordine di studi che apriva la strada a posizioni di rilievo nella vita cittadina, e talvolta addirittura le porte della Corte o del governo periferico, nel quale i nuovi giuristi s'incontravano con l'antica nobiltà locale.[1]

Ma l'esempio familiare non gli valse soltanto per determinare le linee di fondo di una scelta generale. Attraverso i libri e le carte ricevute in eredità dal padre filtrarono anche motivi culturali ed

cus» di Friburgo e di Ulm fino alla morte nel 1552. Allievo di Zasio e suo segretario per qualche tempo, aveva sperato a lungo in una cattedra di diritto, senza successo tuttavia, nonostante l'appoggio del maestro (cf. R. STINTZING, *Geschichte* cit., pp. 172-174; ivi cit. le fonti più antiche. Altre notizie ora nella *Amerbachkorrespondenz* cit., IV. Bd., Basel, 1953; v. Bd., Basel, 1958; e VI. Bd. (ed. R. JENNY), Basel, 1967, *ad indicem*. Poco aggiunge, come per tutti gli altri personaggi di cui si occupa, H. WINTERBERGER, *Die Schüler von Ulrich Zasius*, Stuttgart, 1961, pp. 34-35). Non vi riuscì neppure nel 1544, quando, per gli spostamenti seguiti alla morte di Derrer, si era reso vacante l'insegnamento di Codice (cf. UA. FREIB. I. BR., *Senatsprot.*, Bd. IV, alla data 1 febbraio 1544; rip. parz. in SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., p. 221). Già nel 1532 Zasio lo aveva raccomandato inutilmente all'Amerbach per una cattedra a Basilea, con una lettera piena di favorevoli espressioni (cf. *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IV. Bd., Basel, 1953, n° 1931, pp. 341-42).

Sul consiglio di Ensisheim, che funzionava quale istanza giudiziaria e amministrativa insieme dei territori asburgici dell'Austria Anteriore, cf. W. BEEMELMANS, *Die Organisation der vorderoesterreichischen Behörden in Ensisheim im 16. Jahrhundert*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», N. F., XXII (1907), pp. 52 ss e 627 ss.; in particolare, per il periodo che ci interessa, v. pp. 62-86. È interessante notare come il Consiglio impiegasse spesso giuristi di buona formazione culturale, che impressero sovente un indirizzo romanistico alle sue decisioni (ivi, p. 79 e p. 82).

1. In una fondamentale ricerca sul «social world» degli umanisti fiorentini, i cui risultati appaiono illuminanti anche per altre zone geografiche e cronologiche del periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento, Lauro Martines da ultimo ha individuato con chiarezza le componenti e le prospettive di un simile *milieu*, legato per molte vie alle classi dirigenti, per il quale il dottorato in diritto sostituiva spesso la solidità di una tradizione patrizia nel rendere accessibili i pubblici uffici: «For the lawyers was usually allied to the powerful burgher class or to the nobility by family ties, political and guild traditions, social custom, marriage, dignity of occupation, or more than likely all of these. Upstart families sometimes tried to secure or enhance their newly-won social position by sending one of their sons to law school» (cf. L. MARTINES, *The social World of Florentine Umanists 1390-1460*, London, 1963, in partic. p. 269. E v. pure dello stesso A. l'importante lavoro: *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, 1968, *passim* e spec. pp. 62 ss. e 481 ss., ove si trovano precisati ed esemplificati gli aspetti che qui interessano). Stimolanti osservazioni in proposito ho ascoltato pure da CARLO DIONISOTTI, nel corso della discussione seguita alla sua comunicazione al II Congresso Internazionale di Storia del Diritto (Venezia 18-22 settembre 1967), sul tema: *Filologia umanistica e testi giuridici fra Quattro e Cinquecento*, che tra breve vedrà la luce con gli *Atti*, per i tipi di Leo S. Olschki.

orientamenti di pensiero che ebbero ampio spazio nelle opere successive. Freigio del resto ricordò ripetutamente la figura e l'insegnamento paterno, la cui scomparsa ebbe su di lui un'influenza morale e conseguenze materiali assai forti. In tal modo segnalava egli stesso anche quest'aspetto della sua prima formazione.

4. Nel 1562 Freigio ottenne dall'Università di Friburgo l'incarico del corso di *Dialectica minor* nella Facoltà artistica.[1] Nella storia della sua formazione culturale intervengono così ancora una volta i nomi di Agricola e di Melantone, poiché appunto l'opera di uno dei due maestri costituì molto probabilmente l'oggetto di quella «lectura».[2]

Cade però in questo stesso periodo anche il nome di Gerolamo Olzignano, un sicuro fedele dei metodi dei Commentatori, che tenne dal 1562 i suoi corsi alla Facoltà giuridica:[3] Freigio dové certo ascoltare le sue lezioni, poiché gli statuti dell'Università prescri-

1. Cf. MAYER, *Matrikel* cit., p. 404.

2. In base agli statuti della Facoltà artistica la scelta del testo per il corso di *Dialectica minor* era libera; di fatto i manuali comunemente adottati erano quelli di Agricola e di Melantone, almeno fin quando non intervennero i divieti contro le opere degli eretici.

È assai probabile che Freigio abbia usato la *Dialettica* di Agricola: da un progetto di riforma della Facoltà artistica del 1565 infatti risulta che era questo il testo comunemente adoperato (UA. FREIB. I. BR., *Prot. phil. Fak.*, Bd. II, fol. 300 *verso*). Tuttavia l'opera di Melantone era quella che in questo periodo Freigio mostrava di conoscere più a fondo: egli stesso scriveva nella prefazione ai *Trium artium logicarum . . . Schematismi* (Basileae, per Sixtum Henricpetri, 1568, p. a 2 *verso*) di essersi servito nell'insegnamento della *Dialettica* e della *Retorica* del grande maestro e riformatore: «quarum praecepta aliquando priuatis meis discipulis . . . distribuere solebam».

3. Nel 1562 il Consiglio per l'Austria Superiore di Innsbruck, perseguendo il proposito di sollevare d'importanza con la chiamata di un maestro di prestigio l'Università di Friburgo, che apparteneva ai territori asburgici, si rivolse al Collegio dei giuristi di Padova. Fu inviato Gerolamo Olzignano, che iniziò le sue lezioni come «Primarius» della Facoltà giuridica nell'ottobre dello stesso anno (sulle vicende friburghesi di Olzignano v. H. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 342-346). Dal 1559 al 1561 Olzignano aveva insegnato a Padova sulla cattedra di recente istituita, «tota universitate petente», «ad lecturam textus (sc. *Pandectarum*), glossae et Bartoli»; cf. IA. PH. TOMASINI *Gymnasium Patavinum libris V. comprehensum*, Vtini, ex Typographia Nic. Schiratti, 1654, p. 275; e v. anche *Fasti Gymnasii Patavini opera* JACOBI FACCIOLATI *collecti*, Patavii, typis Seminarii, 1757, p. 196.

Circa l'organizzazione dell'insegnamento, di tipo assai tradizionale, cui l'Olzignano doveva essere maggiormente aduso nell'Università patavina, cf. J. FACCIOLATI *De Gymnasio Patavino Syntagmata XII. Ex ejusdem Gymnasii Fastis excerpta*, Patavii 1752, ex Typ. Seminarii, pp. 52-54.

vevano ai *magistri artium* di frequentare i corsi di diritto.[1] I violenti attacchi che egli doveva più tardi menare contro «accursiani» e «bartolisti» sembrano dunque avere alle spalle anche questa rappresentativa esperienza di quei metodi di insegnamento.

La nuova fase che così si apriva nella vita del giovane professore non fu tuttavia né serena, né appartata e meditativa. Già sul finire di quello stesso anno egli abbandonava temporaneamente la città natale, e non dovette essere estraneo a tale decisione il repentino peggioramento della situazione religiosa per i gruppi di simpatie luterane e riformate, dopo il viaggio a Friburgo di Ferdinando I, sullo sfondo delle notizie già frequenti circa la conclusione imminente del Tridentino.[2]

Dissapori con le autorità accademiche intorno ai programmi, e quindi ai criteri dell'insegnamento, s'intrecciarono e si precisarono negli anni successivi con i contrasti per cause di religione.

Riammesso nell'ottobre del '63 «tanquam aduena» ai privilegi universitari,[3] nel '65 egli otteneva la cattedra di Grammatica Latina presso la Facoltà artistica, cui venne ad aggiungersi nel '66 la Grammatica Greca.[4] Ma in quello stesso 1566 si definì, per la prima volta in maniera aperta, un profondo dissenso tra il giovane Freigio e gli ambienti responsabili degli indirizzi culturali dell'Università.

1. Cf. H. Schreiber, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., p. 222; cf. pure ivi, pp. 167-168 nt.

2. Per le notizie circa la visita a Friburgo di Ferdinando nel 1562, cf. H. Schreiber, *Geschichte* cit., I. Bd., III. Th., pp. 330-333. Significativamente nello stesso anno Johann Ulrich Zasius presentava una petizione all'Università perché gli rendesse ufficialmente testimonianza dei sentimenti religiosi di buon cattolico del padre Ulrich. Gli riusciva infatti «ualde molestum» che il nome di lui fosse inserito nell'elenco degli eretici. L'Università si affrettò poi a soddisfare la sua richiesta; UA. Freib. I. Br., *Senatsprot.*, Bd. VI, fol. 58 e 60-61.

3. UA. Freib. I. Br., *Prot. phil. Fak.*, Bd. II, fol. 300 *recto*: «M. Ioannes Thomas Frey fryburgensis superiori anno propter contumacem absentiam cum a Decano sub debito iuramentj uocaretur a facultate exclusus, petit se rursus admitti priuilegiorumque facultatis una cum alijs magistris participem fierj. Recipitur tanquam aduena, qui antea nunquam inscriptus fuit, ut semel disputet publice, et fisco florenum huius monetae exoluat, quem tamen dominj postea moti certis causis, remiserunt, declamationem pro ea habenda publice iniungentes». L'esclusione era stata decisa il 14 novembre 1562: *ibidem*, fol. 269 *recto*.

4. UA. Freib. I. Br., *Prot. phil. Fak.*, Bd. II, fol. 318 *verso* (11 ottobre 1565); *Senatsprot.*, Bd. VI, fol. 230 (14 novembre 1566). Nel novembre 1563 e poi di nuovo nell'aprile 1566 Freigio aveva chiesto invano la cattedra di *dialectica minor*.

L'episodio in sé era piuttosto insignificante, soprattutto in quel XVI secolo così ricco di psicologie aspre e fin rissose, pronte a radicalizzare le più trascurabili polemiche accademiche. E tuttavia esso può servire non solo ad illuminare l'impazienza di una naturale disposizione, ma anche come spia di tutto uno sfondo di orientamenti politici e ideologici, per nulla privo di elementi d'interesse.

La Facoltà richiamò infatti il Freigio ai còmpiti che gli affidava il suo incarico: promuovere negli scolari una corretta conoscenza della lingua latina, attraverso esercizi di traduzione da «correggere diligentemente», e per mezzo della lettura e commento di utili *exempla*, che dovevano restare limitati al solo Terenzio, prescritto dagli ordinamenti scolastici.[1] Del tutto fuori di luogo quindi l'illustrazione di Sallustio, cui Freigio invece si dedicava.[2]

Questi replicò adducendo di non trascurare affatto i propri compiti istituzionali. La lettura di Sallustio valeva a suo avviso ad affiancare alla conoscenza dell'aspetto «privato» dell'umano operare quello della sfera pubblica di esso, cioè della sue idealità morali e politiche.[3] Al di là di una banale questione di preferenza

1. Tale prescrizione non è priva di una sua singolarità, rinviando ad un canone di classicità espressiva anticipato rispetto alla consueta disciplina ciceroniana e virgiliana, consueta almeno a partire dalla fine del Quattrocento.

2. UA. Freib. i. Br., *Prot. phil. Fak.*, Bd. II, fol. 322 *recto-verso*, ove la durezza e il conservatorismo dell'atteggiamento traspare al di là dell'intenzione di far apparire la Facoltà in una luce di paterna moderazione: «Vocatur M. Ioannes Thomas Freygius grammatices professor et interrogatur quo proposito seu consilio pręter Terentium et Grammaticen etiam explicandum Sallustium suscepisset, . . . institutum . . . quidem laude et eruditione sua dignum potius tamen ad poëseos professorem quam ad se pertinere, et excedere iuuentutis rudioris, quam ipse formaret, captum. Propterea facultatem velle ut pręceptis grammatices solus iam Terentius adiungatur, alternatimque iuuentuti prælegatur tanquam congruus huic negotio ut familiaris prę coeteris autor. Prȩterea ut accurate vulgaria argumenta prescribat et ab auditoribus latius reddita diligenter alternis septimanis emendet. Phrases, elegantias, sententias ut instituerat antea obseruandas iuuentuti inculcet diligenter. Quae omnia cum argumentis facultas tempore promotionum in examine rigido solet a candidatis exigere ad diligentiam deprȩhendendam. Haec si prȩstet nil temporis reliquum esse ad autorem alium explicandum».

3. «Respondet is in Terentio solere virum priuatum et oeconomicum depingere, in Sallustio velle politicum et heroicum quoque describendum suscipere»; *ibidem*, fol. 322 *verso*. È anche il caso di segnalare una diversa accantuazione di tono nello stesso riferimento a Terenzio da parte della Facoltà e del Freigio: mentre per essa la sua opera rimane un repertorio di forme espressive e un deposito di materiali d'esercizio, questi ne intende in primo luogo il valore educativo, accogliendola cioè in quel senso per cui fu cara a più di un maestro umanista, e che aveva trovato espressione esempla-

di testi o di competenza a stabilire i confini di un insegnamento, si profilava indubbiamente una particolare lettura dei testi stessi, nel quadro forse di un più ampio contrasto concernente la «ratio dicendi», che si riannodava alle polemiche di oltre un secolo di cultura umanistica.

Non v'è da meravigliarsi se le reazioni delle autorità e del corpo accademico furono subito aspre. In un periodo di profonda crisi politica, religiosa e intellettuale, ogni novità pareva ed era nei fatti il segno di divergenze che oltrepassavano ogni sia pur modesto intento originario. Né può stupire il fatto, a prima vista sconcertante, che la reazione venisse dai professori di una Facoltà che non poteva in alcun modo essere ricondotta al vecchio cliché scolastico, che anzi per molti aspetti appariva aperta alla nuova cultura umanistica ed alle sue tecniche, che non rifiutava il nuovo orizzonte culturale e le sue esigenze pedagogiche e metodologiche.[1] Ma un atteggiamento di polemica più radicale verso le vecchie forme doveva

re in una lettera di Erasmo del 1489 (cf. *Opus Epistolarum* cit. I, Oxford 1906, n° 31, pp. 123-124).

1. L'atteggiamento della Facoltà artistica in questo periodo risulta con piena evidenza dalle vicende di un progetto di modifica del piano di studi che risolvesse la crisi da più parti lamentata (*Facultatis artium consultatio super mutationem quarundam lectionum et disciplina studiorum*, in UA. FREIB. I. BR., Bd. II, fol. 313 *recto*-315 *verso*). Esso proponeva un aumento quantitativo degli insegnamenti di greco e di retorica ed una sostanziale riduzione della dialettica, per la quale si richiedeva che venisse soprattutto illustrato l'«artis usum». Si raccomandava però anche «ut tempore promotionum a Scholasticis solum requerantur . . . quę ad elementa, propositiones et syllogismos, item definitionum diuisionumque tractatum spectant». Per la retorica andavano aboliti i commentari: bisognava adoperare la sola *Rhetorica ad Herennium*, con l'aggiunta di una concreta esemplificazione tratta dalle Orazioni di Cicerone o da Livio. Così anche maggior spazio andava attribuito alla etica, separandola dalla fisica (o «parva naturalia») ed assegnandole come testi una scelta dal *De Officiis* e dall'*Etica a Nicomaco*. Al di là di queste riforme il parere si orientava verso una energica accentuazione in senso fiscale del sistema universitario: si chiedevano tra l'altro l'istituzione di severe prove di ammissione e l'imposizione di precettori privati agli scolari mediocri. Si suggerivano infine una serie di provvidenze atte a ridurre la «perniciosa libertas» degli studenti, a sradicare la loro «usurpata insolentia» e a impedire che frequentassero «idioti et sordidi Mechanici». La sicura ispirazione umanistica di molti suggerimenti appariva dunque limitata e smorzata sovente, e in sostanza il tono generale pareva tendere soprattutto ad una migliore funzionalizzazione degli studi, sorretta da più rigide forme di controllo. La Facoltà tuttavia, che già aveva raccomandato alla commissione «ne a maiorum ordinatione temere, nisi iustis rationibus recedatur» (fol. 312 *verso*), lasciò cadere in seguito le proposte, accogliendole poi solo parzialmente e attraverso un lungo decorso di anni.

tuttavia colpire particolarmente questi maestri, che avevano potuto gradualmente introdurre gli elementi di novità nell'ordine consueto degli studi proprio contenendone la portata entro una cornice sostanzialmente tradizionale. Sicché proprio essi dovevano maggiormente temere le conseguenze generali di una sovversione del metodo degli studi, nella quale vedevano probabilmente soprattutto il pericolo di provocare una ulteriore limitazione di quello spazio ristretto che solo la moderazione pareva aver saputo assicurare o poter tuttora garantire. Né d'altra parte la loro posizione oggettiva poteva indurli a condividere certe finalità dell'insegnamento, così vivacemente implicate nelle scelte di Freigio.

Di contro ad una Università insomma che, nonostante le numerose aperture, sosteneva tuttavia l'impianto tradizionale degli studi, si poneva una giovane personalità, maturatasi al di fuori ed ora, non a caso, anche in opposizione con la scuola. Si affrontavano cioè, nel pur limitato episodio, l'istituzione arroccata sostanzialmente a presidio delle forme ereditarie del sapere, che in fondo accettava nei termini di un «aggiornamento» i risultati della cultura più recente ed accoglieva taluni fra i suoi testi più significativi (si pensi alle *Dialettiche* in uso a Friburgo) piuttosto per la loro «brevità» o funzionalità didattica, che non per intima comprensione e adesione alle loro ragioni di metodo, e l'intellettuale ostile ad ogni riduzione scolasticizzante degli *exempla*, consapevole del valore umano e sociale dell'espressione, acutamente sensibile alle moderne esigenze di allargamento delle classi dirigenti e di una loro più rigorosa formazione etica e civile.

Da un lato quindi il rispetto della tradizione, che utilizzava senza fratture le novità «tecniche», ritrovando pure per certi aspetti una continuità a momenti smarrita con i vecchi indirizzi;[1] dall'altro un ricorso agli «antichi» come Sallustio per scoprirvi

1. Non è senza motivo che nel '64 si fosse abbandonato il testo di Lefèvre d'Étaples per tornare alla *Fisica* di Aristotele, né che la *Consultatio* della Facoltà artistica del 1565 raccomandasse la *Dialectica* di Caesarius, cautamente misurata nei suoi atteggiamenti e priva di punte dichiaratamente polemiche contro la tradizione logica peripatetica. La stessa proposta di integrarne lo studio con la parte relativa ai «luoghi» dell'opera di Agricola rinviava ad una sezione che, strappata dal suo contesto, dalle sue ragioni e dai suoi sbocchi tendenziali, non era certo la più originale del *De inventione*.

non soltanto la raccolta di «moralità», ma anche la condanna del regime e dei vizi dei magnati e più ancora dei popolari, l'idea della repubblica retta da un'élite di politici competenti, l'apprezzamento dell'*homo novus* affermatosi per nobiltà d'ingegno e di sapere, la sottolineatura della funzione politica dell'attività intellettuale.[1]

La questione fu per il momento appianata, ma i tempi non erano più propizi per simili intemperanze. Già nel dicembre del '65 il Consiglio per l'Austria Anteriore di Ensisheim aveva inviato a Friburgo il Junker Simon von Pfirt per investigare sulla presenza di «eretici» nella città e sollecitare di conseguenza provvedimenti.[2] Nell'ottobre 1567 poi giungeva in visita l'arciduca Ferdinando II e si faceva rinnovare gli atti di sottomissione e di omaggio: l'anno dopo, come conseguenza diretta, perveniva a Friburgo l'ordine perentorio del Landesfürst di ripulire la città dagli eretici.[3]

I margini di libertà individuale si erano ormai ristretti, una volta cristallizzatesi le antitesi reali e ideali, e non valevano più le distinzioni sottili, né i tentativi di mettersi in luce con la propria erudizione.[4] Il 4 dicembre 1567 i Reggenti dell'Università imponevano a tutti i suoi membri di giurare i decreti del Tridentino. «Cum autem M. Thomas Frey grammatices professor praefatum juramentum praestare recusaret, ac diceret, se operam suam academiae Basiliensi posthac addixisse – Domini Vniuersitatis proteruiam hominis satis mirari non potuerunt, eidem acerrime exprobantes, quod perfide admodum egerit», e si riservarono «futuro tempore poenam ipsi desuper irrogandam».[5] Solo la rapida parten-

1. Il significato di Sallustio in una tipica lettura umanistica, agli occhi cioè di Leonardo Bruni, è finemente analizzato da A. La Penna, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano, 1968, appendice I (pp. 409-431); v. anche la *Vita Sallustii* nell'opera del Crinito, *De historicis ac oratoribus latinis* (rip. tra l'altro in C. Sallustii Crispi *coniuratio Catilinae, et bellum Iugurthinum . . . Scholia Aldi Manutii*, Venetiis, ex bibliotheca Aldina, pp. A2 *verso*-A4 *verso*).

2. Cf. H. Schreiber, *Geschichte* cit., II, II, p. 35.

3. Ivi, p. 36.

4. In occasione della visita di Ferdinando, Freigio aveva presentato al sovrano un *Carmen* εἰσοδικὸν *in exceptionem Principis Ferdinandi, Exarchi Austriae*, stampato a Basilea in quello stesso 1567.

5. UA. Freib. i. Br., *Senatsprot.*, fol. 257: «Cum Vniversitati certo constet Serenissi-

za salvò il Freigio da una sicura espulsione: infatti, senza attendere ulteriori provvedimenti, già pochi giorni dopo egli si trasferiva a Basilea.[1]

5. In rapporto diretto con le esperienze giovanili di studio e di insegnamento si collocano intanto un gruppetto di lavori che il Freigio stesso pubblicò variamente in quegli anni o che apparvero per vie diverse in tempi successivi.

Essi si raccoglievano tutti intorno a due direttrici fondamentali: da un lato componimenti poetici, più spesso di occasione, talvolta meno segretamente ambiziosi, cui si affiancavano le edizioni di autori classici; dall'altro problemi di scuola, di didattica, di diffusione della cultura.

Una raccolta di poesie appunto era la sua prima opera, Ἐπιλοίμια *seu liber tristium*,[2] una specie di «historia calamitatum» nata

mum archiducem Ferdinandum fidei Catholicae acerrimum defensorem ac propugnatorem esse, atque ob id uelit, omnes suae dictionis Catholicam religionem amplecti et sequi debere: Placuit Vniversitati, neminem prorsus praesertim ex professorum et officialium numero ferendum, qui Catholicae fidei aduersetur, sitque de aliquo schismate uel secta suspectus. Quapropter decreuit, vt cuncti professores praesentes et futuri praestent juramentum fidei Catholicae, quod juramentum a Sancto Tridentino Concilio definitur et praescriptum est. Praestiterunt ergo hoc juramentum hac uice . . .» etc. «cum autem . . .» etc.

1. A Basilea infatti nacque, nel gennaio 1568, il figlio Johann Thomas: cf. WACKERNAGEL, *Matrikel Basel* cit., II. Bd., p. 310, n° 32.

2. Il titolo completo dell'opera era: Ἐπιλοίμια *seu Liber tristium, Tempore pestis, summa moestitia et dolore scriptum*. Nella *elegia prima* veniva motivata la scelta del titolo, di chiara ispirazione ovidiana (*ivi*, p. 345):

> «Tristia quod nostro tamen sint scripta libello,
> Conueniens titulus hic sibi nomen habet.
> Lemmate non alio Nasonis fata leguntur,
> De quibus in Getico litore scripsit opus».

Tutti gli antichi biografi ne citano un'edizione basileese del 1564, ma già lo ZEIDLER, *Vitae* cit., p. 15, nt. y, sottolineava di non esserne riuscito a vederne alcuna copia, avanzando il dubbio che essa fosse uscita invece soltanto nel 1583. In quell'anno infatti («Mense Martio») essa veniva stampata a Basilea «per Sebastianum Henricpetri» assieme alle *Quaestiones geometricae* dello stesso Freigio. Anche nel catalogo della tipografia Henricpetri (cfr. *Librorum Tabernae et Officinae Henricpetri, Henricum Petri, et Sebastianum Petri, Fil. editorum, Index, usque in praesentem annum MDCVI*, Basileae (pag. non num.) è registrata soltanto l'ed. dell' '83. Mi sono servito di questa, risultando anche per me introvabile quella del '64. Che l'opera fosse stata composta prima del 1565 è comunque provato da un'annotazione dell'11 ottobre nei *Senatsprot.* (UA. FREIB. I. BR.), Bd. VI, fol. 184: «M. Johanni Thomae Frey, qui lamentationes ob grassantem pestem carmine conscripsit, easque Vniuersitati dedicauit, donati sunt sex thaleri».

sull'onda dolorosa dei lutti familiari procurati dalla peste del 1564.

Sin dall'inizio quindi la sua produzione letteraria si collegava con schemi notissimi, ereditati dalla tradizione classica, e si inseriva nella storia delle forme letterarie come tentativo di volta in volta di elaborazione stilistica di un *genus*. In questo caso era il τόπος della «consolatio» attraverso l'*exemplum* autobiografico[1] ad offrire la possibilità di coagulo ad un repertorio di motivi dedotti da una vasta gamma di letture della tradizione lirica latina, che andavano da Virgilio a Orazio, sino a Ovidio e a Persio.[2] Dalla loro

1. Ἐπιλοίμια cit., pp. 342-'43: «Quid igitur mihi aliud praeter lacrymas? Quid vobis superest, nisi vt haec domestica exempla vitae studiosae et industriae vobis proponatis, grataque memoria vsurpetis? eaque solatia, quae mihi in acerbissimo dolore aliquam medicinam attulerunt, memineritis? Nam praeter diuinam prouidentiam, a qua casus istos gubernatos credo, studia mea, (quorum vos aliqua ex parte administri fuistis) ita mihi profuerunt, vt . . . ad tempus aliquod, sensum doloris si non auferrent omnino, at mitigarent certe et lenirent. Nam, mihi credite, si absque his molestiarum linimentis fuisset, tantum dolorem sustinere non potuissem, sed haud dubie magnitudine eius victus succubuissem».

2. Di Ovidio il Freigio aveva curato una edizione annotata, uscita a stampa tra il marzo e il giugno del 1568. Il titolo completo dell'edizione era: P. Ovidii Nasonis *Opera, quibus accesserunt . . . annotationes per Ioan. Thomam Freigium, praeterea H. Glareani et Io. Hartungi, in Metamorphosin annotationes, G. Cognati in Philomelam commentarius* . . . (seguiva poi l'indicazione di altri commentari, in realtà non più stampati), Basileae, ex Officina Henricpetrina, 1568. L'edizione fu probabilmente all'origine dell'amicizia del Freigio con Gilbertus Cognatus (Gilbert Cousin, il segretario di Erasmo studiato dal Fèbvre), che ci è provata da un biglietto di quest'ultimo all'«Humanissimo utriusque literaturae peritissimo D. Joan. Thomae Freigio, amico suo singulari», datato da Dôle, il 21 novembre 1570 (UB. Basel, *Mscr.* G. I *26*, fol. 62).

Nella prefazione, che era tutta una esaltazione alquanto retorica della poesia, Freigio mostrava una notevole conoscenza dei poeti tedeschi contemporanei, tra i quali citava Conrad Celtis, Eoban Hess, Engentin e Glareano. Egli aveva ritenuto di dover difendere il valore della poesia, da molti disconosciuto, perché non decadessero i «buoni studi», meritevoli di aver fugato la barbarie «quae ante paucos annos fuit» (p.* 4 *recto*).

Le sue note ad Ovidio, piuttosto brevi, si risolvevano per lo più in una *expositio argumentorum*, un chiarimento delle allegorie e l'illustrazione di alcuni termini. In fine dell'opera seguiva una *Tabula* destinata a precisare «in qua quaeque historia Monarchia incidat», compilata, secondo informava con riposta intenzionalità l'autore, sulla base degli insegnamenti del suocero Schreckenfuchs, ben noto ai basileesi.

Di Persio il Freigio curò anche una edizione di commentari alle Satire: *In A. Flacci Persii Satyras sex . . . quatuor commentarij. Valentini, Volsci, Engentini, Foquelini. Labore et studio Jo. Th. Freigii nunc primum coniuncte editi*, Basileae, ex off. Petri Pernae, s. d. (ma 1578), ristampata poi nel 1582 con una prefazione di suo pugno: *A. Persii Flacci Satyrae sex a Nic. Frischlino ex vetustiss. codicis fide paraphrasi . . . illustratae: Valentini insuper, Volsci, Engentini et Foquelini commentariis explicatae, Praefatus est Jo. Th. Freigius*, Basileae, ad Perneam Lecytum, a. 1582; mentre l'ampia conoscenza di Virgilio, che traspare sovente dalle sue opere, è provata pure dalle *Tabulae in Virgilium*, pubblicate

libera contaminazione, pur attraverso le tortuosità dei numerosi pezzi di bravura costruiti sul filo dei modelli letterari, che rimandavano di proposito al tipo del «carmen doctum», si rinnovava a tratti un clima di sentimenti non privo di una propria sofferta sincerità.

Non è certo qui il luogo di misurare i limitati pregi stilistici, reali o supposti, di questi come di altri contemporanei lavori poetici del Freigio:[1] ne mancherebbe del resto la competenza e la sensibilità specifica. È opportuno invece segnalare l'indirizzo di fondo che vi è sotteso, che vi si viene maturando ed esprimendo man mano, e che resterà tipico ed orientativo della sua attività e delle sue scelte successive, caratteristico cioè delle sue convinzioni giuridiche e ideologiche. Ed anzi, nella misura in cui un'opera è strumento di relazione di un ambiente determinato, si rivolge ad una società precisa ed insieme la esprime; nella misura stessa in cui Freigio è figura media e di limitata originalità, certi elementi che intendiamo qui illuminare si ritrovano parimenti nella società e nelle generazioni che gli fanno da sfondo.

Di là dai pretesti, dalla fragilità dei contenuti, dall'enfasi stilistica dominante, implicita nel proposito letterario di simili componimenti, si dispiega l'intento di impostare un primo discorso, che accompagni ed esprima il formarsi di questa figura di intellettuale.[2]

Gli studi, il valore della cultura, il progetto di condensazione e rielaborazione della tradizione classica, talora in funzione meramente esornativa, altra volta invece impegnato in una vera e propria gara di emulazione con i modelli, in una parola gli *studia humanitatis* sono la vera materia di questa giovanile produzione poetica. Giovanile ed insieme cresciuta nell'orto umanistico è una tale poesia anche per l'impaziente ambizione di affidare il proprio

nel 1578 presso Henricpetri con una prefazione del medico basileese Thomas Koch.

1. Si trovano sparsi un po' dappertutto, specie di seguito alle prefazioni di molte opere. Oltre agli 'Επιλοίμια cit., v. pure, tra gli altri, quelli raccolti in *Delitiae poetarum* cit., e (in greco) in JOH. HARTUNGI *Decuriae quatuor quorundam memorabilium, ex optimis quibusque autoribus, cum graecis tum latinis excerptorum*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1559-1568.

2. La scelta della letteratura come ambito di ricerca non appare del resto casuale, se si pensa che erano stati proprio i «poeti», tra gli umanisti tedeschi, a guidare in Germania la battaglia contro la vecchia cultura e le sue forme.

nome alla «Fama», la divinità consolatrice ed eroica di tutti i sogni prematuri e classicheggianti.[1]

In una simile prospettiva la scelta stessa del latino o del greco come strumenti linguistici ha un suo prevedibile significato, rispecchiando con chiarezza l'intenzione di rivolgersi ad un pubblico scelto ed iniziato, capace di cogliere gli echi, di intendere le citazioni, interessato ad un siffatto ordine di problemi.

Questione naturalmente diversa è l'attualità e la forza incisiva di un simile discorso, dopo circa due secoli dal Petrarca che per primo l'aveva formulato e dopo che si era pienamente consumato e conchiuso nella delusione amara lo sforzo in tal senso di almeno un paio di generazioni europee di intellettuali «erasmiani».

Tutta dedicata invece ai problemi della scuola è un'altra opera, nata anch'essa nel periodo dell'insegnamento friburghese[2] e pubblicata poi a breve distanza dal trasferimento a Basilea: i *Trium artium Logicarum . . . breves succinctique Schematismi*, cui seguivano, nell'edizione a stampa, l'*Epitome Derreri de regalibus et iurisdictione* e due rapidi abbozzi di argomento giuridico.[3]

Sicuramente non era un caso che la prima opera di un certo

1. L'Alciato aveva dedicato uno dei suoi *Emblemi* al motto secondo cui «ex literarum studiis immortalitem acquiri», ove si leggeva tra l'altro:

«Fama uiros animo insignes preclaraque gesta
Prosequitur: toto mandat et orbe legi»;

cfr. ANDREAE ALCIATI *Emblemata*, Lugduni, apud Guilielmum Rouillium (excudebat Mathias Bonhomme), 1548, p. 108 (ma v. anche l'emblema dedicato all'edera, p. 163); v. pure V. CARTARI, *Le imagini con la spositione de i Dei de gliantichi*, in Venetia, per Francesco Marcolini, 1556, p. LXXV *recto*.

Il mito della gloria terrena e delle lettere come sue uniche vere dispensatrici, dell'immortalità assicurata dalle grandi opere perenni, era del resto familiare alla cultura umanistica, a partire già dal Petrarca. «Esso attirò potentemente – scrive il Tenenti – l'*élite* della società per la sua indole aristocratica e per il bisogno di giustificare idealmente la deviazione dei costumi dai precetti cristiani»; cfr. A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, 1957, p. 25; ma cf. pure tutto il cap. I (*Il mito della gloria*), e inoltre, per una analisi della iconografia sul tema, le pp. 477 ss. Su quest'ultimo aspetto v. anche A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, 1952, pp. 39-40 e 77 ss.

2. Cfr. l'op. cit. alla nota seguente, p. a2 *recto*: «Ego quidem . . . cum in Academia Friburgensi superioribus annis utriusque linguae studia literarum publice explicarem, ea ipsa tum ad intelligendum tum ad recordandum facilius in hos Schematismos redegi.»

3. IOAN. THOMAE FREIGII *Trium Artium Logicarum, Grammaticae, Dialecticae, et Rhetoricae, breves succinctique Schematismi, ex ejus autoribus melioribus in usum studiosorum et tyronum ita confecti, ut nullo negotio per se quisque initium, progressum et finem ac quasi σῶμα

impegno vedesse congiunte le arti logiche con il diritto, mentre d'altro canto una evidente organica continuità vi si stabiliva pure con il discorso frammentariamente affrontato attraverso i tentativi di tipo letterario.

Il fatto è che anche qui il motivo sotteso alla ricerca erano sempre gli studi, visti ora da una prospettiva dell'insegnamento che, pur riflettendo alcuni moduli consueti della tradizione universitaria medievale, si proponeva tuttavia consapevolmente di riorganizzare la scuola secondo principî e dottrine tra le più avanzate del tempo.

Alla trattazione della *theoria trium artium Logicarum* il Freigio premetteva infatti una *theoria prima et generalis*, «continens ἐγκυκλοπαιδείαν seu philosophiam»,[1] ove ricorreva la definizione ormai consacrata della filosofia come «studium Sapientiae». Ricalcando poi la definizione ciceroniana,[2] egli mostrava di concepire più precisamente la filosofia come «rerum divinarum, causarumque quibus hae res continentur, scientia».[3] Ma se essa rischiava in tal modo di essere imprigionata entro i problemi teologici, ovvero risolta in una conoscenza per «cause» metafisiche, nondimeno restava quel suggerimento di una sua identificazione con l'enciclopedia delle scienze, di sapere così schiettamente umanistico, che già traspariva con egual senso dalla prefazione dell'opera.[4]

Passando poi a schematizzare le contrapposizioni correnti tra i vari indirizzi filosofici presentatisi storicamente, Freigio individuava le scuole dei peripatetici, degli stoici e di Agnolo Poliziano. Quest'ultimo egli si sentiva di assumere a modello, distinguendo nella sua dottrina una triplice «ratio Philosophiae», e cioè «una de disserendo λογική . . .; altera de vita et moribus . . .; altera de natura et rebus occultis».[5]

earum artium prospicere, et secum earundem magnitudinem metiri possit. Quibus . . . adiecta Epitome Derreri de Regalibus et Iurisdictione: et duae Partitiones, quarum una ex Institutionibus Iustiniani, altera ex Methodo Derreri de Iurisprudentia sumpta est, Basileae, per Sixtum Henricpetri, a. MDLXVIII, mense Sept.

1. Ivi, p. A *verso*.
2. Cic., *De Off.*, 2, 5.
3. Freigii *Trium artium* loc. cit.
4. Ivi, p. a2 *recto*.
5. Ivi, p. A2 *recto*.

A parte la singolare identificazione del Poliziano come caposcuola da opporre a peripatetici e stoici, bisogna qui segnalare l'importanza di un'adesione espressa a chi, nel filone valliano, aveva coltivato un'idea del sapere che abbracciasse ogni forma di conoscenza e di attività umana; a chi aveva sostenuto la «sodalità» degli studi, dalla filosofia alla medicina al diritto,[1] tutti fra loro complementari in una visione tendente a sostenere le ragioni dell'indagine filologica e linguistica, in quanto capace di individuare le leggi coincidenti del discorso e del pensiero. Ma anche va sottolineata la scelta di un'impostazione che riconduceva le arti logiche ad «artes disserendi», attenta soprattutto a valorizzarne il primario aspetto «sermocinale», che approdava infine ad una apologia della «eloquenza» e delle sue funzioni civili.[2]

In questo quadro ritrovava una sua unità anche l'esposizione susseguente, spesso incerta e farraginosa, non esente neppure dalle suggestioni della simbologia medievale nel suo procedere per suddivisioni in tre, in quattro o in sette membri, e cioè secondo i numeri più cari a quella medesima tradizione.[3]

Altre «autorità» quanto mai significative guidavano del resto lo sviluppo dell'opera, la cui scelta trovava la propria coerenza seguendo il filo di un orientamento di pensiero volto a conciliare razionalismo umanistico e religiosità misticheggiante, apprezzamento dei testi aristotelici ed avversione per la scolastica, spiritualismo nella interpretazione delle dottrine religiose e critica antimetafisica dei testi. Intorno a questo comune denominatore, ca-

1. «Nec prospiciendae autem philosophorum modo familiae, sed et iureconsultorum, et medicorum item, et dialecticorum, et quicunque doctrinae illum orbem faciunt, quae uocamus Encyclia, sed et philologorum quoque omnium. Nec prospiciendae tantum, uerum introspiciendae magis, neque (quod dicitur) ab limine, ac uestibulo salutandae, sed arcessendae potius in penetralia, et in intimam familiaritatem, si rem iuuare Latinam studemus, et inscitiam quotidie inualescentem profligare»: ANGELI POLITIANI *Miscellaneorum Centuriae primae liber*, in *Opera*, Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1533, t. I, pp. 517-518 (parzialmente cit. da E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, p. 335). Per l'ideale enciclopedico del Poliziano bisognerebbe però vedere tutto intero quel compiuto programma e proclama culturale che è il *Panepistemon* (ivi, t. II).

2. Per il pensiero del Poliziano nel campo delle arti logiche v. soprattutto C. VASOLI, *La dialettica* cit., pp. 116-131 e più in generale E. GARIN, *La cultura filosofica* cit., pp. 335 ss.

3. Cf. V. F. HOPPER, *Medieval number symbolism*, New York, 1938.

ratterizzato nel campo delle discipline logiche dalla proposta di un «vero aristotelismo» di necessità non chiuso ad esperienze platoniche o addirittura magico-astrologiche, dovevano raccogliersi agli occhi del Freigio personalità religiose e culturali pur notevolmente diverse fra loro. Egli infatti richiamava Peucer ed Ecolampadio nella parte relativa alla grammatica greca;[1] Melantone per la dialettica, seguito assai fedelmente;[2] il Cicerone del *De Oratore* e quindi ancora Melantone e Sturm per la retorica.[3] Non a caso poi erano tutte «autorità» di provata funzionalità didattica.

Pur tra evidenti disarmonie e senza una propria vigorosa originalità, Freigio procedeva insomma al tentativo d'individuare in primo luogo un metodo sicuro per l'acquisizione e la trasmissione del sapere, una forma il più possibile funzionale di organizzazione

1. Da Caspar Peucer (1525-1602), «la personalità più notevole fra i seguaci di Melantone», «uno degli scolari preferiti e poi genero» di questi, Freigio riprendeva una rapida storia «de linguae Graecae studiis in Europa resuscitatis». Peucer aveva realmente contribuito a sottolineare quel tono grecizzante, proprio dell'umanesimo tedesco a partire già da Erasmo e Reuchlin, ponendo nella sua rielaborazione del *Chronicon Carionis* (1 ed. 1562) e nella sua *Oratio de studiis veteris Philosophiae* (1 ed. 1557) «il tesoro della lingua greca *come* il patrimonio più alto della civiltà antica»; cf. D. Cantimori, *Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica: Caspar Peucer*, in «Studi Germanici», II (1937), pp. 417-438.

Circa Johann Hausschein, meglio noto come Oecolampadius (1482-1531), Freigio evidentemente si riferiva all'opera assai fortunata *Dragmata graecae literaturae a Io. Oecolampadio congesta*, stampata per la prima volta da Froben nel 1518 (per le sue ed. v.: E. Staehelin, *Oeklampad Bibliographie. Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienen Oekolampaddrucke*, in «Basler Zeitschr. für Gesch. u. Alterturnskunde», Bd. 17 (1918), p. 11 e pp. ivi cit.).

2. Il titolo di questa parte suonava infatti: «Theoria Dialecticae Philippi Melanthonis» (cf. *Trium artium* cit., p. F5 *recto* a p. L8 *verso* [numer. mia]. Seguiva poi la parte intitolata «Theoria Rhetorices Philippi Melanchth.»). Nella prefazione del resto Freigio aveva largamente motivato la sua scelta (cfr. p. a2 *verso*-a3 *recto*; i corsivi sono miei): «tum quia neminem ex eruditis, qui non in tradendis his artibus libenter huius nostri doctoris uestigia sequatur: tum quia in omnibus fere scholis illius libellos proponi et explicari usitatum sit. Neque id immerito». Facendo poi proprio il giudizio di David Chytraeus, così riassumeva i pregi sostanziali dell'opera di Melantone: «primo prudentia et dexteritas docendi, deinde illustria exempla, denique illecebrae admixtae». Infatti, messa da parte la «turba inutilium aut obscurarum praeceptionum», egli «necessaria tantum praecepta, et *ad formandum de maximis rebus* in primis utilia, *omissis inanibus cauillationibus*, et argutijs difficilioribus, *propria et perspicua oratione, aptissimo ordine et neruosa breuitate* tradit et explicat et *usum in communi uita* ostendit».

3. Un esplicito rinvio a Sturm appariva nella parte «de Imitatione» (*Trium artium* cit., p. M6 *verso*).

e raccolta dei dati delle scienze, collocandosi così immediatamente nel vivo di una ricerca tra le più sentite del suo tempo.

In questa indagine, non ancora esaurita, ma ricca invece di potenzialità e destinata ad ulteriori importanti sviluppi, un ruolo di primo piano avevano svolto alcune opere di grandi giuristi, in numero via via crescente a mano a mano che a tale ricerca si erano venuti a legare tutti i temi di fondo della scienza giuridica. L'averla affrontata, da parte del Freigio, può quindi fornirci la chiave per intendere non solo la sua successiva, personale adesione a nuovi indirizzi filosofici e di pensiero, ma anche l'interno rapporto che si stabiliva con i lavori che egli andava dedicando parallelamente alla giurisprudenza.

6. L'*Epitome Derreri*[1] rinviava con chiarezza, nel titolo e nel proposito stesso dell'operetta, ad una personalità di giurista, Sebastian Derrer, che aveva posto al centro della sua meditazione i problemi del riordinamento e della rielaborazione unitaria della scienza del diritto.[2] Freigio spiegava infatti nella prefazione di voler

1. *Epitome Derreri de Regalibus et Iurisdictione*, nel titolo generale dell'opera (v. sopra, p. 175). Ma il titolo specifico suonava: *Epitome Iurisdictionum et Regalium, instar disciplinae institutae et axiomatibus seu enunciatibus conscripta per Sebastianum Derrerum Nordligensem I. C. et legum in schola Friburgensi olim antecessorem nunc demum in lucem edita: opera et studio Ioannis Thomae Freigij. Cui adiectae sunt Syntaxes duae: Una Institutionum Iustiniani: Altera Iurisprudentiae ea breuitate confectae vt vtiliter iuris tyronibus proponi possint*, edita come si è visto presso Henricpetri insieme con i *Trium artium . . . Schematismi* cit. Probabilmente Freigio aveva pensato in un primo tempo di stamparla presso Oporino, cui l'aveva persino consegnata, una volta giunto a Basilea. Ciò risulta da un suo biglietto all'editore (UB. BASEL, *Mscr.* G. II, 33, fol. 53), in cui scriveva: «Rogo te, Vir clarissime et doctissime, vt Derrerum mihi mittas, si integrum est. Sum enim quaedam mutaturus». Il cambiamento del proposito è facilmente comprensibile, poiché Oporino già nel gennaio del 1568 aveva condotto a termine le trattative per la cessione della sua tipografia (cf. M. STEINMANN, *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrunderts*, Basel u. Stuttgart, 1967, pp. 114-115).

2. Il Mynsinger, personalità di rilievo e giurista anche egli non privo di interessi sistematici, e comunque attento a consolidare ai fini della certezza del diritto le fonti normative (sul quale v. STINTZING, *Geschichte* cit., pp. 485-495; per i suoi interessi sistematici v. R. ORESTANO, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino, 1963², p. 61 e nt.), scrisse nel *Carmen ad lectorem*, pubblicato ad introd. della *Iurisprudentia* di Sebastian Derrer (per la cit. compl. v. sotto, p. 182):

«Hactenus obscuro sunt ordine tradita Iuris
Scripta sacri: coecum presserat illa chaos.
At ueri hic iusti interpres bene fidus, et aequi,
Digerit in parteis, ordine, quaeque suas.

porre a disposizione degli studiosi «eius hoc quasi ἀπόσπασμα et tanquam de lacera naue tabulam», un frammento cioè, ritrovato nella biblioteca paterna, di quella *Iurisprudentia* che la morte aveva impedito al suo autore di condurre a termine.[1]

Come gli sarebbe accaduto ancora ripetutamente negli anni a venire, il Freigio si adoperava così a diffondere alcune di quelle opere e di quelle dottrine che si annoveravano certamente tra i risultati più caratteristici della profonda rivoluzione intellettuale del suo secolo. A ciò lo spingeva in primo luogo l'inclinazione sincera di insegnante e di organizzatore scolastico, spesso non originale, ma buon divulgatore tuttavia, per i fini della scuola, di metodi e di problemi già penetrati nei maggiori centri culturali europei. Il che naturalmente non escludeva che egli esercitasse una funzione a suo modo «di avanguardia», portando nell'ambiente un po' chiuso delle strutture scolastiche ufficiali orientamenti e indirizzi nuovi che valevano progressivamente a spostare gli equilibri consolidati al loro interno.

Questi aspetti erano destinati a farsi più espliciti con l'assunzione successiva di maggiori impegni nell'insegnamento. Per ora, in una fase complessivamente ancora di formazione, un simile lavoro di scoperta di testi altrui appariva influenzato anche dalla volontà di procedere alla ricostruzione di una coerente genealogia culturale, valida come proposta per i suoi contemporanei, non meno che per far luce nei propri personali orientamenti.

Il confronto tra l'*Epitome* di Freigio e la *Iurisprudentia* di Seba-

> Nubibus ut iam discussis, et turbine coeco,
> Conspiciant lumen saecula nostra nouum.
> Hactenus obscuros, Legum peragrare recessus,
> Certo calle, tibi gnaua Iuuenta datur».

Ioachim Mynsinger dovette essere assai legato al giurista friburghese. È probabile che anche Bonifacius Amerbach nutrisse una certa stima nei confronti di quest'ultimo. Sembra possibile dedurlo da una lettera di risposta indirizzata all'eminente umanista basileese da Beatus Rhenanus nel luglio del 1540 (cf. *Die Amerbachkorrespondenz* cit., v. Bd., Basel, 1958, n° 2406, p. 295). L'epistola di Amerbach invece non ci è pervenuta.

Sul Derrer e il suo tentativo sistematico cf. comunque R. Stintzing, *Geschichte* cit., pp. 256-258; ivi, p. 257, riprodotto lo schema generale di esso. F. X. Affolter, *Das römische Institutionen-System, sein Wesen und seine Geschichte*, Berlin, 1897, p. 95, giudica il sistema di Derrer influenzato, attraverso la mediazione di Apel, dal *Brachylogus juris civilis*, ma l'intera sua prospettiva appare piuttosto discutibile.

1. *Epitome cit.*, p. *2 *recto*.

stian Derrer può risultare a questo punto essenziale per cogliere con precisione lo sfondo storico della sua posizione culturale, le coordinate storiche di essa cioè, che non sempre e non necessariamente coincidono con le sue coordinate teoretiche. Ed infatti un rapido esame permette subito di stabilire la distanza (anche qualitativa) dell'orizzonte speculativo, la differenza degli interessi, la divergenza sostanziale della problematica e della ricerca.

In realtà nella sintesi operata da Freigio[1] non restava quasi nulla della elaborazione concettuale del suo modello. Egli si limitava a ripercorrerne per quadri sinottici il disegno esterno – poco più che un «index argumentorum» insomma – eliminando tutto quanto si riferisse alle sue interne motivazioni. E se ciò dipendeva in gran parte dalla scelta medesima dello strumento espressivo, dall'adozione cioè di tavole grafiche in misura esclusiva, resta da penetrare la ragione di un tale proponimento, e la stessa essenzialità della prefazione espositiva.

Freigio del resto non era inconsapevole delle implicazioni dell'opera del suo autore, se lo proclamava «inter iurisconsultos sapientissimus philosophus, inter philosophos iuris consultissimus»,[2] e se, intuendone il saldo fondo aristotelico, aveva affiancato il suo nome a quello di Melantone, caposcuola in Germania di un aristotelismo rinnovato o, come si preferiva nella terminologia di

1. Nelle osservazioni che seguono mi riferisco essenzialmente alla *Syntaxis Iurisprudentiae*, costruita anch'essa, sulla base dell'opera di Derrer.

2. *Epitome* cit., p. * 2 *recto*. Pierre Petremand, un francese allievo di Derrer a Friburgo, sottolineava anch'egli la robusta cultura filosofica del suo maestro nella pref. alla *Iurisprudentia* di questi, che è documento tanto più interessante, in quanto sicuramente rivisto dal Derrer. Il Petremand, nel ricostruire le ascendenze culturali di Derrer, lo designava come colui che aveva continuato e superato «huius aetatis Tripodem illum toto Orbe celeberrimum Budaeum, Alciatum, et Zasium», dei quali riconosceva «quam multa in Iure abdita eruerint, quam non pauca illustrarint, quam denique (barbarie profligata) omnia ad Romani eloquij pristinum nitorem reduxerint». E tuttavia «nemo propterea admiserit Ius per eos in artem esse coarctatum» (cf. PETRI PETREMANDI VESUNTINENSIS *in Iurisprudentiam, ad Lectorem, Praefatio*, p. d. *verso* della *Iurisprudentia*). Questo invece era appunto quanto aveva realizzato un «nouum lumen, alter in Iure Scaeuola, totius Philosophiae emeritus miles D. Sebastianus Derrerus, qui Iurisprudentiam nostram ita restituit, ut haud immerito nunc disciplinae nomen sibi iure uendicet. Is etenim cum post peractam in omnibus Philosophiae partibus operam, Iurisprudentia operaepretium duxisset insudare, uidissetque eam nullo certo ordine, nullaque certae artis ratione . . . constare: quandam ei esse adhibendam formam Disciplinae existimauit»; ibidem, p. d2 *recto*.

allora, del «vero» aristotelismo. Fatto sta, tuttavia, che lo attraeva di quest'opera la possibilità di identificare la materia giuridica come una totalità razionalmente perfetta, articolata nei termini di un geometrismo formale, piuttosto che l'architettura di principî giuridici e le ragioni coerenti di una disposizione gerarchica di valori. In tal modo andavano sostanzialmente perduti gli elementi di maggior rilievo di un lavoro denso e maturo come quello del Derrer.

Questi aveva iniziato nella *Iurisprudentia*[1] «la trattazione sistematica del diritto partendo dalla convinzione di origine filosofica che essa sarebbe stata possibile solo se in primo luogo fosse stato individuato l'oggetto supremo ed essenziale della giurisprudenza allo scopo di assumerlo come il principio informatore ed animatore di tutte le varie parti del diritto, come il centro ideale intorno al quale avrebbero dovuto disporsi e riferirsi intimamente tutti i vari istituti giuridici».[2]

Il suo disegno, di cui non si nascondeva la temerarietà,[3] nasceva dalla visione di quella «Legum ac Constitutionum farrago, in qua Iuris Ciuilis scientia fouetur atque hactenus latuit».[4] Il disordine delle leggi infatti – scriveva nella prefazione datata 1540 – ha reso la giurisprudenza quasi «un pelago infinito ed inestricabile» che scoraggia quanti intendono dedicarsi allo studio di essa. Quei pochi che restano a sobbarcarsi alla fatica, egualmente non possono attingerne il dominio compiuto, per difetto di una «uera methodus», e approdano invece a un sapere disorganico e frammentario, dopo un logorante affaticamento su ogni sorta di commentari, utile solo parzialmente e comunque inadatto allo scopo.[5]

1. *Iurisprudentiae Liber primus, instar disciplinae institutus, et Axiomatibus magna ex parte conscriptus: Autore Sebastiano Derrero Areflauionense* . . ., Lugduni, Sub scuto Coloniensi, apud Io. et Fr. Frellaeos, fratres, s. d. (ma 1540). Il piano almeno dell'opera, e certo anche più, doveva risalire ad alcuni anni addietro; ad essa infatti accennava Zasio nelle *Enarrationes in titulum Institutionum de Actionibus* (pubblicate postume da Nic. Freigius nel 1536), contrapponendone significativamente il metodo a quello dei glossatori e commentatori (cf. Vdalrici Zasii . . . *Operum tomus Quartus*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1550, col. 9).

2. V. Piano Mortari, *Dialettica* cit., p. 383.

3. Cf. nell'*Epistola dedicatoria*, p. a2 *recto-verso*.

4. Ivi, p. a2 *verso*.

5. Ivi, p. a 3 *recto-verso*.

Erano temi, come si vede, in gran parte già noti a quella data, e destinati ad essere ripetuti per oltre due secoli. Una consapevolezza tutta propria però Derrer poneva nell'individuare la stretta connessione di questa crisi della scienza con ben tangibili risvolti pratici, là dove sottolineava la pericolosa incertezza del diritto che ne derivava («perpetua incertitudo»!) e contro la quale avventurava persino la proposta di un intervento legislativo complessivamente risanatore.[1] Proposta che si collegava poi in maniera esplicita e non casuale con quella tradizione illustre di vaste aspirazioni suscitate tra gli umanisti tedeschi durante il regno di Massimiliano I.[2]

1. Ivi, p. a3 *verso*: «fit, ut hactenus non certam periodum habuerit Iuris scientia . . . Sed promiscue habeantur omnia . . . Vbi tamen post multa in recessu nihil solidi, aut haberi, aut sperari licet . . .» Anche il Petremand sottolineava nella sua prefazione questo stato di pericolosa incertezza (p. d *recto*): «Certe studemus tumultuarie, inepte docemus, ineptius scriptis interpretamur, ac aliud nihil Posteritati relinquimus, quam discordias, materiam ac fomitem accendendarum litium».

La connessione tra riordinamento scientifico ed opera legislativa, nel pensiero di Derrer, appariva chiarissima dal passaggio in cui egli esprimeva i motivi della dedica a Carlo V e Ferdinando I. La restaurazione della giurisprudenza era stata infatti – scriveva Derrer – l'aspirazione di Giustiniano, il quale «eam . . . summis uigilijs scrutatus, et magno conamine insequutus est: sed assequi illam sub Disciplinae ratione nequiuit. De illa quoque . . . Diuus ille MAXIMILIANUS . . . inter caeteros suos magnanimos . . . conatus, multum solicite cogitauit, quo scilicet Ius Ciuile in ordinem et compendium (resecatis superfluis) rediret. Quod indubie re ipsa aggressus fuisset, si saltem eos habuisse uiros, qui uel id muneris in se suscepissent, aut rem in nube, et a remotis promittere potuissent» (ivi, p. b *recto*. Attirò già l'attenzione su questa interessante notizia lo STINTZING, *Geschichte* cit., p. 258). «Tandem has Iurisprudentiae primitias per me utcunque adumbratas, per doctiores autem magnopere illustrandas, cui potius dicarem quam inuictissimis uestris Maiestatibus, . . . neminem penitus scio» (p. b *verso*). Derrer giungeva pertanto alla conclusione «quod Maiestatibus uestris . . . tale specimen iure deberetur, quo Iura Ciuilia in ordinem et consonantiam quandam redire incipiunt. Ex eo enim non parum gloriae Serenitatibus uestris accessurum . . ., exemplo Iustiniani inclyti illius Imperatoris . . ., qui post exhaustos bellicos sudores, Iuris complilationem summo studio aggressus est. Vnde et nomen indelebile, ac perenni gloria celebre in aeuum obtinet» (p. b2 *recto*).

2. Una simile disposizione verso Massimiliano aveva largamente permeato gli ambienti umanistici altorenani (cf. J. KNEPPER, *Nationaler Gedanke und Kaiseridee bei den elsässischen Humanisten*, Freiburg i. Br., 1898). Appunto in questo clima, sottolineato dalla frequente pubblicazione di appelli roventi all'imperatore, di ogni genere e di ogni valore, perché intraprendesse una guerra di riscossa contro il Turco, si venne formando attraverso studi diversi la personalità di Derrer. Sul terreno proprio degli studi giuridici egli trovava del resto le indicazioni significative del suo maestro Zasio, anche esse non poco partecipi di tanti entusiasmi per questo principe «paragonabile a Teodorico e più magnanimo di Traiano», «la cui opera aveva sradicato dalla Germania ogni barbarie», introducendo e incrementando tutte le «cultiores» discipline (cf.

Rielaborazione scientifica in funzione di un progetto che appartiene già alla storia delle codificazioni moderne e profonda sensibilità teorica rivolta a definire un metodo corretto che traesse dall'interno stesso dell'esperienza giuridica i suoi principî organizzatori,[1] sono dunque i motivi di fondo che caratterizzano l'originale tentativo del Derrer. S'intendono meglio a questo punto la sua esigenza di ricondurre concetti e istituti giuridici al terreno consolidato di un diritto in qualche modo «legale»:[2] l'istanza razionalistica e antimetafisica che è alla base della trattazione dell'*aequitas* e del diritto divino e naturale, come della consuetudine; la simpatia infine con cui egli guardava, nelle concettualizzazioni di

VDALRICI ZASII . . . *Oratio Friburgi Funebris in Funere D. Maximiliani Imp. Aug. habita Anno MDXIX, VII. Idus Febr.*, in V. ZASII . . . *Operum tomus Quintus* cit., col. 523). Tra i contemporanei tuttavia circolava anche un giudizio su Massimiliano come di personalità oscillante, spesso incapace di condurre a termine i suoi disegni (e v. N. MACHIAVELLI, *Ritratto delle cose della Magna* e *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore*, in *Opere*, II [a cura di S. BERTELLI], Milano, 1961, pp. 195 e 207 ss.), di cui forse è da cogliere un riflesso implicito anche nelle espressioni di Derrer.

1. *Iurispr.*, p. a3 (*sic*, ma inv. *a2*) *verso-a3 recto*: «Ius equidem (quemadmodum in quauis lege, ac constitutione uideri potest), ars boni et aequi est, ex legitima auctoritate procedens, quo duce, circa rem uel causam propositam Mortales iuste operantur. At Iurisprudentia has Iuris praeceptiones non solum in sese continet, atque includit, sed insuper circa illas, disciplinae rationem adhibet: qua inquam disciplinae ratione, omnis intra certos limites coercentur, et iuxta ipsius obiecti rationem, in uerum ordinem rediguntur, et tandem ex euidentioribus abstrusiora explicantur».

Più oltre, nel *Proemium*, Derrer esprimeva con precisata chiarezza i suoi criteri metodici. In un inequivocabile linguaggio aristotelico egli premetteva (cf. *Iurispr.*, p. 1) che tutte le discipline «hoc unicum habent praecipuum et peculiare, quod in illis, principe loco obiectum (quod materia, circa quam nominari solet) ad propriam rationem coarctari, illamque rationem uicissim ad omneis obiecti species, pro modo latitudinis, accomodari necesse est». Ciascuna disciplina cioè si individua nella *ratio* specifica che essa impiega. «Quod cum ita sit, non erit factu difficile Iuris studiosos quoque rationem disciplinae amplecti et obseruare: cum Iurisprudentia uera disciplina sit, atque instar aliarum disciplinarum, obiectum habeat propria ratione coarctatum, possitque eadem ratio ad obiecti species adposite accommodari».

V. pure ivi, p. 2; e alle pp. 53-54 il procedimento seguito nel passo dedicato alla definizione *De Obiecto Iuris Communi*, di cui omettiamo per brevità la citazione.

2. V. ad es. ivi, p. 8: «Demum, quando istud iustum . . . iustitia ultro natum est: et ut caeteris imitari queat, ad necessitatem redigitur, trahiturque in exemplar, siue scripto, siue sine scriptura illud fiat: (quod tamen praeter legitimam autoritatem, quemadmodum est diuina, aut apud homines condendae legis potestas, fieri nequit) iam ex iusto Ius factum est.»

«Inde ut Ius recte definiri possit, quod sit propter bonum et aequum ex legitima autoritate introducta necessaria obseruatio . . .».

«Adeo quod in nulla obseruatione, quantumuis natura uel aequitate fundata, iuris positiui ratio defendi possit, ubi legitima statuentis non accedit autoritas».

maggiore implicanza speculativa, a Baldo, «il più filosofo tra i Commentatori».[1]

Il suo rapporto con gli studi filosofici è del resto quanto mai illuminante, e distintivo rispetto all'atteggiamento di Freigio, quale sin dall'*Epitome Derreri* si andava delineando, e quale ancor meglio si sarebbe precisato dopo l'incontro con Ramo e nelle opere sue più ampie e mature.

I «philosophica instituta» valevano infatti per Derrer come esperienza metodologica fondamentale, che lo aveva aiutato a discernere e definire l'«obiectum certum» della scienza giuridica, «instar aliarum Disciplinarum».[2] Essi insomma l'avevano sostenuto piuttosto nel suo sforzo di trarre a luce i criteri e i principî impliciti nella giurisprudenza stessa, di vedere l'esperienza giuridica secondo un metodo che scaturisse dall'interno di quella esperienza, che non avviato ad un tentativo di accostare in maniera esterna filosofia e giurisprudenza, o addirittura di inserire forzatamente una determinata concezione filosofica nella sua visione del diritto. Questo era anche il senso dell'apprezzamento per l'enciclopedia delle scienze, orizzonte necessario per un giurista che non volesse iso-

1. «Iuris professorum φιλοσοφώτατος», secondo la definizione del Dumoulin (cf. N. HORN, *Philosophie in der Jurisprudenz der Kommentatoren: Baldus philosophus*, in «Ius Commune», Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, 1 (1967), p. 104), peraltro ignota al Derrer, che spesso distingue le citazioni tratte da Baldo, accompagnandole con espressioni come «eleganter», etc. (*Iurisprud.*, p. 7, p. 26, etc.). Va notato che la consapevolezza del solido fondamento speculativo di Baldo è già in Zasio, il maestro di Derrer a Friburgo, che definisce il commentatore «noster legalis philosophus» (cfr. V. ZASII . . . *Operum Tomus Primus* cit., col. 56, col. 66, etc.).

2. *Iurispr.*, p. a4 *recto* (numer. mia): «Ego ex Philosophicis institutis circa rerum cognitiones aliquo modo attentior, pariter et in discernendis quidditatibus exactior, delicatiorque factus, statim sensi, ut Iuris studia accessi.

Un interesse particolare poi per i concetti, il linguaggio, le fonti stesse che venivano adoperate, elementi tutti tipici di un orientamento umanistico non sganciato da una avvertita continuità con il recente passato medievale, presenta la definizione, secondo Celso, di *Iurisprudentia* come *ars*. Derrer infatti, citando qui espressamente la pseudociceroniana *Rhetorica ad Herennium* e il Lefèvre d'Etaples, scriveva in un passo fortemente influenzato dal *De Oratore* (*Iurisprud.* p. 9): «Cum ars nihil aliud sit, quam *animi promptitudo, qua praeceptione, imitatione, uel usu* recte quicquam cognoscimus uel facimus . . . quando praeceptiones pro bono aequique obseruatione prescriptae et editae, in unum colliguntur atque ad obiectum *ex ordine* applicantur tunc ex illis . . . constituitur Iurisprudentia: *non aliter quam quaeuis disciplina* suis principijs atque canonibus perficitur» (mio il corsivo).

larsi dal progresso della cultura, ma intendesse al contrario trarre dall'esperienza di relazione tra discipline diverse spunti ed insegnamenti metodici per la sua autonoma meditazione.[1]

7. Altrettanto significativa è la collocazione di Derrer rispetto alla giurisprudenza medievale, anch'essa divergente nella sostanza dagli indirizzi di Freigio, peraltro ancora non definiti compiutamente nei lavori giovanili qui esaminati.

La dipendenza diretta e sovente puntuale della sua elaborazione – al di là di talune indicative accentuazioni – dall'opera dei Glossatori e Commentatori, che egli utilizzava con ampiezza e con sicuro dominio, è facilmente documentabile non solo nella considerazione di singoli istituti, magari periferici nella sua ricostruzione sistematica, ma anche nell'articolazione dei concetti generali e ordinatori che rivestivano in essa una indiscutibile centralità. Il quadro complessivo tuttavia non risultava privo di una propria autonoma originalità,[2] che infatti non dovette sfuggire a qualcuno dei più attenti fra i contemporanei.[3]

1. Il richiamo all'esperienza delle altre discipline ritornava insistentemente, a cominciare dal titolo stesso dell'opera. Cf. ad es. p. a3 *recto*; o p. a4 *verso* (numeraz. mia), ove si legge: «neque nos, unquam recte collimaturos ad uerum scopum, nisi in legali scientia instar aliarum Disciplinarum Obiectum certum praefigatur». Va notato ancora che a p. 2 l'A richiamava apertamente l'esperienza della teologia e della medicina.

La pref. del Petremand, dal canto suo, si presentava, almeno per tutte le prime due pagine, come una lunga dimostrazione della necessità di avvalersi dell'esempio delle altre discipline, soprattutto filosofiche, per procedere alla restituzione dello studio del diritto alla sua legittima dignità.

2. Lo stesso A., del resto, aveva più volte affermato nell'*ep. ded.* che la sua critica alla giurisprudenza medievale ne lamentava soprattutto la non rispondenza «ad uerum scopum», ne investiva cioè il carattere complessivo, senza disconoscerne l'utilità e l'importanza nelle singole dottrine.

3. In una lettera a Bonifacius Amerbach, datata da Schlettstadt il 9 luglio 1541 (cf. *Amerbachkorrespondenz* cit., v. Bd., Basel, 1958, n° 2442, p. 237) Beatus Rhenanus scriveva con implicito apprezzamento: «De obitu Derreri iureconsulti laboriosissimi plurimum doleo. Si diutius vixisset perrexisset in coepto contrahendi in compendium iuris opere». V. pure il passo di Zasio cit. sopra, p. 182, e la breve introd. di Caspar Hervagius allo schema sistematico di Derrer elaborato quasi certamente dal Freigio e pubblicato sotto il titolo di *Typus iurisprudentiae*, assieme ad una edizione aloandrina del *Codex* (Basileae, Episcopius, 1567. Devo alla cortesia del Dr. H. Erich Troye, del Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte di Francoforte, la comunicazione di questo schema, che non mi era stato possibile rintracciare altrimenti). Lo Stintzing, *Geschichte* cit., p. 258, ricorda come l'opera del Derrer fosse apprezzata anche da Spiegel e da Drosaeus.

Non è qui il luogo di procedere ad un raffronto completo e sistematico delle dottrine esposte dal maestro friburghese con le sue fonti medievali, tanto più che in pratica ben poco di ciò passava poi negli appunti sintetici stesi da Freigio.[1] Val la pena però di considerare almeno un esempio.

Dopo essersi proposto, come s'è visto, nella parte introduttiva il quesito di quale fosse l'oggetto proprio della *iurisprudentia*, seguendo del resto un'antichissima tradizione di origine retorica scrupolosamente osservata dai giuristi,[2] Derrer passava a chiarire «unde nomen Iuris descendat», e in particolare quel concetto di *ius* «a quo denominata est, nasciturque Iurisprudentia».[3]

Taluni facevano derivare «Ius a iustitia»,[4] altri «a iusto».[5] Derrer riteneva però di dover imboccare la via di una più rigorosa concatenazione deduttiva tra i concetti. Muoveva quindi dalla definizione ulpianea di *iustitia*: «Iustitia est constans et perpetua uoluntas», cioè una «animae potentia», un «habitus studio quodam formatus et permanens factus», «ius suum cuique tribuendi». Essa è insomma un «habitus qui in rebus agendis erga quosque bonum et aequum prompte eligit, atque prosequi affectat».[6]

1. Il confronto con le fonti medievali mi è parso rivelare degli aspetti degni di interesse, ad esempio nelle parti dedicate all'*aequitas*, al diritto divino, al diritto naturale, al *jus gentium*, alla consuetudine. Qualche rapido cenno almeno meriterebbe anche la dottrina dei privilegi e degli statuti. Nel complesso mi sembra troppo limitativo il giudizio di WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1967², p. 164, che classifica il Derrer tra le «unbedeutendere Köpfe» dei primi giuristi sistematici tedeschi. Varrebbe insomma a chiarire qualche aspetto non secondario di una storia del diritto nell'età del Rinascimento una migliore conoscenza di questa personalità di giurista, morto, probabilmente in giovane età, nel 1541, discepolo apprezzato di Zasio e dotato di solide conoscenze tecniche, ricco di interessi e di aperture che gli consentirono persino di ricoprire per qualche tempo una cattedra di matematica (sull'insegnamento friburghese del D. v. SCHREIBER, *Geschichte* cit., II. Bd., II. Th., pp. 330-332).

2. Cf. E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, vol. II, Milano, 1964, p. 1.

3. Cf. *Iurisprud.*, p. 6.

4. D., I, 1, 1 pr. e gll. relative; e v. BALDO, *Comm. in Dig. Vet.*, tit. *de Iustitia et iure*, l. *iuri operam*: «Ius descendit, id est, nascitur a iustitia, et sic iustitia fuit prius quam ius . . .» Espressioni analoghe comunque furono ripetute «per secoli con monotona insistenza»: cf. E. CORTESE, *La norma* cit., II, pp. 24-25; cf. pure W. ULLMANN, *Baldus's conception of Law*, in «Law Quarterly Review», LVIII (1942), pp. 388-389.

5. *Decr. Grat.*, dist. I, c. 2: «Ius generale nomen est . . . Ius autem est dictum, quia iustum est»; cf. pure la gl. relativa.

6. *Iurispr.*, loc. ult. cit.

Fin qui il discorso si snodava indubbiamente lungo i binari tracciati dai giuristi dell'età intermedia. E tuttavia esso attingeva un registro in effetti nuovo. In primo luogo mancava del tutto l'allacciamento a una problematica teologica, mentre quello al mondo della morale risultava diversamente configurato.[1] Al concetto di *virtus*, comunemente utilizzato nelle età precedenti, si sostituiva non casualmente quello aristotelico di *potentia*, che ricordava più direttamente il principio di svolgimento in essa contenuto, il suo rapporto con l'*actus*. D'altro canto nella citazione delle fonti si preferiva rinviare ad un tipico testo umanistico, quale l'*Etica Nicomachea*, anziché alle opere di Boezio o di S. Tommaso, così centrali nelle meditazioni medievali intorno al tema della giustizia.[2]

Nella riduzione tradizionale della giustizia alla volontà soggettiva, ad una qualità tutta spirituale dell'agente, si presentava insomma molto più pressante la preoccupazione di rintracciare un suo momento di verifica sul terreno reale dell'attività pratica. Si

1. Sull'elaborazione teorica nei giuristi medievali del concetto di *iustitia*, nelle sue connessioni ed articolazioni, v. da ult. E. CORTESE, *La norma* cit., II, spec. pp. 3-37. Le osservazioni che seguono si sarebbero sviluppate con informazioni molto meno sicure senza il solido ausilio di questo importante lavoro. Ma v. pure W. ULLMANN, *Baldus's* cit., e, con conclusioni esattamente criticate dal Cortese, ID., *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna*, London, 1946, spec. pp. 35-41. È interessante notare come in piena età umanistica Zasio e Mynsinger, per restare nell'ambiente friburghese più vicino al Derrer, non si discostassero su questo punto dalle opinioni dei Commentatori (cfr. V. ZASII *In primam dig... partem Paratitla*, tit. *De iustitia et iure*; EI. *In tit. aliquot Dig. Vet. Comm.*, tit. *De iustitia et iure*, l. *Iuri operam*, in: *Operum... tomus I* cit., rispett. p. 2 e pp. 101-102; e Io. MYNSINGERI... *Apotelesma, sive corpus perfectus scholiorum ad Quatuor libros Institutionum Iuris ciuilis*, Venetiis, apud Minimam Societatem, 1606, pp. 8-9).

2. Comparivano infatti due cit. da ARIST.: *Ethic. Nic.*, 5, 1 (1129 a) e *Ethic. Nic.*, 2, 1 (1103 a-b). Più avanti si trova ancora il rinvio ad ARIST., *Ethic. Nic.*, 5, 6 (1134 a). E certo non mancavano in S. Tommaso enunciazioni direttamente utilizzabili nel senso del discorso di Derrer; cfr. ad es. *Summa Theol.*, II, 2, q. 58, art. 1, resp.: «iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti...», «... est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult». La discussione del Derrer rivelava quindi, per questo aspetto, la sua strettissima parentela con quella vasta letteratura umanistica di riflessione filosofica sulla giustizia, «condotta in margine al quinto libro della *Nicomachea*», cf. E. GARIN, *Leggi, diritto e storia nelle discussioni dei secoli XV e XVI*, in: *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Atti del I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto (Roma, 18-20 dicembre 1963), Firenze, 1966, p. 432; v. pure E. GARIN, *La giustizia*, Napoli, 1968 (rist. autonoma di un art. del 1957), pp. 25 e 34-35; per un esame approfondito della tradizione aristotelica e tomistica v. comunque per tutti G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, Roma, 1959[5], con ampia bibliografia.

affermava cioè con rinnovato vigore quella preoccupazione, che era già nella fonte aristotelica, e che vantava nella giurisprudenza una lontana tradizione celsina,[1] del valore dell'atto concreto di fronte alla forma astratta della legge, della singolarità del caso specifico contro l'osservanza formalistica di una *regula* incapace di rispecchiare le esigenze fondamentali dell'ordinamento giuridico. Essa esprimeva cioè, «in termini di consapevolezza metodologica», un orientamento interpretativo teso a cogliere la realtà normativa di là dalla forma in cui si era manifestata, e per questo induceva da un lato a insistere senza posa sul carattere sociale della giustizia, dall'altro, correlativamente, a tentare una saldatura tra il principio astratto di giustizia e la giustizia civile, indicando nella coscienza la fonte viva («animae potentia») di ogni norma fissata. Perciò la *iustitia* appariva sì come un *habitus*, che il *bonum* però non solo *prompte eligit*, ma anche *prosequi affectat*: non solo dunque un'attitudine della volontà, ma anche un impegno misurabile *in rebus agendis*. Certo simili preoccupazioni non avevano mancato di affacciarsi in qualche modo anche alla mente dei giuristi medievali, specie del più recente passato; Derrer tuttavia sviluppava con maggiore consapevolezza il discorso, seguendo in parte una linea diversa[2] e indirizzata con maggiore coerenza ai suoi punti di arrivo.

Quell'*habitus* – egli proseguiva[3] – indubbiamente genera il *iustum*, la giustizia umana, che comporta una scelta però ed una valutazione razionale, cioè una considerazione, un criterio di verifica, di tipo sociale. Il *iustum* infatti non astringe ad una osservanza necessaria, poiché non è la *simplex aequitas* che viene seguita «naturali quodammodo ductu, et absque eletione». Esso include il *bonum et aequum*, che «ab animo affectibus non obnoxio electum est». Il *bonum et aequum* differisce dalla semplice equità proprio nel suo rivolgersi verso un fine collettivo. Mentre quella è una

1. Cf. M. Bretone, *Note minime su Celsus filius*, «Labeo», 9 (1963), pp. 344-345; cf. anche F. Wieacker, «*Amoenitates Iuventianae*». *Zur Charakteristik des juristen Celsus*, «Iura», 13 (1962), pp. 19-20.

2. Il problema della verifica della *iustitia*, come fatto della volontà, sul metro del risultato pratico fu in realtà in questa forma sostanzialmente estraneo al pensiero dei giuristi dell'età intermedia, che cercarono di costruire i suoi parametri visibili seguendo piuttosto altre vie (v. E. Cortese, *La norma* cit., II, pp. 19 ss.).

3. *Iurispr.*, p. 7.

«aequalitatis obseruatio[1] inter ea quae aliquo modo paria esse deprehenduntur», quando ci si allontana «ab illa aequalitate, propter bonum publicum», anche se rispetto al caso specifico considerato isolatamente si potrebbe parlare di *iniquum*, in realtà «aequa et bona dicitur illa obseruatio: id est qua boni publici praestantia aliqua commoditatis praerogatiua exequatur: licet istud cum iactura, et inaequalitate Priuatorum fiat». In conclusione[2] si agisce secondo il *bonum et aequum* quando, «seposita aequalitate», si ha di mira l'interesse della cosa pubblica, o comunque quello dei molti e non del singolo, un interesse «perpetuum» e non «extemporaneum».

La traduzione dei precetti del giusto in fonti obbligatorie e chiaramente identificate, scritte o non scritte, ad opera di una autorità legittima e fornita della *potestas* «condendae legis», costituisce il *Ius*. La *Iurisprudentia* a sua volta è la raccolta organica delle *praeceptiones* così stabilite e l'articolazione ordinata di esse secondo l'oggetto che le è proprio.[3]

L'esito legalistico dell'esposizione del Derrer[4] appare dunque legato ad una rigorosa successione deduttiva dei concetti.[5] In questa capacità di coerenza e di sintetica chiarezza del discorso risiede indubbiamente il primo dato per una precisa definizione. Il giudizio rimarrebbe tuttavia nei termini generici e ben noti[6] di un rapporto di derivazione e di sviluppo dalle dottrine dell'età intermedia, se non si aprisse ad una considerazione più ampia dei referenti concreti di certe posizioni teoriche. È già accaduto del resto, nei più vari campi di studio, di dover constatare sovente co-

1. BALDI *Comm. in Cod.*, tit. *de vectig. et comm.*, l. *Omnium* (C. I., 4, 61, 6): «... Omnium personarum debet esse equitas congruens in specie, aequitas autem idem est dictum, quod equalitas»; cf. pure BALDI *Comm. in lib. de pace Const.*, n. 11, *ad haec*. Sulla dottrina dell'*aequitas* come *aequalitas* in Baldo v. N. HORN, *Aequitas in den Lehren des Baldus*, Frankfurt a. Main, 1968, pp. 95-97.

2. *Iurispr.*, p. 8.

3. Ivi, p. 9.

4. Cf. ivi, p. 8 e v. i passi cit. sopra, nt. 79.

5. «... a Iustitia iustum, a iusto Ius, et ex Iure Iurisprudentia ...»; ivi, p. 10.

6. Per l'opinione diffusa secondo cui la giurisprudenza umanistica non farebbe il più delle volte che sviluppare le posizioni dei Commentatori, cfr. per tutti F. CALASSO, *Umanesimo giuridico*, nel vol. *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1951, spec. pp. 199-201; ID., *Medio Evo del diritto, I. Le fonti*, Milano, 1954, spec. pp. 8-16 e 600-603.

me i rapporti tra la cultura umanistica ed i suoi precedenti bassomedievali si presentassero piuttosto come la riscoperta di certe «dimensioni» e la funzionalizzazione conseguente a nuove prospettive o disegni di taluni elementi ereditati, che non come un rovesciamento generale dei fondamenti speculativi. Il semplice confronto testuale potrebbe quindi risolversi in un fatto fuorviante, ove non si allargasse a cogliere quel diverso avvio ai problemi, quella loro diversa sostanza morale, che costituisce la connotazione effettiva della nuova cultura.

In una rapida sintesi, che trascuri di necessità divergenze interne e differenziazioni, si può dire che il «legalismo» della giurisprudenza medievale riusciva ad esprimersi senza fratture e contraddizioni mediante il ricorso di volta in volta (e persino contemporaneamente) a tesi razionalistiche o volontaristiche, oggettivistiche o soggettivistiche. L'affermazione, frequente sul piano concettuale, della priorità del diritto positivo, della superiorità della norma «posta» (che portava con sé il corollario di una difficoltà a definire teoricamente il ruolo creativo dell'interpretazione),[1] veniva infatti costruita ora sulla base della intrinseca bontà della legge, ora sul motivo della sua «canonicità», cioè della sua collocazione in un testo particolare o del suo riferirsi ad una particolare fonte di produzione. In realtà, nell'un caso come nell'altro, essa rispondeva allo scopo obiettivo di confermare il particolarismo delle strutture reali di potere, di legittimare al livello ideologico le gerarchie concretamente esistenti.

Questo bisogno ideologico (talvolta necessitato) di legittimazione, anche nei meccanismi effettivi di un diritto largamente giurisprudenziale,[2] si giustificava non soltanto con il ricorso a certe

1. Sulla teoria della interpretazione nella dottrina medievale, con riferimento a quanto detto nel testo, v. V. Piano Mortari, *Il problema dell'interpretatio iuris nei Commentatori*, «Annali di Storia del Diritto», II (1958); Id., *Ricerche sulla teoria dell'interpretazione del diritto nel secolo XVI, I. Le premesse*, Milano, 1956, spec. pp. 24-27; E. Cortese, *La norma* cit., praticamente tutto il vol. I, Milano 1962 e vol. II, spec. pp. 295 ss. Per il momento iniziale della riflessione su questo tema nella scuola di Bologna cf. B. Paradisi, *Storia del diritto italiano, IV (parte I). I civilisti fino a Rogerio. (Lezioni)*, Napoli, 1967, pp. 399 ss. Un'ampia esemplificazione del legalismo nella giurisprudenza medievale in U. Nicolini, *Il principio di legalità nelle democrazie italiane. Legislazione e dottrina politico-giuridica dell'età comunale*, Padova, 1955².

2. Ritengo di dover condividere sostanzialmente, con i limiti che segnala lo stesso

tipiche tradizioni culturali,[1] ma ancor più scaturiva da atteggiamenti «profondi e connaturati, non sempre coscienti», dei giuristi medievali «in ultima istanza educati da una rivelazione (scritturistica ed ecclesiale), quindi portati a non separare mai l'atto del conoscere da un atto del credere, e in certo modo a estendere la categoria della 'fede in una rivelazione, in una tradizione' anche al di fuori del campo religioso».[2] È perciò naturale che il fondamento di ogni ordine umano venisse ricercato nella sua capacità di ingranarsi in un ordine cosmico, la validità di una norma o di una autorità particolare nella sua corrispondenza a una norma universale, la cogenza della giustizia terrena nel suo adeguamento ad un principio assoluto.

Sul piano delle analisi speculative insomma il valore della legge non poteva essere riferito che alla sua interna essenza, al momento oggettivo di essa cioè, in quanto partecipe di un ordine dato e riconosciuto, esistente da sempre, scandito gerarchicamente in una serie di articolazioni che rinviavano l'una all'altra secondo rapporti di derivazione. Ma sul piano della vita concreta del diritto il giurista si imbatteva di giorno in giorno nella realtà delle autonomie politiche, nell'emergere e nel consolidarsi quali fonti normative degli atti di volontà del signore, sempre meno bisognoso di una giustificazione trascendente del suo potere quanto più esso andava affermandosi entro sfere più vaste di quella iniziale polverizzazione e atomizzazione politica del mondo feudale. Di qui l'accentuazione progressiva nella dottrina dell'aspetto volontari-

A., le conclusioni cui giunge L. Lombardi a proposito del diritto comune, anche se questa parte è probabilmente (e *pour cause*) la più debole del suo *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, 1967, pur ricco di stimoli e di suggestioni. Mi pare infatti che una più tradizionale, rigida definizione del diritto comune come sistema legislativo muova troppo esclusivamente da una considerazione dell'aspetto formale del fenomeno, che lascia scoperta e incomprensibile tutta una pluralità di differenti livelli. Per una recentissima definizione concettuale del diritto comune nel senso che ho inteso indicare, cf. B. Paradisi, *Storia del diritto italiano, V. Il Corpus Iuris Canonici e la dottrina a partire da Graziano. (Lezioni)*, Napoli, 1969, pp. 25-56 (spec. 32-36 e 45 ss.).

1. Mi riferisco ad es. al principio di autorità; e v. V. Piano Mortari, *L'argumentum ab auctoritate nel pensiero dei giuristi medievali*, «Rivista italiana per le scienze giuridiche», S. III, vol. VII (1954), pp. 456-468.

2. L. Lombardi, *Saggio* cit., pp. 172-173.

stico della legge e l'identificazione più spedita della norma con la sua fonte a mano a mano che si avanzava nel tempo.

All'incrocio tra il mito di una originaria unità universale dell'impero e la realtà delle organizzazioni particolari, tra l'idea di un corpo preesistente ed esclusivo di leggi, vasto ed esauriente, e l'esperienza di una pluralità di fonti normative, necessarie a coprire l'arco delle situazioni concrete, nasceva quella tensione tra precetto assoluto ed attività inventiva, tra momento oggettivo e momento soggettivo nella considerazione della legge, che è la dominante del sistema del diritto comune nel Medio Evo, valutato complessivamente (e approssimativamente) come fatto unitario.

Questa tensione si risolveva in un costante equilibrio, lontano da pericolose fratture, certo non semplicemente per un presunto rispecchiamento diretto e meccanico di fenomeni analogamente coesistenti nella realtà politica contemporanea o in quella di altri campi del sapere:[1] senza dubbio non si possono stabilire rapporti di causalità immediata tra i vari ordini di problemi. Piuttosto essa permaneva nella misura in cui razionalismo e volontarismo convergevano ad avvalorare strutture reali date ed indiscutibili, cioè nella stessa misura in cui la sacralità della norma si rivelava funzionale alla razionalizzazione dei poteri costituiti: l'assolutizzazione della norma insomma non contraddiceva, ma confermava anzi e rendeva definitivo il prestigio di quei corpi che concretamente la gestivano.

A questo punto si può rapidamente individuare la differente valenza delle conclusioni del Derrer e il divergente significato anche di quelle risposte che ripetevano le formule tradizionali, ponendosi esse non già come risposte alle stesse domande dei predecessori, ma come soluzioni per interrogativi diversi.

La sua tendenza a spostare i requisiti di validità delle norme dal piano della loro intrinseca essenza a quello formale del loro essere stabilite,[2] cioè del loro rapporto a un legislatore – e fosse esso Dio,

1. Tale rapporto tuttavia non può neppure essere rarefatto al punto da venir confinato completamente sullo sfondo, come mi pare faccia invece il Cortese, *La norma* cit., ad es. nelle conclusioni, II, pp. 383-390.

2. Ai testi riportati sopra, p. 184, vorrei ora aggiungere il passo concernente le opinioni giurisprudenziali. Definito il *Ius Commune* come una *praeceptionum coacervatio*

la natura o un sovrano – suonava non già come appello al mantenimento di un ordine dato, ma tentativo di orientare la riflessione verso la costruzione di un nuovo ordine,[1] verso la costituzione di uno Stato razionale.

Il senso «assolutistico» di quel ricondurre anche le argomentazioni più tipicamente oggettivistiche della glossa o dei commenti a delle autorità positive;[2] il peso di una costruzione che subordinava sostanzialmente al *ius commune* le altre fonti normative,[3] non si esaurivano nei termini di un esercizio di scuola, capace di

(cf. *Iurispr.*, p. 43), Derrer precisava che esso era nato e tuttora consisteva in una serie di fonti normative, tra cui anche di «Prudentum responsis *in exemplar tractis*, et, ut pro iure seruarentur, *publicatis*» (*ibidem*, mio il corsivo). Più avanti spiegava poi (p. 45) che i «responsa prudentum sunt sententiae et opiniones eorum quibus permissum *erat* iura condere», considerando senz'altro come non più attuale il loro valore creativo. Del resto, sempre a p. 45, si legge l'affermazione di portata generale secondo cui «inter omneis modos condendi legem uniuersalem, unica uigeat hodie Constitutio Principis».

1. Appare chiaro il rilievo umanistico di una simile posizione, ove si pensi che «l'accordo (in cui si esprimevano le più alte personalità della cultura del Rinascimento), che non può non colpire lo storico, è accordo su un orientamento per il futuro; non constatazione di qualcosa già avvenuto, ma decisione che qualcosa avvenga» (così GARIN, nella cit. di G. SIMONCINI, *Architetti e architettura nella cultura del Rinascimento*, Bologna, 1967, p. 12).

2. Assai istruttivo ad esempio il modo con cui viene affrontato il problema della consuetudine (*Iurispr.*, pp. 16 ss.), per cui si nega che il necessario requisito della *rationabilitas* possa essere riconosciuto in astratto, e si affida al giudice il compito di accertarlo attraverso un confronto con la *ratio* del diritto comune. Anche altri requisiti naturalmente (forme di pubblicità ecc.) venivano richiesti per la validità della norma consuetudinaria, tra i quali si potrebbe cercare qualche spunto nella stessa direzione.

La tendenza cui si accenna nel testo pare emergere anche a proposito del diritto divino e dei suoi rapporti col diritto umano (cf. pp. 13 ss.). Essa si coglie però assai meglio avendo presenti le frequenti e nette affermazioni «assolutistiche» sparse per tutta l'opera (v. le più chiare alle pp. 25, 31, 45, 51-52 e 112).

Un passo significativo del metodo seguito da Derrer si può leggere comunque a p. 46: «Iura autem constitui oportet in his, quae frequenter accidunt: inde Legem non tam uerbis apertam, quam ratione fundatam esse oportet.

Sed ratio tunc fundat, quando legislatoris intentionem eo contendisse, ut lex sit futura, iusta, honesta, possibilis, loco et tempore conueniens, utilis, necessaria; non priuatam, sed reipubli. et subditorum utilitatem continens». Il senso da dare a simili affermazioni veniva chiarito più avanti, ove, dopo aver affermato tra l'altro che «lex et legis ratio idem sint», si concludeva (pp. 46-47): «Et ideo quicquid a Maioribus nostris ex praedictis iuribus receptum, et in exemplar tractum est, Legem esse constat: ad cuius obseruationem, omnes subditi Principis sunt astricti, etiam si de illis ratio reddi non possit».

È appena il caso di notare come il brano riportato si fondi su alcuni importanti passaggi di D. 1, 3.

3. Cf. soprattutto pp. 34 ss.: sui rapporti tra legislazione statutaria e diritto comune.

sviluppare certi temi tradizionali proprio in virtù della maggiore libertà consentita alle ricerche puramente teoriche. Se il discorso sceglieva le vie semi-private della ricerca teorica individuale, dell'insegnamento a pochi scolari o comunque a chi avesse la capacità di coglierlo, condannandosi così ad essere ancora fonte di formalismi e di schematizzazioni dell'esperienza giuridica, ciò non dipendeva da un'evasione dai problemi reali nel mondo delle concettualizzazioni metafisiche. Piuttosto era l'unica forma storicamente possibile per dar corpo alla proposta di un sistema cosciente delle nuove esperienze che quegli uomini stavano vivendo.

In funzione antimetafisica infatti venivano utilizzate le formulazioni razionalistiche dei predecessori, che trovavano qui uno sfondo coerente nella difesa di una unità imperiale legata alla Chiesa di Roma.[1] Difesa che a quella data e in quell'ambiente non poteva eludere il problema di una netta collocazione politica; che anzi, alle sue radici, muoveva proprio da una crisi di fiducia nella razionalità e permanenza della organizzazione del potere, nella stabilità e nell'equilibrio delle istituzioni.

Come l'Impero, così anche la legge sovrana più che data *ab initio*, per avvalorare il campo dell'esistente, era disegno per il futuro, progetto (o utopia) di codificazione.

Qui sta – mi pare – l'interesse di quella dottrina dell'*aequitas* che, abbandonata l'idea astratta di *aequalitas* matematica tra posizioni eguali (un'armonia umana corrispondente all'armonia cosmica), riscopriva il concetto aristotelico di eguaglianza relativa, proporzionata al vantaggio della società civile, orientandosi in modo significativo fra i due poli una tensione che era «interna» alla giurisprudenza umanistica, come già lo era stata nella giurisprudenza classica.

Certo il tentativo di Derrer – va detto a chiare lettere – mancava del necessario rigore e restava spesso al di qua di un confine che taluni spunti parevano dover far valicare. Rimaneva tuttavia

1. «Quamuis Imperatorium ius, diuina et humana autoritate sit fulcitum, atque subsistat, debet tamen in casibus, ubi cum diuino iure coincidit, Ecclesiasticas constitutiones sequi» (cf. *Iurispr.*, p. 51). Ancora più esplicita la tesi conclusiva (p. 52): «Supra dictis consectarium est, Principem Romanum diuino Iuri, atque orthodoxae Ecclesiae statutis, quamuis ex humana autoritate procedant, esse alligatum».

quella consapevolezza insistita della necessità per la giurisprudenza di individuare una logica specifica adatta al suo oggetto specifico, che non mancava di agganci testuali nella tradizione aristotelica e ciceroniana,[1] ma che tendeva anche, sia pure germinalmente, a mostrare il carattere illusorio di ogni risoluzione speculativa delle determinazioni particolari dell'ordinamento giuridico e a fornire invece lo strumento utile per realizzare il superamento della sua realtà attuale.

8. La distanza di circa trent'anni che separa l'opera di Sebastian Derrer dalla pubblicazione del Freigio, in quei decenni così decisivi per la storia della cultura tedesca, traspare immediatamente nella diversa accentuazione del tono e della prospettiva dei due lavori.

Nelle pagine che Freigio traeva qui «in communem usum» Derrer aveva riassunto la materia *de iurisdictione et regalibus*, collocandola all'interno del suo tentativo sistematico,[2] all'interno cioè di una ricerca rivolta, come si è visto, a unificare le fonti del diritto sulla base della enucleazione di principî e della loro coerente concatenazione. Per tale scopo rivestiva una importanza secondaria l'originalità delle dottrine o l'utilizzazione di materiali già elaborati da predecessori più o meno lontani nel tempo: a garanzia della novità dell'impegno stava, di là da certe sottolineature non trascurabili, quella ricerca di una sintesi da realizzare a livello di contenuti definiti autonomamente. Struttura portante di una simile operazione era stata una concezione educativa e della cultura in genere – sicuramente umanistica, ma non priva neppure di legami con una lunga tradizione erudita – fondata sull'enciclopedia, sulla vastità preliminare di un sapere, presupposto per i successivi approfondimenti tecnici.

Non può quindi meravigliare se anche nella parte relativa alla giurisdizione e alle regalie Derrer ricorresse ampiamente per la

1. È un'insistenza che sembra anticipare, certo in una prospettiva diversa, l'idea centrale in Donello di un ordine intrinseco a ciascuna disciplina e fondato sulla *natura rerum*.

2. Sulla base dello schema elaborato da Freigio, risulta classificata tra le *res principis* (una sezione delle *res incorporales, in commercio*) ed abbraccia l'*imperium*, la *iurisdictio simplex*, le *praestationes ex publico*, l'*exercitium publicae utilitatis*, il *dominium rerum nullius*, gli *iura* nascenti *ex delictis* e le *praestationes subditorum*.

configurazione dei singoli istituti alle formule e alle conclusioni della scienza giuridica precedente. Né d'altra parte appare utile, ai fini del nostro discorso, segnalare quegli elementi di originalità che pure vi potrebbero essere rintracciati.[1]

Lo stesso Freigio appariva scarsamente interessato a questo aspetto del frammento che pubblicava, del quale ricordava soprattutto la stretta parentela con tutte le ricerche dirette «ad retinendam politici ordinis et maximi imperii maiestatem».[2]

Naturalmente non solo i giuristi avevano affrontato il problema di quale fosse la forma di governo migliore, «et quis ac ubi status maxime excellentis Reipublicae». I sapienti ed i dotti di ogni tempo vi si erano affaticati d'intorno, sicché esso poteva considerarsi addirittura una «quaestio communis» dei filosofi. Ma il gran numero di commentari, benché ricchi assai spesso di importanti e di utili precetti, si era infine risolto in una molteplicità di opinioni contraddittorie, dannosa allo scopo stesso di un tale studio. Non era mancato neppure – incalzava Freigio, con un passaggio erudito di ben viva attualità, in un'epoca che aveva conosciuto il furore sociale degli anabattisti – chi aveva proclamato il comunismo, inseguendo l'immagine dell'ottimo regno, ma pervertendo invece ogni ordine ed εὐταξία. Meglio dunque lasciare da parte l'«Academia uolatica» dei filosofi e ritornare ai giuristi, che avevano riunito i poteri del *summus gubernator*, «elegantius et ad maiestatem tantae potentiae retinendam aptius», nelle due categorie di giurisdizione e regalie.

Per quanto rapido ed elementare, un simile discorso rivelava tuttavia una visione sostanzialmente laica della teoria politica, in cui anche il τόπος aristotelico della politica come parte dell'etica veniva abbandonato, a vantaggio di una esigenza tutta moderna

1. V. ad es. la stessa definizione di *iurisdictio* come *potestas* demandata all'esecuzione del *ius cognitum*, derivante dall'*imperium* che il popolo ha trasferito nel principe, e fondata quindi sull'*auctoritas* e sul *consensus populi*. Con le conseguenze della possibilità di revoca, della stretta dipendenza dalle *leges receptae et moribus utentium comprobatae*, dei limiti nei confronti del *ius divinum* (*Epitome* cit., pp. 1-4). Sui rapporti tra l'elaborazione giuridica del concetto di *iurisdictio* e gli sviluppi della teoria politica nei giuristi del Rinascimento v. il chiaro disegno di M. P. Gilmore, *Argument from Roman Law in political Thought, 1200-1600*, Cambridge (Mass.), 1941.

2. *Epitome* cit., p.* 2 *verso*- 3 *recto*.

di scientificità e di giuridicità. «Est enim Politia τάξις seu ordo rerum simul et personarum: quarum ad personas, magistratuum constitutio praecipue spectat: rerum ordo complectitur poenas, iudicia, bella, arma et alia de quibus copiosius hic Derreri commentarius notat» aveva scritto infatti Freigio, in armonia con gli svolgimenti che tale disciplina andava attraversando in Germania.[1] Si può cogliere tuttavia nelle sue parole anche un segno di quella tipica bivalenza delle posizioni culturali, frequente tra gli umanisti tedeschi, che ancoravano spesso il loro pensiero alla tradizione medievale, assai più di quanto non avvenisse negli ambienti italiani. La convinzione che la politica fosse nel suo profilo pratico una «Juristerei» vantava infatti, sotto un diverso punto di vista, precedenti assai lontani nel tempo.[2]

Ma l'interesse principale dell'opera di Derrer non risiedeva agli occhi di Freigio nel contributo per una «Verwissenschaftlichung» della *Politia*, e neppure nella eventuale novità della sua dottrina politica. Ciò che lo aveva spinto a pubblicare il frammento e ad aggiungervi una *Syntaxis* in tavole grafiche di tutta la *Iurisprudentia* era piuttosto la «commoditas huius tractationis» e la capacità di chiarire quelle «res civiles», finora «obscuris et prolixis disputationibus inuolutas». Infatti Derrer «illa omnia fuse et sparsim a ueteribus Iurisconsultis disseminata, tanquam uno fasce optima Methodo quae in studijs plurimum emolumenti et commodi habet hoc libello complexus est».[3]

Anche per Freigio dunque l'obbiettivo principale era l'unificazione della scienza giuridica, secondo esigenze e propositi tuttavia in gran parte assai diversi da quelli di Derrer. Neppure un cenno infatti egli dedicava agli effetti pratici del disordine delle fonti, alla situazione dell'impero, alla necessità di un riordinamento legislativo. Il suo intervento si limitava alla breve, modesta prefazione, riservando tutta l'originalità del proprio contributo alla

1. Cf. H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied u. Berlin 1966, spec. pp. 122 ss. e 130 ss. Per la cit. di Freigio cf. *Epitome* cit., p. 3 *verso*.

2. Tra i giuristi tedeschi contemporanei di Freigio esprimeva ancora una tale opinone Melchior von Osse, nel quale essa aveva un chiaro significato conservatore.

3. *Epitome* cit., p. 3 *verso*.

TAV. 1. Le prime due pagine della *Syntaxis totius Iurisprudentiae* di Jo. Th. Freigius.

elaborazione delle «tavole» poste alla fine, in cui riduceva l'intera *Iurisprudentia* entro una serie di parentesi *à graffes*. Quanto poco poi queste aggiungessero al loro modello, appare in piena evidenza sin da un primo rapido esame.

Il procedimento consisteva nel «visualizzare» le suddivisioni operate da Derrer, e in tal modo esso riusciva senza dubbio a renderne più chiaro e immediatamente percepibile lo schema logico complessivo, sebbene gli conferisse anche una certa meccanicità. In nulla poteva però sviluppare o comunque variare i suoi fondamenti teorici, e sarebbe vano cercare in questo susseguirsi ininterrotto di «tavole» un autonomo apporto di concettualizzazioni o di articolazioni di concetti.

La verità è che Freigio appariva sostanzialmente estraneo alla problematica interna dell'opera di Derrer, di cui dovette apprezzare soprattutto la sintetica chiarezza della struttura, l'aspetto formale semplice e ordinato e l'esempio che essa offriva di un metodo capace di sviluppare via via le singole definizioni da alcuni principî generali posti come assiomi. Certo dovette colpirlo quel passo della prefazione del maestro in cui sembrava sottolineato l'automatismo procedente da una simile impostazione: «Hoc igitur Iurisprudentiae obiectum, postquam in hunc, ut praemittitur, modum contemplari et secernere coeperam apparuit, imo uerius prorupit pulcherrimus ordo Disciplinae, quo res ultro quodammodo sese coeperunt digerere, et unumquodque caput ad Iuris consyderationem pertinens, etiam quantumuis minutissimum, statim proprium locum petere uisum est».[1] In ogni caso era questo il profilo che la sintesi di Freigio accentuava.

Le stesse considerazioni valgono sostanzialmente anche per gli *Schematismi* delle arti logiche, elaborati secondo lo stesso metodo, un po' più ricchi di spiegazioni, ma alquanto più confusi e diseguali, per l'utilizzazione stessa di diversi testi-base e per l'insicurezza che vi si rivelava più di frequente nell'uso di una tecnica non ancora completamente padroneggiata.

Tuttavia confinare a questo punto simili tentativi nell'ambito delle inutili esercitazioni o di una «Modeliteratur» che qualche

1. *Iurispr.* cit., p. non num. (ma a4 *verso*).

scarso ausilio poteva fornire soltanto alle attività della scuola[1] significa cercare di sfuggire al problema storico preciso della straordinaria fortuna di cui godettero esercizi del genere per tutto il Cinquecento e per gran parte del secolo successivo. Del resto solo riconducendo queste tecniche ad un contesto determinato di polemiche e di discussioni che interessarono ed influenzarono profondamente più di una generazione di giuristi e di uomini di cultura di non secondario rilievo – via via da un Hopper, a un Wesenbeck, a un Vultejus, a un Althusius, fino a Leibniz ed oltre (per restare nell'ambito solo della giurisprudenza tedesca) – si può cogliere il loro significato reale nell'ambito di una cultura che non può essere intesa appieno riferendosi troppo schematicamente alle nostre contemporanee categorie intellettuali. Infatti solo «nel corso di un'aspra lotta ideologica», intrapresa dal razionalismo illuministico, tutta «una serie di problemi che avevano appassionato per secoli... vennero eliminati per sempre dalla cultura europea, perdettero significato e peso, apparvero manifestazioni delle folli aspirazioni di secoli che si erano posti sotto il segno delle empie ricerche astrologiche, magiche e alchimistiche, o sembrarono i relitti, ancora presenti nell'età della nuova scienza, delle tenebre medievali».[2]

La chiave per definire questo primo lavoro di Freigio nel campo della giurisprudenza va dunque cercata proprio nella scelta dello strumento espressivo (gli schemi grafici), che pur ne costituisce il limite principale, e nel quadro storico di discussioni che di questa scelta forniva le ragioni e individuava gli scopi.

1. Il giudizio fu formulato per la prima volta in questi termini da CH. THOMASIUS, *Cautelae circa praecognita Jurisprudentiae*, Halae Magdeb., in Off. Rengeriana, 1710 (ma inv. 1725), pp. 131 ss. Una valutazione in parte negativa, sotto un diverso profilo, espresse anche Leibniz, riprendendo l'opinione di Bacone sul ramismo. Per atteggiamenti recenti del tipo indicato cf. da ultimo H. E. TROJE, *Wissenschaftlichkeit und System in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts*, in *Philosophie und Rechtswissenschaft, Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Frankfurt a. M., 1969, pp. 78-79.

2. Così, assai lucidamente, P. ROSSI, *Clavis universalis* cit., pp. X-XI, a proposito di un campo di studi cui queste tecniche furono strettamente imparentate. Il Rossi sottolinea come l'accettazione «del quadro storiografico estremamente parziale elaborato dagli illuministi nel corso di un'aspra lotta ideologica» abbia condotto la storiografia successiva a sorvolare su aspetti in realtà decisivi della cultura dell'età rinascimentale e barocca.

9. La tecnica degli *schematismi* non era una invenzione di Freigio, e si può dire anzi che a quella data (1568) essa non fosse più cosa nuova non solo nella tradizione di scritti logici e dialettici, ma neppure nelle opere dei giuristi. In certa misura era una novità solo quell'uso sistematico ed esclusivo che egli faceva di simili «tavole». Occupandosi appunto di queste, a proposito del ramismo, padre Ong[1] ne individuava l'impulso essenziale e le ragioni della rapida fortuna nello sviluppo dell'arte della stampa e nel contemporaneo diffondersi di una nuova concezione spaziale nella cultura del Cinquecento.

L'affermazione è certo di grande interesse, e va ripresa e approfondita anche in altre direzioni. Il Vasoli tuttavia, ricordando tra l'altro come il ricorso a strumenti «visivi» fosse ben più antico dell'invenzione della stampa e vantasse anzi una lunga ininterrotta tradizione, avvertiva subito[2] una certa unilateralità nella tesi, che finisce per distogliere l'attenzione dagli importanti sviluppi di metodi e di dottrine cui tali procedimenti furono strettamente connessi. «Che le possibilità tecniche – egli scriveva – offerte dal progresso dell'arte grafica abbiano favorito, e in certa misura permesso questo sviluppo, è cosa evidente. Ma ciò non toglie che l'uso delle 'tavole', degli 'alberi', delle grandi dicotomie figurate, e, in genere, di tutti i nuovi strumenti familiari a tanta parte della logica cinquecentesca, tragga origine da una situazione culturale più complessa, e nella quale si riflettono motivi comuni sia a certi aspetti della stessa cultura scolastica, sia alle tendenze mnemotecniche, sia ancora a taluni presupposti metafisici del nuovo platonismo, inteso a rintracciare il ritmo comune della realtà e del pensiero».

L'indicazione, di ampia portata, e proveniente da uno dei più profondi conoscitori della storia delle «arti» logiche nell'età del Rinascimento, è ormai patrimonio comune, e fornisce lo schema

1. W. J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Mass.), 1958, spec. pp. 75-79, 126 ss. e 311.

2. C. Vasoli, *Jacques Lefèvre d'Etaples e le origini del fabrismo*, «Rinascimento», x (1959), p. 240 (ora in *La dialettica e la retorica* cit., p. 200). Anche nell'àmbito delle opere di diritto il ricorso a simili procedimenti era assai più antico dell'invenzione della stampa. È appena il caso di ricordare un esempio rilevante come la Glossa di Colonia alle Istituzioni.

interpretativo essenziale, cui tuttavia un'ottica più ravvicinata al testo di Freigio (certamente del tutto secondario) può aggiungere ancora qualche particolare. Resta infatti da precisare l'itinerario concreto attraverso il quale, in un processo di radicale semplificazione, figure e simboli vennero messi da parte, lasciando il campo alle sole «tavole dicotomiche» elaborate in forma di parentesi *à graffes*, caratteristiche di manuali e di trattazioni d'ogni genere e d'ogni valore, particolarmente in Germania, durante tutta la seconda metà del Cinquecento e anche oltre. Meno generalmente, e in più stretta aderenza al nostro campo specifico di ricerca, resta da scoprire il senso ed il peso di certe impostazioni della cultura giuridica, che a questi temi apertamente si rifacevano.

Innanzi tutto appare chiaro che non fu Ramo o il ramismo a privilegiare per primo un tale strumento espositivo, eliminando ogni altra forma di rappresentazione figurata di idee o di concetti, anche se a un certo punto (e inevitabilmente) quella corrente e quella tecnica si incontrarono ed anche se la loro fortuna in gran parte coincise. È significativo a questo proposito che un seguace zelante del maestro francese, quale doveva poi diventare Freigio, vi avesse già fatto ricorso in un lavoro composto prima di conoscere a fondo gli scritti di Ramo e dominato fortemente dall'opera melantoniana. Per di più egli stesso, nella prefazione del libro,[1] attribuiva ai due maestri strasburghesi Sturm ed Erythraeus l'invenzione di un tale procedimento.

Furono dunque in gran parte diversi dal ramismo i canali che generalizzarono in Germania l'uso di questa tecnica: del resto non è stato forse finora notato che il ricorso alla rappresentazione grafica da parte di Ramo compare in misura assai più rilevante nelle opere sue pubblicate dal Freigio.

La presenza del nome di Sturm, come punto focale in una mappa ormai possibile – sulla base di prove o di indizi diversi – dell'iter divulgativo del procedimento per «tavole», può certo chiarire alcuni aspetti di questo viaggio metodico che si caricò spesso di grosse ambizioni, ma che finì tuttavia per condurre a risultati divergenti e comunque assai meno fertili di quelli che si cercavano.

1. *Trium artium* cit., p. a2 *recto*.

In primo luogo dà conto della sua stessa diffusione quantitativa in Germania, ove si pensi all'enorme influenza, non mai sottolineata abbastanza, che il Ginnasio di Strasburgo esercitò come modello essenziale sull'organizzazione degli studi in tutti i paesi tedeschi. Essa conferma anche l'ipotesi di una forte presenza di motivi ermogeniani in questa ripresa umanistica della vecchia tradizione mnemotecnica, in una chiave apertamente razionalistica ed iconoclastica, nella misura almeno in cui eliminava dai libri – al pari di quanto accadeva nelle chiese – ogni immagine ed ogni simbolo corporeo.[1]

Infine si comprende anche meglio l'accentuazione quasi esclusivamente didattica ch'essa venne assumendo presso numerosi ambienti tedeschi. Certo anche i lontani precedenti tardo-scolastici del ricorso a rappresentazioni e a figure più o meno complesse venivano incontro alle esigenze dell'insegnamento e alla difficoltà di illustrare concetti rigorosi ed insieme sottili. Una tale linea di orientamento mantenne sempre, del resto, una sua vigorosa continuità. Tuttavia i primi autori che utilizzarono in maniera sistematica gli «schemi» grafici vi legarono anche più generali intendimenti di chiarificazione o di ricapitolazione, ricaduti poi sullo sfondo nel corso di quella vistosa diffusione in Germania cominciata intorno alla metà del secolo. Si pensi al Latomus nel campo delle arti logiche, che si trovava a Parigi negli anni in cui vi insegnava Johannes Sturm e in cui il giovane Ramo iniziava i suoi studi. Si pensi a Hopper, nel campo della giurisprudenza, a Baron e ad Anton Le Conte, o a un autore pressoché sconosciuto come Dyodaeus Ruthenus e alla sua rielaborazione per «schemi» delle Istituzioni giustinianee.[2] Infine era ancora questo il senso dominante di uno schema sistematico complessivo elaborato da Bonifacio Amerbach e conservato manoscritto tra le sue carte.[3] D'altra parte però sarebbe impossibile separare in quest'epoca il valore speculativo di un'opera dal suo intento pedagogico, per quella concezione

1. Cf. F. A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966, pp. 234-237.

2. *Introductio artificialis in quinquaginta libros Pandectarum, duodecim codicis, et quatuor institutionum divi Iustiniani: seu epitome . . . iuris vniversi, per* ANTONIUM DYODAEUM RUTHENUM, Parisiis, apud Sim. Colinaeum, 1536.

3. UB. BASEL, *Mscr.* C. VI[a] 40, Nr. 1[a].

così profondamente umanistica di un operare strettamente connesso con l'educare, per cui la ricerca teorica o la pratica professionale e l'insegnamento non andavano mai disgiunti.

L'intenzione didattica appare centrale anche nel lavoro di Freigio, che si inserisce per questa via nella linea di quelle ricerche umanistiche di semplificazione dell'insegnamento, tese a liberare i compiti dell'apprendere da ogni disciplina inutilmente sopraffattrice. Non mancavano però neanche qui ambizioni più ampie, ad esempio laddove si ponevano in luce nuove articolazioni sistematiche e più rigorose concatenazioni logiche tra i concetti, come nel caso del rapporto *res – persecutio – actiones*.[1]

Le argomentazioni addotte da Freigio a favore dell'uso degli *schematismi* riassumevano alcuni elementi singolarmente tipici di certi indirizzi culturali del suo tempo. Col loro ausilio – egli scriveva[2] – i nostri contemporanei possono in breve abbracciare quanto a stento riuscirono ad apprendere, tutti insieme, gli uomini di molti secoli. Essi offrono la possibilità di costruire un permanente riferimento orientativo per le conoscenze, aprendo con ciò la via alla definizione di un corso di studi finalmente «certo». Ma se la loro origine va collegata ad istanze di razionalità e di scientificità («ratio vel prudentia»), ne conferma il valore anche l'«esperienza». Essa ne illustra infatti gli indubbi vantaggi per la memoria, «quae certis signis et notis ualde excitatur», per la comprensione rigorosa e per la raccolta organica del sapere tramandato.

La ricerca di una sistemazione unitaria della scienza giuridica si sviluppava così nell'opera di Freigio nel quadro di più generali esigenze di ordine e di chiarificazione di tutto il patrimonio culturale, la cui rapida estensione poneva ora in primo piano la necessità di un dominio sicuro dei suoi risultati e della loro corretta trasmissione. L'accento cadeva così sulla «comunicazione» e sulla possibilità di definire un metodo razionale adatto a tal fine.

Era dunque una via opposta a quella tentata da Derrer, che almeno tendenzialmente aveva sperimentato la possibilità di una sintesi fondata su principî intrinseci. La sintesi infatti non era più

1. *Syntaxis* cit., p. f4 *verso*-f5 *recto*.
2. *Trium artium* cit., p. a2 *recto-verso*.

cercata al livello dei contenuti, ma al livello di coordinamento dei processi intellettivi: non si richiedeva il possesso preliminare dell'enciclopedia delle scienze per procedere poi ai successivi approfondimenti disciplinari; si intendeva piuttosto definire prioritariamente un metodo valido come strumento di unificazione complessiva del sapere, come criterio generale ed orientativo, applicabile a qualsiasi disciplina.

È evidente a questo punto la stretta parentela di posizioni siffatte con tutte quelle ricerche, penetrate largamente di elementi ciceroniani (ma non solo di essi) ed intese a individuare un'«arte universale», il cui apprendimento consentisse l'ordinata classificazione delle nozioni, insieme con il possesso della cifra generale dell'universo.

Tutto ciò rimanda ovviamente ad una tematica di largo respiro e apertamente innovatrice, cui può rinunciare soltanto chi sia ancora disposto a risolvere i problemi della scienza giuridica dell'età umanistica in una battaglia pro o contro il bartolismo. I suoi rischi di fondo tuttavia, ed il suo conclusivo fallimento, non appaiono per questo con minore chiarezza. In certo senso proprio la vicenda del Freigio può essere anzi esemplare, nella misura in cui essa verifica nel suo itinerario biografico un'intera esperienza culturale.

Il discorso potrebbe precisarsi meglio di fronte alle sue opere giuridiche di maggiore impegno, successive agli anni basileesi e a quell'incontro con Ramo che ormai non può più apparire come una illuminazione improvvisa. Alcuni elementi tuttavia si rendono chiari fin da ora.

Il limite principale del suo atteggiamento non consisteva nello spostare il centro di gravità della scienza giuridica dal rigore della definizione delle situazioni e degli istituti alla elaborazione (addirittura in termini «spaziali») di uno schema topico di riferimenti. Già il Vieweg[1] ci ha reso avvertiti del valore dell'argomentare topico nell'attività del giurista. E del resto troppo facilmente si dimentica quanto strutturalmente retorica fosse la cultura del

1. *Topik und Jurisprudenz*, München, 1953 (trad. it., Milano, 1962).

Rinascimento[1] e, inseguendo una immagine della cultura e dell'intellettuale che appare per la prima volta con l'illuminismo, si trascura il fatto che la veste retorica non fosse soltanto un macchinoso groviglio di cose superflue, o una stanca ripetizione di luoghi comuni, ma spesso costituisse il modo concreto e storico di presa di coscienza dei propri problemi e dei propri valori.

È piuttosto una presenza formalizzatrice l'indice più rischioso di quel perseguire la limpidezza «visiva» nella giurisprudenza. Per ora essa serviva ad eliminare un altro formalismo – quello della tradizione medievale – divenuto superfluo e dannoso, ristabilendo con la semplicità e la chiarezza un rapporto adeguato di mezzi e di fini, di lavoro teorico cioè e di utilizzazione concreta. Rappresentava quindi sicuramente il tramite di una nuova inventività razionale. Ma è altrettanto vero che affiorava già la tendenza a restringere la capacità intellettiva del giurista a una elaborazione di formulari e ad un calcolo di situazioni astratte. Basta confrontare lo scritto di Derrer sulle regalie e la giurisdizione – in cui la veste logico-schematica serviva ad assumere ed elaborare una casistica di situazioni concrete – con le «tavole» composte dal Freigio, per rendersi conto dei pericoli di chiusura verso una più profonda penetrazione del reale e verso lo stesso arricchimento della dottrina giuridica, impliciti nella sua posizione. Infine la stessa esigenza di un quadro stabile di riferimenti apriva la strada alla precettistica pedantesca, riproduceva ad un altro livello la presenza di una «fede» (fosse pure essa laica) che orientasse il giurista nelle sue scelte . . .

Un'ultima domanda richiede ancora risposta a conclusione di queste note sull'operetta di Freigio. Quale coerenza, quale fondamento unitario egli poteva aver visto, o inteso di stabilire con la ricerca di Derrer, al di là di un generico richiamo enciclopedico o della semplice coincidenza occasionale di una ricerca di sintesi?

1. V. da ult. il saggio di J. SEIGEL, «*Civic Humanism*» *or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni*, «Past and Present», n. 34 (luglio 1966); dello stesso A. v. ora anche *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism, The Union of Eloquence and Wisdom Petrarch to Valla*, Princeton, 1968; cf. pure la recensione di I. CERVELLI alla nuova edizione della *Crisis of the Early Italian Renaissance* di HANS BARON, «Rivista Storica Italiana», LXXIX (1967), pp. 237-245.

L'opera di Derrer mirava alla definizione di una logica specifica della disciplina, ma il suo difetto fondamentale consisteva nel fatto che questa esigenza rimanesse per così dire a metà, in quanto specificità ricercata al livello di concettualizzazioni troppo generali (*iustitia, aequitas*, ecc.), incapace di riscoprire se stessa sino in fondo. Sull'altro versante il lavoro di Freigio intendeva illustrare la via che conduce al possesso di un'«arte universale» ed alla costruzione di un modello possibile, ma attingeva in quest'opera a fonti e suggestioni diverse, non sempre omogenee e non sempre sufficientemente fuse e coordinate, conservando spesso l'aspetto di un aggregato alluvionale.

Su queste incoerenze «bilaterali» dovette fondarsi in gran parte l'incontro. Incoerenze e contraddizioni tuttavia che appartenevano ad un'epoca, più che a individui, che rispecchiavano quindi l'ambiguità o l'incertezza con cui essa muoveva verso una nuova e più rigorosa fondazione delle scienze giuridiche.*

* Questo saggio costituisce la prima parte di una monografia in preparazione.

JOHN J. RENALDO

A SEVENTEENTH CENTURY JESUIT HISTORIAN: DANIELLO BARTOLI

THE Society of Jesus, as well as individual Jesuits, played a major role in the intellectual and artistic life of seventeenth century Italy. The Society's two principal churches, the Gesù and the Sant'Ignazio, are monuments of Baroque art and architecture. The prominent Jesuit Roberto Bellarmino was one of the leading theologians of the Church. Jesuit activities in the Far East aroused the curiosity of Europe. The Jesuit *collegi* as well as their other educational institutions attracted the cream of Italian society. Jesuit contributions in the field of historical scholarship ranged from the erudite *Acta Sanctorum* of the Bollandists to Sforza Pallavicini's apologetic *Storia del Concilio tridentino*. But, there was another aspect of Jesuit historical scholarship which, although it borrowed lightly from the Bollandists and Pallavicini, was essentially rooted in the Jesuit *collegi*. The new variety of history, unlike the others, viewed history as a universal and independent discipline.

Indeed, as Giorgio Spini has noted, Italian historians in the first half of the seventeenth century preferred to work in the tradition which they called the *ars historica*.[1] They wrote theoretical treatises on the nature of history which, for the most part, were really variations on the Ciceronian canon that history was the *magistra vitae*. The Jesuits were no exception to this thesis of Spini. Two of the more prominent tractitians or *trattatisti*, were Agostino Mascardi and Famiano Strada, both of whom served as professors of rhetoric at the Roman College. Strada taught his readers that history was essentially a problem of style, while Mascardi preferred to use history as a branch of oratory – the *opus oratorium maxime*.[2] As a result of the positions that they occupied at the

1. GIORGIO SPINI, *I trattatisti dell'arte storica nella controriforma italiana*, in *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della controriforma*, ed. EUGENIO GARIN, Florence, Vallecchi, 1948, pp. 109-136.

2. ANTONIO MASCARDI, *Dell'arte storica*, Rome, Facciotti, 1636; FAMIANO STRADA, *Prolusiones et paradigmata eloquentiae*, Rome, Corbelletti, 1617; Strada established the final form of the *Prolusiones* with the Lyons edition of 1627 entitled *Prolusiones acade-*

Roman College, the influence of Mascardi and Strada must have extended throughout the Jesuit educational structure in Italy. The schools also added another element to the views of Strada and Mascardi. The students learned that history was also a variety of ethics taught by example. For instance, in Jesuit seminaries and *collegi* history usually centered upon reading such works as Orazio Torsellini's *Epitome historiarum ab orbe.*[1] The *Epitome*, little more than a seventeenth century version of a college cram book, is simply a collection of historical data arranged in chronological order and usually published in a convenient pocket sized edition. Torsellini begins his work with Adam and brings it down to 1600, without any attempt to correlate or analyze the material. He lumps together, for example, into one paragraph the accessions of Pope Leo X, Francis I, Selim the Grim and the beginning of the Reformation. The Jesuit student of history was expected to use Torsellini's book to get illustrations and metaphors for sermons and treatises on morality. Ideally, he took his ethical illustrations together with some literary style or, perhaps, oratorical skill and produced a meritorious work of piety.

At about the same time that Mascardi and Strada developed their theories on the nature of history, the Society decided to sponsor another variety of history. Perhaps Cesare Baronio's successful use of history as apologetics in the *Annales* inspired the Society,[2] or more probably Loyola's lagging canonization goaded the Father General into action and Niccolo Orlandini was designated the official historian early in the seventeenth century.[3] Orlandini constructed his Latin history in strictly chronological terms and divided it according to the various generals beginning with Loyola. It was little more than a chronicle but it

micae; large portions are reprinted in BENEDETTO CROCE (ed.), *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza, 1930.

1. ORAZIO TORSELLINI, *Epitome historiarum ab orbe*, Lyons, n. p., 1628.

2. CESARE BARONIO, *Annales ecclesiastici*, Rome, Typographia Vaticana, 1588-1607. Although the bibliography on Baronio is immense, ANGELO WALZ's essay, *Baronio Pater Annalium Ecclesiasticarum*, pp. 259-288 in *A Cesare Baronio: Scritti vari*, ed. FILIPPO CARAFA, Sora, Pisani, 1963, is an excellent introduction to Baronio's work.

3. ORLANDINI began publication of his general history with *Historiae Societatis Iesu. Prima pars*, Rome, Zanetti, 1614.

at least recorded the important deeds of each general. Francesco Sacchini continued the general history along similar lines after Orlandini's death. The primary objective of both Orlandini and Sacchini was to collect, between two covers, a factual account of the Society. Interest in the official history lagged somewhat after Loyola's canonization and Sacchini's death. However, the project was resumed in the 1650's when Pierre Poussines, sometime contributor to the *Acta Sanctorum*, was summoned to Rome as the official historian.[1] Poussines changed the character of the work somewhat and abandoned both the simple chronological approach as well as the concept of writing *a* history of the Society. Instead Poussines applied Bollandist techniques of criticism to the documents he found in the archives.[2] Hence, he did not function as a writer of history but rather as an editor. One aspect that remained was the almost exclusive emphasis on the European activities of the Society. The theory behind the work of these official historians was very similar to the theory behind Baronio's work or the *Acta Sanctorum*. Poussines, as well as Orlandini and Sacchini, believed that valid historical fact attested to the orthodoxy of Jesuit spirituality and practice. Although the reader might perhaps use the official history as a reference work which provided moral themes for sermons, it was primarily intended for the Society to use in preparing cases of canonization for presentation before the Rota. Their work was accurate, learned, and of interest only to a very limited audience. Meanwhile, on the periphery of the more or less official framework of theoretical and applied historical techniques, an entirely different approach came into being.

A few years before Poussines' arrival in Rome the Father General, Vincenzo Carafa, decided to sponsor another school of official history. Carafa chose to emphasize a stream of historical scholarship that was both apologetic and narrative. What he apparently wanted was a more popular history, written in Italian,

1. *Acta Sanctorum*, Antwerp, Vander Plassche, 1715, VII, 635.

2. One example of POUSSINES' work is his edition of Xavier's letters; *S. P. Francisci Xaverii Societatis Jesu. Epistolarum libri IV*, Antwerp, Moretus, 1659.

which took into consideration the work of the Jesuits outside of Europe. The 1650's were difficult years for the Jesuits. The Jansenists required them to defend orthodoxy at home while their endeavors to convert the Chinese only elicited warnings from the Holy Office. Indeed, the triumphal first century of the Society was apparently at an end. At home and abroad, the Jesuits were threatened, questioned, and suspected. It was imperative that the Father General muster every means of defense. Carafa chose history as one means and a frustrated missionary, Daniello Bartoli, as the man for the job.[1]

Like many of his contemporaries Bartoli entered the Society in his youth with an ardent desire to give his life for Catholicism in some distant and exotic land. However, his superiors decided that he could more profitably spend his time in teaching rhetoric in the various Jesuit *collegi* in Italy. The Father Generals either ignored or refused his almost annual requests for an assignment preaching in the foreign missions.[2] Finally, after his profession in 1643, Bartoli was allowed to preach among ordinary Italians rather than among the more exotic Indians and Chinese. He was rather successful in the pulpit and preached in Ferrara, Parma, Naples, Palermo, Genoa, Turin, and Rome.[3] Bartoli was also a man of letters and in 1644 he published the *Osservationi della lingua italiana* and in 1645 he published the *Uomo di lettere difeso ed emendato*.[4] These two works established Bartoli's reputation with the *letterati* as an expert on, and master of, Italian prose.[5]

1. In a letter written by CARAFA to the Provincial of Naples in 1649 he alluded to his plans for the new history and restated his decision that Bartoli should devote himself exclusively to the writing of this history. The letter was published in *Opere morali del P. Daniello Bartoli*, Venice, Pezzana, 1716, p. x.

2. In a letter dated 1 October 1635 BARTOLI wrote the Father General, Muzio Vitteleschi, requesting an assignment to the missions and stating that his desire to work in the missions had been a major part of his original vocation. Ottavio Gigli (ed.), *Lettere inedite e rare del P. Daniello Bartoli raccolte e pubblicate per la prima volta insieme ad altre di celebri Gesuiti al medesimo*, Rome, Salvinucci, 1838, pp. 1-2.

3. GIUSEPPE BOERO (ed.), *Lettere edite ed inedite del P. Daniello Bartoli*, Bologna, Mareggiani, 1865, p. XVII.

4. DANIELLO BARTOLI, *Osservationi della lingua italiana*, Ferrara, Gironi, 1644, *L'uomo di lettere difeso ed emendato*, Rome, Corbeletti, 1645.

5. According to the editor of the *Opere morali del P. Daniello Bartoli*, Venice, Pezzana, 1716, the *Uomo di lettere* was reprinted eight times in the first year of publication and

Hence, when Carafa found it necessary to sponsor a new history of the Society, Bartoli's talents, reputation, and interest in the missions, far out-weighed, at least in Carafa's mind, his lack of training as a historian. Indeed, there was almost nothing in Bartoli's background to prepare him for the work which was to dominate the next thirty-five years of his life. Of course he had read the pieces of Livy, Cicero, and Quintillian prescribed by the *ratio studiorum*. Surely he was familiar with the platitudes of Mascardi and Strada, as well as with their application in Torsellini's cram book. Certainly he knew of the history written by Orlandini and Sacchini. Some elements in his training did carry over into his later life but, in the last analysis, the principal sources for Bartoli's theories on the nature of history are to be found in the directions given him by Carafa and in his own changing view of himself as the historian of the Society.

Bartoli established residence in Rome in 1649 and immediately set to work on his project. He first wrote a biography of Loyola which served as an introduction to the general history. The biography was followed by the *Asia* in 1653, the *Giappone* in 1660, and the *Cina* in 1663. He probably concentrated his first efforts on the Far East because Carafa had wished him to do so. In the 1660's he shifted to the history of the Jesuits in Europe and wrote the *Inghilterra* in 1667 and the *Italia* in 1673. When he died in 1685 he was at work on *Degli uomini e de' fatti della Compagnia di Gesù.*[1] In addition he also wrote biographies of some of the prominent Jesuits such as; Carafa, Bellarmino, Stanislaus Kostka, among others. He never considered these biographies to be part of the general history and wrote the Kostka and Bellarmino biographies only when his superiors specifically ordered him to do so.

later translated into French, German, and English. I have also found a Latin translation in the seventeenth century (Cologne, Alstorff, 1674).

1. DANIELLO BARTOLI, *Della vita e dell'istituto di S. Ignatio, fondatore della Compagnia di Gesù*, Rome, Manelfi, 1650; *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: l'Asia*, Rome, Lazzeri, 1653; *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: il Giappone*, Rome, Lazzeri, 1660; *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: la Cina*, Rome, Varese, 1663; *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: l'Inghilterra*, Rome, Varese, 1667; *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: l'Italia*, Rome, Varese, 1673; *Degli uomini e de' fatti della Compagnia di Gesù*, Turin, Marietti, 1847.

From the moment he received his commission from the Father General, Bartoli considered himself to be an apologist for the Society of Jesus. His commission put him into a kind of history different from that taught in the schools, and he started by taking over its philosophy. He was working in the tradition of Sforza Pallavicini. Just as Pallavicini difended the Church from the attacks of Paolo Sarpi, so Bartoli sought to defend the Society from the attacks of everyone – Protestants, Jansenists, Servites, Franciscans, and anyone else who happened along. In the preface to his biography of Loyola, Bartoli says, that his work will not be a «simple narrative», but that it will also be «an apology for the Society».[1] He maintained throughout the rest of the general history that he was what we would call the Society's public relations man. He grumbles about the many «strange tales» written by the ignorant on the work of the Jesuits in Japan.[2] He vigorously defends the Jesuits in China from an obscure attack published in Holland.[3] But his defense of the Society is no more pronounced than in the *Inghilterra*. There his reason for writing is not only to defend the Society of Jesus, but also to defend those Catholics led by, or especially attached to, the Jesuits. He is going to prove that the Jesuits and others who were executed as traitors were really loyal Englishmen. In the case of Father Henry Garnett, Bartoli writes: «I will not demonstrate, but I ardently promise to prove, with evidence, that Father Garnett was neither a confessed nor a convicted criminal».[4]

In the *Cina* and the *Giappone* there is a slight shift of emphasis. In these two portions of the general history he really confronted, for the first time, the rather knotty, but very timely topic of Christian missionaries dealing with non-Christian cultures. One of the more important questions for the Far Eastern missions was

1. Bartoli, *Della vita di S. Ignatio*, p. vi.

2. Bartoli, *Giappone*, i, p. 104.

3. Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù: la Cina*, Florence, Ciardetti, 1829, i, p. 224. The Ciardetti edition is an accurate reproduction of the original and is more readily available in the United States.

4. «Io non per tanto dimostrerò, e mi ardisco a promettere, con evidenza, il Padre Ganretto essersi condannato né confesso né convinto». Bartoli, *Inghilterra*, p. 586. All translations are by the author, unless otherwise indicated.

that of the Chinese word for God, and examining his method of presentation will illustrate how the emphasis shifted slightly from simple apology to propaganda. He began with a few pages on what he thought should be done and supported his position with references to the works of Europeans who had studied Chinese. Then he discussed the Chinese view of the problem. Finally, he concluded that both positions were in fundamental agreement. The essential point is not that he discussed the question, but rather that he presented a view that had been accepted by some prominent Jesuits, such as Matteo Ricci.[1] Hence Bartoli ended up becoming a propagandist who advertised a Jesuit position on a question of some importance. This new concept of the purpose of his work was, to be sure, not opposed to the one he had developed in the other works; it was merely an extension of apology and propaganda. He was not protecting the Society from a specific attack, but rather he was preparing for an attack which was developing and he feared might become truly serious in the future.

He was also a student of the Christian tradition. His work in the *Asia* with Xavier is one example of this attitude. Bartoli saw the good works of Xavier as being part of the common fund of Christian tradition. Indeed, the truth of Catholicism, he writes, is «testified by Scripture, the Councils, the Fathers, and history».[2] Throughout the other histories he states that he is preserving the memory of various heroic individuals. The good works of a Japanese convert are «deserving of immortal memory».[3] He wrote the *Inghilterra*, on the other hand, so that «the English Church will have in the centuries to come a meritorious and useful record of examples».[4] This is really all in keeping with the long rhetorical tradition of history as *res memorabiles* and not very different from what Orlandini had done. But Bartoli went one step further.

In the *Cina*, as before, he expanded the purpose of the work to meet the particular needs of the Chinese Church. He wrote to

1. BARTOLI, *Cina*, pp. 221-222. 2. BARTOLI, *Inghilterra*, p. 121.
3. BARTOLI, *Giappone*, I, p. 76. 4. BARTOLI, *Inghilterra*, pp. 444-445.

preserve the tradition of the Chinese Church. He also wanted to reconcile the Christian tradition with the pre-Christian Chinese past. But he said that complete reconciliation was impossible and that we must therefore accept each tradition in its own context, for what it is, and reject the incredible in both.[1] In other words, Bartoli saw the Christian tradition as being fundamentally a European product, and he understood that it would have to be modified to meet the needs of the Far East. It was his duty, he decided, to present both, to bring the two as close together as possible, and to preserve the new common tradition which had begun with the arrival of Matteo Ricci in China. The Chinese presented Bartoli with a special case of Christian tradition, and he responded with a view of Christianity which was quite different from the purely Latin attitude of the Fathers at Trent, of Pope Pius V, Cesare Baronio, or even his contemporary Sforza Pallavicini.

Even before he started writing history Bartoli believed that the record of the past provided man with examples for Christian moral conduct. When in 1645 he wrote that «experience is the great master of truth», he probably meant examples and was mouthing what he had heard in the schools of his youth.[2] The confusion, in Bartoli's mind, between examples and experience is even more evident in the early stage of his historical career when he vaguely expressed the sentiment in the biography of Carafa, that studying the lives of holy men is always «very beneficial», but that the lives of contemporary people are «especially helpful» because they lived in accordance with the Divine Plan for men and provide us with practical examples to follow.[3] Even later in 1650, when he wrote that he hoped his work would prove to be not only a source of pleasure to the reader but also a source of knowledge, he was still thinking in terms of historical examples. While enjoying well-written prose, and being thrilled by Christian victories, the reader was also supposed to obtain exam-

1. BARTOLI, *Cina*, I, pp. 129-130.
2. BARTOLI, *Uomo di lettere*, p. 146.
3. DANIELLO BARTOLI, *Della vita del Padre Vincenzo Carafa, settimo Generale della Compagnia di Gesù*, Rome, Robeletti, 1653, pp. 9-10.

ples for moral conduct. Hence a pagan lord in India converts to Christianity not because of words or physical force but because of examples of Christian Justice. From this lesson the reader learns of the power of example as well as the application of Christian Justice.[1] At this point in his career Bartoli was still strictly within the context outlined by Mascardi, Strada, and Torsellini.

Good examples were so important to Bartoli that he says that anyone who measures the importance and sancity of Xavier only by his miracles can not have an accurate idea of his personality. The truly important aspects of Xavier's work are found in his actions, which provide us with a model that we can use in our daily lives.[2] However, traces of Bartoli's awareness of the difference between examples and historical experience are found even in the earlier works. In the biography of Loyola, for instance, he writes, «we may learn many things from experience, the daughter of time, mother of prudence, and source of every good counsel, which can never be taught by abstract thought or theoretical principles».[3] But still he seized upon every pious death in order to point out to his reader the examples to be learned. It was not until sometime after 1655 that he saw that history not only provided examples but also presented men with the opportunity to learn from the experience of his ancestors. It was not until he published the *Giappone* that he clearly sorted out examples and experience in his own mind. Alessandro Valignano's life, he says, will teach us to trust completely in God. He is an example of good Christian conduct.[4] But then, too, the entire Christian community can profit from the experience of the Japanese Christians.[5] Indeed, by 1660 he was able to distinguish clearly between historical example and historical experience. Bartoli then had a conception of history that was quite different from that of the *trattatisti* and his teachers. It is true that in the

1. BARTOLI, *Asia*, I, p. 12.
2. *Ibid.*, II, p. 53.
3. «La sperienza, figliuola del tempo, madre della prudenza, e direttrice d'ogni buon governo, molte cose insegna, alle quali il pensare astratto, da principio non giunse». BARTOLI, *Della vita e dell'istituto di S. Ignatio*, p. VI.
4. BARTOLI, *Giappone*, I, pp. 188-189.
5. BARTOLI, *Giappone*, p. 307.

Inghilterra he still presents examples of Christian fortitude, generosity, or patience, but at the same time he emphasizes that «experience is the mother and teacher of the wisest counsels».[1] In this case Catholics must profit from their experience in England and never again allow religion to be made a matter of state. Furthemore, he wrote to his friend Giovanni Girolamo Brunelli that he had gathered much of the material for a work on man at the point of death from the history of the Society in England.[2] These examples of pious Christians facing death were a by-product of historical investigation and belonged in works of pious meditation. History was the careful presentation of a true record of human experience, which should influence the actions of man.

Bartoli's ability to distinguish between historical example and historical experience was probably due to the influence of Pierre Poussines. Just as Carafa and Pallavicini had taught Bartoli of the apologetic nature of history, Poussines was to teach him the latest methodology of history. Poussines was an anonymous contributor to the Bollandist *Acta Sanctorum* and the editors of the *Acta* thought so highly of his work that they hailed him as «our historian» and the «successor of Orlandini and Sacchini».[3] Poussines brought to Rome, and hence to Bartoli, the latest Bollandist techniques of historical methodology. He never really continued the Orlandini history as he was supposed to do, but he undoubtedly had an influence on Bartoli's development as a historian. It may be that it was only a change of emphasis but it turned out to be a significant change.

Undoubtedly Bartoli had heard of the *Acta* and was probably even slightly familiar with what the Flemish Jesuits were trying to do with history. After all, he had been living in Rome, at the very headquarters of the Society, for some five or six years before Poussines arrived. But the biography of Loyola and the *Asia* appeared very soon after Bartoli went to Rome – too soon to show even the hints of Bollandist historical method that he might have picked up at the dinner table. What Poussines provided for

1. BARTOLI, *Inghilterra*, p. 352. 2. GIGLI, *Lettere inedite e rare*, p. 36.
3. See p. 211, note 1.

Bartoli was the daily contact with someone who had not simply read the *Acta* or heard what the Bollandist were doing but had actually worked on the *Acta* and *knew* what was happening among the Flemish Jesuits. Bartoli listened to what Poussines had to say and then modified it to suit his own needs, desires, and interests. Now he saw the necessity for carefully examining documents. Now he more fully understood the techniques for sorting the valid from the spurious. Now, more than ever, he was convinced that historical truth could only lead to a purer Catholicism. But he still felt that the dry, detached presentation of documents was not sufficient. History had to be vivid as well as true. It now had to be well-documented as well as well-written.

Thus Bartoli began by supporting the Ciceronian view of history as the *magistra vitae*, which he probably picked up in the Jesuit *collegi*; and by 1660 he had made the catch-phrase of Cicero a fundamental principal of his own historical work. While his contemporary, Sforza Pallavicini, used history to refute Paolo Sarpi, Bartoli arrived at a position where history was truly the *magistra vitae* in that it could move men to participate in the Christian community. Hence laymen, women, and children found places in the *Giappone* and the *Inghilterra* that had previously been reserved for Jesuits like Xavier and Antonio Criminale. He writes that a little old Japanese lady converted more people by her example than Father Francesco Cabral did with all of his words.[1] Edmond Campion's defense of Catholicism was brilliant; but an anonymous English matron was a model for «all virtuous Catholic matrons».[2] Bartoli's work was directed to all Catholics who would use it to lead more Christian lives. By 1660 Bartoli had reversed all that he had learned before 1650; rhetoric and piety became the servants of history which now stood as an independent discipline. What began in 1650 as a history of one Society thus became by 1660 a history of the whole Christian community. A work that was supposed to be a simple task of defense and propaganda became a plea for practical Christianity. The

1. BARTOLI, *Giappone*, I, p. 25.
2. BARTOLI, *Inghilterra*, p. 434.

initial biography of Loyola became an analysis of Chinese philosophy, English legal theory, Japanese political development, and the relationship of these to Catholicism. Bartoli had, indeed, travelled a long way and without the aid of previous formal training in history.

But the change experienced by Bartoli sometime between 1655 and 1660, and reflected in the *Giappone*, the *Cina*, and the *Inghilterra*, was not accompanied by an alteration in the attitude of his superiors toward him and his work. Just as Giovanni Battista Gaulli's Triumph of the Name of Jesus on the nave of the Gesù advertised the missionary character of the Society to the world,[1] so too with Bartoli's history. As far as Bartoli's superiors were concerned the difference was one of degree. Gaulli publicized the fine work of the Jesuits in pictures and Bartoli did it in eloquent Italian. Hence they ordered him to put aside everything he was working on in 1674 and devote all of his energies to writing a biography of Roberto Bellarmino.[2] They wanted Bellarmino canonized during the Holy Year of 1675, and it was Bartoli's job to spread the popular cult of Bellarmino. The official history of the Society that had been started by Orlandini and Sacchini was left to be continued by Poussines. Scholars recognized him, and not Bartoli, because of his connections with the Bollandists. Poussines' published work consists of an edition of a few of Xavier's letters.[3] This was exactly the variety of history that the Bollandists produced in the *Acta* and the exact reverse of what Bartoli did. The point is that the Bollandists regarded Poussines, and not Bartoli, as the official historian, the successor of Orlandini and Sacchini. They regarded his type of history as the only valid form of history and the Bollandist point of view became even more widespread in Italy as Bartoli grew older.

1. For a discussion of the Jesuit attitude toward art and patronage in the seventeenth century see; FRANCIS HASKELL, *Patrons and Painters; A Study In The Relations Between Italian Art and Society In The Age of The Baroque*, New York, Knopf, 1963, pp. 63-94 *passim*. The reference for Gaulli is taken from page 83.

2. GABRIELE FRONDUTI (ed.), *Lettere inedite ed altre del Padre Daniello Bartoli con giunte di alquante del Padre Paolo Segneri e di una centuria di lettere di varii autori premessivi i precetti sullo stile epistolare di Elia Giardini*, Venice, Tasso, 1861, p. 60.

3. See p. 211, note 2.

Indeed, Bartoli himself may have wavered in his later years. He wrote the *Cina* and the attacks on the Jesuits became more heated. He wrote the *Inghilterra* and the position of Catholics in England did not improve. His wavering faith in the possibility of using a combination of historical fact and rhetoric to generate piety may explain why the *Italia* ends with the death of Laynez. Bartoli was only concerned with the question of a critical phase in the development of the Society. His goal was to examine the transition from Loyola to Laynez, not to generate piety among the Jesuits or laity. Bartoli's faith in the power of history to persuade people was probably even more shaken by the realization that his biographies of particular Jesuits had little to do with whether or not they were canonized. In 1675 he wrote to one of his friends that his superiors had ordered him to write another biography of Stanislaus Kostka and naturally he would follow orders but the chances of getting Kostka canonized were slim because «it requires too much money».[1] The work he had spent most of his life doing now appeared to be of little value. The questions he asked himself about the efficacy of history may then have led him to question the entire process of writing history.

Bartoli, through his limited contacts with the Bollandists, must have known that the question of certitude in history was just beginning to be debated in France in the 1670's causing him to turn from history to the physical sciences. In a burst of energy, rather remarkable for a man of some seventy years of age, he published three lengthy scientific tracts between 1675 and 1681.[2] None of the three constitutes a major, or even a minor contribution to scientific knowledge, but they demonstrate that Bartoli

1. FRONDUTI, *Lettere inedite ed altre*, p. 62. BARTOLI had already written a biography of Kostka to get him moved up from beatification to canonization; *Della vita e miracoli del B. Stanislao Kostka della Compagnia di Gesù* (Rome, Lazzeri, 1670); it appears that Bartoli's superiors wanted this work supplemented because Kostka's case was probably dragging.

2. DANIELLO BARTOLI, *La tensione e la pressione disputanti qual di loro sostenga l'argento-vivo ne' cannelli dopo fattone il vuoto* (Rome, Tinassi, 1675); *Del suono de' tremori armonici e dell'udito* (Rome, Lazzeri, 1679); *Del ghiaccio e della coagulatione* (Rome, Varese, 1681). For a discussion of Bartoli's position on the role of scientific knowledge in the life of the man of letters see: EZIO RAIMONDI, *Daniello Bartoli e la «ricreazione del savio»*, in *Letteratura barocca* (Florence, Olschki, 1961), pp. 249-326.

himself at least asked the same questions as the Pyrrhonists. After 1681 he returned to history but he apparently was much less interested in narrative history. He never published any more of the general history but he did leave notes for what he was working on in his last years. These notes were not published until 1847 and they indicate that he was writing a chronology of the Society in Italian. Essentially the same thing that Orlandini and Sacchini had done almost a century before. There are only two differences between Bartoli's chronology and that of his predecessors. His was in Italian and it covered the activities of the Jesuits all over the world and not just in Europe. At the end of his life Bartoli apparently came to the conclusion that Poussines had presented to him some thirty years earlier. That is, that the work of the historian is to establish the validity of fact.

JUTTA KERN

JOHANN CARL JACOB GERSTS BEDEUTUNG FÜR DIE BERLINER DEKORATIONSMALEREI

Der Berliner Dekorationsmaler Gerst hat in der Geschichte der Theaterdekoration bisher keine Würdigung erfahren, obgleich er fast 40 Jahre für die Königliche Oper arbeitete. Die vorliegende Untersuchung bemüht sich um Rekonstruktion der Lebensumstände des Künstlers und macht sein Werk zur Grundlage für eine stilkritische Untersuchung der Berliner Theaterdekoration in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Gerst war von 1808 bis 1812 Schüler im Atelier Bartolomeo Veronas, des letzten italienischen Dekorateurs der Kgl. Bühnen in Berlin. Er verdankt Verona eine gründliche, handwerkliche Ausbildung. Ausgangspunkt für seine künstlerische Entwicklung wurden jedoch die Dekorationen Karl Friedrich Schinkels, der 1816 mit seiner berühmten Ausstattung zu Mozarts Zauberflöte in zwölf Bildern eine neue Epoche der Theaterdekoration einleitete.

Mit Veronas Tod, 1813, war die spätbarocke Tradition in Berlin zu Ende gegangen. Schinkels Arbeiten bedeuteten eine grundsätzliche Trennung von der Tradition der Kulissenbühne und vom Stil der «scena di maniera». Der Bildraum, als großer, gemalter Prospekt beherrschte die Szene. Durch die Einführung der historischen Stile erfuhr die Theaterdekoration eine angemessene Individualisierung. Damit hatte der Architekt Karl Friedrich Schinkel die Richtlinien für die moderne Theaterdekoration geschaffen. Hieran orientierte sich der junge Gerst. Aus vertiefter Kenntnis seiner künstlerischen Umwelt, durch sein intensives Naturstudium und die Beherrschung der Bühnentechnik entwickelte er zu Beginn der dreißiger Jahre erweiterte Ausdrucksmöglichkeiten für das Theater. Er wurde Wegbereiter und Vollender der romantischen Landschaftsdekoration. Als Künstler mehr beeinflußt durch das unmittelbare Naturerlebnis und die romantische Malerei als durch den strengen Klassizismus,

«der nicht die Veränderung der Dinge durch Farbe und Licht, sondern ihre bleibende Form meint»,[1] hat er in Verbindung mit der sich schnell entwickelnden Beleuchtungstechnik alle erdenklichen Lichteffekte, die geeignet waren, durch Wandel Naturstimmungen nachzuahmen, in seine Dekorationen einbezogen. Es geht dabei nicht um authentische Nachahmung der Realität – wie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts – sondern um die Darstellung transzendierender Wirklichkeit im Geiste der Romantik.

1842 beklagte Gerst, daß das «spekulative Element der Bühne» sich auszubreiten beginne.[2] Man möchte darunter die Rationalisierung des Dekorationswesens verstehen, die Vorfertigung und Zusammenstellung von realistischen Standard-Dekorationen, wie den Handel mit Dekorationen und Dekorationsvorlagen, der sich durchsetzte. Der neben Gerst arbeitende Theatermaler Carl Wilhelm Gropius hatte 1831 durch den Bau eines eigenen, vom lokalen Theaterbetrieb losgelösten Ateliers eine Einrichtung geschaffen, die kleine und mittlere Theater mit fertigen Ausstattungen belieferte und die Vorbild wurde für die Entstehung der unabhängigen Dekorationsateliers in der zweiten Jahrhunderthälfte. Begreiflich, daß zwischen dem Atelier Gerst und dem Atelier Gropius eine gewisse Rivalität bestand, da sie von so verschiedenen Künstlertemperamenten geleitet wurden.

Gropius war ein äußerst umsichtiger, vielseitiger Mann mit einem Sinn für geschäftliche Spekulationen. Jahrzehntelang beherrschte er das Berliner Kunstleben. Er veranstaltete Ausstellungen, besaß einen Verlag und eröffnete 1828 das nach Plänen Schinkels errichtete DIORAMA,[3] das bis zur Mitte der vierziger Jahre ein Anziehungspunkt für die Schaulust von Künstlern und Bürgern war und, wie in Paris, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Theaterdekoration übte. Alle diese Geschäfte sicherten ihm ein Andenken in der Theatergeschichte und machten sein Atelier über Deutschlands Grenzen hinaus bekannt.[4] Er

1. BERNHARD DÖRRIES, *Zeichnungen der Frühromantik*, München, 1950.
2. Nekrolog, Sa. B.-L., Zeitung nicht angegeben.
3. ERICH STENGER, *Daguerre's Diorama in Berlin, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Fotographie*, Berlin, 1925.
4. Depesche von Hyltén-Cavallius, Intendant des Kgl. Theaters Stockholm an das

besaß eine Popularität, die Gerst wegen seines anders gearteten Charakters versagt bleiben mußte. Die künstlerischen Leistungen des Gropius für die Berliner Theaterdekoration sind bisher nicht untersucht worden. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß den Gropius-Entwürfen jenes optisch-poetische Stimulans fehlt, das Gersts Entwürfe, besonders die Landschaften auszeichnet.[1] Die Farbgebung ist bei Gropius kräftiger, die Zeichnung härter und die Behandlung der Beleuchtung realer. Gerst malt mit dem Licht eine traumhafte, atmosphärische Hülle, in der die Gegenstände zu schweben beginnen (Abb. 10, 15, 17).

Seine Landschaften bedeuten Gipfel und Ende der romantischen Dekorationsmalerei.

JOHANN CARL JACOB GERST – VITA

Die wichtigste Quelle zur Schilderung von Gersts Leben sind die beiden Nekrologe von H. Weiss, die 1854 in verschiedenen Zeitungen erschienen.[2] Ein handschriftliches Dokument Gersts, ein Verzeichnis der bei ihm ausgebildeten Schüler, mit einigen Briefen[3] und überliefertes Bildmaterial belegen und ergänzen die Darstellung. Gerst wurde am 23. Juli 1792 in Berlin geboren. Sein Vater bekleidete eine kleine Anstellung am Theater. Sechzehnjährig verläßt er die ihm vom Vater bestimmte Buchdruckerlehre und tritt in eine vierjährige Lehrzeit bei Bartolomeo Verona ein. Die früheste Zeichnung Gersts, die wir besitzen, ist eine Darstellung des Verona Ateliers von 1808 (Abb. 1).[4] Sie zeigt eine sichere Wiedergabe der räumlichen Perspektive. Die auf Veronas Entwürfen zu findende Dreigründigkeit von Vorder-, Mittel- und Hintergrund wird von Gerst bezeichnet in den Größenverhältnissen der

Atelier Gropius vom November 1858. Drottningholm Theatermuseum, Stockholm.

1. Nekrolog, Sa. B.-L.: Spontini erbat sich Skizzen von Gerst, «um angesichts derselben zu komponieren».

2. Nekrolog, Sa. B.-L. und Nekrolog in: «Deutsches Kunstblatt» Nr. 10, 9.3.1854.

3. «Verzeichniss der von mir im Attelier des Königlichen Opernhauses in der Architektur und Landschafts-Malerei zum Unterricht aufgenommenen Schüler – vom Jahre 1815-1848», Sa. B.-L. «Zum Beweise» hat Gerst 7 Briefe beigefügt.

4. «Mein Eintritt als Maler bei dem König'Hoff-Theater-Maler und Architecten Herrn Bartolo Verona im Jahre 1808. Januar», Gerst sign., Bleistiftzeichnung, 31,6 × 42,2 cm, MM.

im Atelier arbeitenden Personen; alle sind mit Namen unterschrieben; im Mittelgrund sieht man den jungen Gerst neben Verona stehen.

1812 zieht Gerst mit einer Schar «Freiwilliger» in die Befreiungskriege und kehrt erst 1814, ein Jahr nach Veronas Tod nach Berlin zurück. Im Juni 1815 stellt ihn das Theater als «Hilfsmaler» an, und am 31. Januar 1818 erhält er seine Anstellung als «Kgl. Dekorationsmaler».

In den folgenden Jahrzehnten entwickelte sich sein Atelier im Apollosaal des Kgl. Opernhauses zu einer wichtigen Ausbildungsstätte – nicht nur für die Theatermalerei. Das handschriftliche Verzeichnis Gersts von 1849 enthält die Namen von 24 Schülern, die bei ihm in der Architektur- und Landschaftsmalerei ausgebildet worden sind. Es erweist sich als gleichermaßen interessantes Dokument für die Theater- und Kunstgeschichte, denn es zeigt die engen Beziehungen, die zwischen der Malerei, der Theaterdekoration und der Gattung der Dioramenmalerei bestanden. Für jeden der Schüler schreibt Gerst einen kurzen Bericht des beruflichen Werdeganges. Sie arbeiteten als Theatermaler in Hamburg, in Coburg-Gotha, in Petersburg und Dessau. Die Schüler Eduard Biermann[1] und Eduard Pape[2] malten nicht nur die Landschaftsdekorationen für das Berliner DIORAMA und das Atelier des Gropius, sondern ebenso Gemälde (Veduten), die sich in den königlichen Kollektionen befanden. Goldstein-Kahlisch wurde Hofmaler in Dresden und Carl Graeb, das hervorragendste

1. Unter Nr. 4 des Schüler-Verzeichnisses vermerkt Gerst: «Ed. Biermann/Bln. Nach vollendetem Studium, seit dem Jahr 1826/7 im Attelier des Hrn. C. Gropius die landschaftlichen Entwürfe ect. ausgeführt, dann ebendaselbst gr. Diorama-Bilder, nach seiner eignen Zeichnung gemalt und ausgeführt, – für Hrn. Gropius Entwürfe für hiesige und auswärtige Theater angefertigt – und noch in letzter Zeit das grosse Panorama von Palermo, nach einer Zeichnung von Schinkel selbständig und allein ausgeführt – auch sonst sich durch gelieferte bedeutende architectonische und landschaftliche Bilder auf den verschiedenen Kunstausstellungen rühmlichst ausgezeichnet, deren mehrere im Besitz Sr. Majestät und des Prinzen von Preussen, Königl. Hoheit, sich befinden, – jetzt Professor b. d. Bau Akademie».

2. Unter Nr. 20 des Schüler-Verzeichnisses vermerkt Gerst: «Ed. Pape II / Berlin / Nach vollendetem Studium Kunstreise nach der Schweitz, Tirol, Italien unternommen, in Folge dessen Architectur und Landschafts Bilder geliefert, welche gegenwärtig sich im Besitz Sr. Majestät der Königin befinden. – Derselbe malt gegenwärtig die landschaftlichen Decorationen im Attelier des H. C. Gropius».

Talent unter den Schülern, war bis 1851 für Gersts Atelier tätig und wurde dann zum Berliner Hofmaler ernannt. Er war Mitglied verschiedener europäischer Kunstakademien.

Wesentlicher Bestandteil der Ausbildung war das «Zeichnen nach der Natur». Die Briefe der jungen Maler an Gerst[1] und Gersts eigene Bemerkung am Schluß des Verzeichnisses, daß er die Schüler «zu ihrer weiteren Ausbildung im Zeichnen nach der Natur unentgeltlich auf Reisen nach Schlesien, Sachsen und dem Harzgebirge mitgenommen» habe, sind Zeugnis dafür.

Landschafts- und Architekturvedute spielten eine zunehmend wichtige Rolle in der Theaterdekoration: Der Vesuv und der Golf von Neapel (Die Stumme von Portici), der Marktplatz von Innsbruck (Andreas Hofer), der Vierwaldstättersee (Wilhelm Tell), das Campo Vaccino (Rienzi) wurden «naturgetreu» nachgebildet.

Die Forderung nach topographisch fixierten Schauplätzen und naturgetreuer Nachbildung gab die entscheidenden Impulse für die Entwicklung des Szenenrealismus. Gerst spürte, daß eine solche Entwicklung die individuelle, schöpferische Leistung des Bühnendekorateurs aufzuheben droht. Hierin sah er das «spekulative Element der Bühne». Auch, wenn er gelegentlich den szenischen Realismus erprobt, wie in Meyerbeers Oper Ein Feldlager in Schlesien, bleibt sein Werk grundsätzlich dem klassizistisch-romantischen Transzendenzwillen verbunden, der entweder durch große, malerische Perspektive oder durch atmosphärische Beleuchtung eine Entmaterialisierung des Schauplatzes anstrebt (Abb. 10 und 17).

1840, bei Regierungsantritt des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. erhielt Gerst für den Umbau des Opernhauses zum Festsaal aus Anlaß der Krönungsfeierlichkeiten den «Rothen Adlerorden IV. Klasse».

1. Bernhard Fiedler, Brief ohne Datum. F. Wernecke, Brief v. 10.9.1848: «... Ich schicke Ihnen ... meine sämtlichen Zeichnungen von dem Harzreisechen ... Die Orte und Data stehen darunter ... wenn sonst etwas an einer Zeichnung nicht fertig, eine Stelle oder das Ganze vielleicht nur leicht und flüchtig ist, so können Sie gewiß annehmen, dass äussere Umstände, Wind und Wetter, Abend und Unbequemlichkeit des Standpunktes, Regen u. dgl. die Schuld daran tragen».

In den folgenden Jahren betraut ihn der König mit Aufträgen zur Rekonstruktion historischer Bühnenanlagen zu Sophokles ANTIGONE, Shakespeare SOMMERNACHTSTRAUM, Racine ATHALJA. Die historische Bühnenanlage zu ANTIGONE nahm sich das Pariser Odéon-Theater zum Vorbild.[1] Gersts Bühnenentwurf zum SOMMERNACHTSTRAUM wurde 1860 mit einer Abschrift von Tiecks Regiebuch nach Stockholm verkauft. Zu Racines ATHALJA schlug Gerst eine kühne Treppenanlage vor, die leider nur Entwurf blieb.

1843 errichtete Gerst im Konzertsaal des Neuen Schauspielhauses, von Karl Friedrich Schinkel 1821 erbaut, ein kleines, improvisiertes Theater, da man nach dem Brande des Opernhauses alle Aufführungen in das Neue Schauspielhaus verlegen mußte. Die «Vossische Zeitung» schreibt am 16.10.1843:

«Die Einrichtungen sind geschmackvoll und reihen sich dem übrigen Glanze des Saales angenehm und entsprechend an. Unbedenklich ist dieser umgeschaffene Konzertsaal jetzt das eleganteste Theater, das wir hier besitzen».

Alle diese Aufgaben, improvisierte Umbauten von Räumen, Festdekorationen, komplizierte Szenenbauten wie zu ANTIGONE und ATHALJA mit Bühnenbodenerhöhungen und Treppenanlagen (Abb. 12 u. 13), die veränderte Sicht- und Beleuchtungsverhältnisse schufen und gründliche technische Kenntnisse verlangten, zeigen, daß Gerst die handwerklichen Erfordernisse des Dekorateurberufes ebenso beherrschte.

Im Sommer 1840 hatte Gerst sein Atelier im Apollosaal des Opernhauses räumen müssen, in dem er seit 25 Jahren arbeitete. Fast 5 Monate ist er ohne Atelier. Am 7. Januar 1841 richtet er ein Immediatgesuch an den König.[2] Deutlich wird seine Gropius ge-

1. MARIE-ANTOINETTE ALLÉVY, *La mise en scène en France dans la 1ère moitié du 19e siècle*, Diss. Paris, 1938, S. 149.

2. Acta, Rep. 89 B, Vol. I, I, 84, I (1817-1841). Zentralarchiv Merseburg. «... Infolge dieses Ereignisses sind mir alle Mittel genommen, außer meinem Gehalt etwas zu erwerben, worauf die Theatermaler durch ihre geringe Gehaltsstellung doch hauptsächlich angewiesen sind, und habe ich in Ermanglung eines Atteliers seit fünf Monaten alle mir von hier und außerhalb zugekommenen Aufträge zurückweisen müssen, wodurch mir ohne mein Verschulden ein bedeutender und nicht wieder

genüber benachteiligte Stellung. Als künftiges Atelier weist man ihm den Malersaal des Neuen Schauspielhauses an, den Gropius 1831 nach Errichtung eines eigenen Atelierbaues verlassen hatte.[1]

Gerst hat, wie Gropius, zahlreiche Dekorationsaufträge von anderen Theatern erhalten. Der Kontakt jedoch scheint oft durch die Schüler hergestellt worden zu sein und der Auftrag kann als künstlerische und persönliche Anerkennung des Berliner Lehrmeisters verstanden werden. Überliefert ist ein Schreiben aus Dessau vom 25. April 1846,[2] in dem sich der Herzogliche Kammerherr v. Berenhorst bei Gerst für die «so herrlich gemalten Dekorationen» zu ALESSANDRO STRADELLA bedankt. Man will auch künftig seine «Hilfe bei neu in Szene zu setzenden Opern in Anspruch nehmen . . . Alle die von Ihnen gemalten Dekorationen machen Seiner Hoheit dem Herzog große Freude». Der Brief ist durchaus an einen Künstler gerichtet und nicht an einen Dekorationsbetrieb.

1851 mußte Gerst wegen eines unheilbaren «Herz- und Leberübels» aus dem Dienst scheiden. Carl Graeb, sein Schüler und Mitarbeiter, seit 1841 auch sein Schwiegersohn,[3] lehnt die ihm vom Theater angetragene Nachfolge ab. Mit der Pensionierung Gersts und der Ernennung Graebs zum Berliner Hofmaler 1851 hatte das Atelier seine Bedeutung verloren. Die Theaterdekora-

einzuholender Verlust erwachsen ist; und wenn ich in zwei Monaten nicht Mittel finde dem Uebel abzuhelfen, so muß ich nächst den vom Kgl. Theater mir zugetheilten zwei Dekorationen zu Wilhelm Tell auch noch den Auftrag zu neuen Dekorationen für das neue Breslauer Theater aufgeben . . . – In dieser Noth bleibt mir kein anderes Mittel als mir selbst ein Atelier zu Bauen, wie dies bereits Herr Gropius für sich gethan hat. Da aber zur Errichtung eines Ateliers ein bedeutendes Kapital erforderlich verzinst werden muß, so wollte ich Euer Kgl. Majestät alleruntertänigst bitten, die Vorteile und Unterstützung, wie sie Herr Gropius schon seit Jahren für sein eigenes Attelier empfängt auch mir allergnädigst Bewilligen zu wollen wogegen ich unbedingt in Alles das eingehe wozu sich Herr Gropius in dieser Angelegenheit verpflichtet hat . . .».

1. Acta, betr. die Mietung der Ateliers Gropius zur Benutzung für die Malerarbeiten der Kgl. Schauspiele 1831-1842 / Nr. 56, Sign. Rep. 89 B/I 83, 6. Zentralarchiv Merseburg. Gropius schloß durch sehr geschickte Manipulation die Feuersicherungsverträge mit den Kgl. Schauspielen – zum Schutze des Neuen Schauspielhauses (1821 erbaut). Diese Verträge gestatteten ihm den Bau und die Unterhaltung eines unabhängigen Ateliers auf Kosten des Theaters.

2. Sa. B.-L.

3. Graeb heiratete am 30.3.1841 Gersts einzige Tochter Marie Wilhelmine Pauline.

tion stellte durch die Spezialisierung ihrer Arbeitsmethoden[1] und die industrialisierte Vorfertigung von Ausstattungen für einen Künstler wie Graeb keine Anziehungskraft mehr dar. Das Ende des Ateliers Gerst bezeichnet das Ende einer Epoche, in der sich die Theaterdekoration als individuelle, schöpferische Kunstleistung verstand.

Gerst starb am 19. Januar 1854 einundsechzigjährig in Berlin. Im Nekrolog wird sein zeichnerisches Werk, das heute verschollen ist, hoch bewertet:

«. . . fast noch bedeutender als die umfangreichen Theaterarbeiten sind die Skizzen und Entwürfe. In ihnen zeigt sich ein überaus originelles Compositionstalent (und) auch ein tiefpoetischer, echt künstlerischer Geist».

STILKRITISCHE UNTERSUCHUNGEN AN AUSGEWÄHLTEN DEKORATIONEN

Perspektivische Mittel in der Bühnenmalerei

Eine stilkritische Untersuchung der Berliner Theaterdekoration wird immer von den Werken Karl Friedrich Schinkels ausgehen müssen, der zwischen 1815 und 1832 Dekorationen zu 42 Bühnenwerken lieferte. Schinkel war Architekt und hat Berlin die schönsten Denkmäler klassizistischer Baukunst hinterlassen. Seine Bühnendekorationen stehen eigenwillig und stilistisch einheitlich zwischen zwei Epochen. Er faßte labil gewordene Formgesetze zu neuen Ordnungen zusammen und schuf eine an Klarheit und geistigem Gehalt exemplarische, eigene Formensprache, die wir mit dem Stilbegriff «Klassizismus» kennzeichnen. Die jungen Dekorationsmaler Gerst und Gropius waren verantwortlich für die Ausführung der Entwürfe Schinkels. Die Zahl ihrer eigenen Entwürfe kann nur gering geschätzt werden, da einerseits die Fundusdekoration in Betrieb blieb und andererseits ausschließlich Schinkel vom Grafen Brühl, dem Intendanten der «Königlichen

1. 1830 konnte der Theaterdekorateur noch Beleuchtungs- und Maschinerie-Inspektor sein. 1845 war das fast unmöglich geworden. Zum 1. August 1844 wird Gropius seines Postens als Maschinerie-Inspektor enthoben. / Acta Vol. II 1842-56. Am 16. 1. 1845 wird Inspektor Daubner verpflichtet. / Acta Vol. II 1842-50, Zentralarchiv Merseburg.

Schauspiele» mit neuen, bedeutenden Aufgaben betraut wurde.

Für das Theater war mit der Wendung zum Klassizismus eine Bühnenraumreform verbunden. Raumgreifende Kulissenbemalungen nach den Gesetzen der Winkelperspektive waren der vorklassizistischen Illusionsvitalität vorbehalten. Der Klassizismus erinnert sich der antiken Reliefbühne, erstrebt Übersichtlichkeit und Symmetrie; man bewegt sich in der Reliefebene. Das Proszenium ist der Boden für die theatralischen Aktionen.

Das von Louis Catel verfaßte, 1802 in Berlin erschienene Traktat *Vorschläge zur Verbesserung der Schauspielhäuser* stellte theoretische Forderungen auf, die für die Entwicklung der Theaterdekoration von großer Tragweite waren, da sie eine grundsätzliche Trennung von Innenraum und Landschaftsdekoration anregten.[1] Diese theoretischen Forderungen entsprachen Schinkels künstlerischen Vorstellungen und er setzte sie mit stilistischer Prägnanz ins Bild. Was die Innendekoration betrifft, lockt Schinkel den Betrachter nicht mehr in Nebenräume. Isolierung der Teile und Klärung der Raumgestalt sind die neuen Vorzeichen.

Bei Betrachtung des Entwurfs zu einer Saaldekoration von Giuseppe Galli-Bibiena (Abb. 2) fällt auf, daß bei ihm schon die im Sinne der Raumvereinheitlichung – «klassizistisch» – zu nennenden Züge vorhanden sind.

Seine Saaldekoration bezeichnet einen geschlossenen, hohen Raum, dessen Tiefenentwicklung stark eingeschränkt wird durch die perspektivische Aufnahme bei «kurzer Augendistanz»,[2] d. h. die Perspektive des Raumes wird reliefartig flach gehalten, da man nur einen geringen Teil der fluchtenden Seiten zeigt; ein Verfahren, dessen sich auch Schinkel und Beuther für den Innenraum bedienten. Bibiena jedoch öffnet seinen einheitlichen Raum in drei Arkadenbögen (die gewinkelt zueinander stehen!) gegen den Prospekt und läßt dahinter, ohne inneren Raumzusammenhang, gemalte Stufen und endlose Galerien erscheinen. Die

1. Catel fordert für die Landschaftsdekoration «ein Gemälde», da der «effektive Raum der Bühne» überschritten wird.

2. Hans Jantzen, *Über den gotischen Kirchenraum und andere Aufsätze*, Berlin, 1951, S. 41-48.

Prospektmalerei und der Kulissenbau fallen auseinander. Unwillig folgt das Auge einer störenden Illusionsperspektive, die in der rampenparallelen Mittelarkade bei sehr niedrigem Fluchtpunkt ein Höchstmaß an Tiefenillusion erreicht.

Die gleichen Diskrepanzen zwischen Raumdarstellung und Tiefenillusion sind in den Entwürfen Bartolomeo Veronas zu finden. Es ist ein letztes Bemühen um die Darstellung eines noch kontinuierlichen Raumdenkens mit den Mitteln der Winkelperspektive. Der Entwurf Veronas (Abb. 3) zeigt eine komplizierte, gewaltige, tektonische Anlage, die in der ganzen Breite von einem Kolonnadengang durchbrochen wird, so daß der Betrachter in dem perspektivischen Labyrinth sich durchdringender Baukörper (Treppen und Kolonnaden) jede Orientierung verliert und die hohl gewordene Geste barocken Herrschaftsanspruchs empfindet.

Die Diskrepanz zwischen Raumdarstellung und perspektivisch gemalter Tiefenillusion wird von Schinkel gelöst, indem er die «kurze Augendistanz» für den Innenraum als Relief benutzt und die Unendlichkeitsperspektive seinen Landschaftsprospekten zuordnet. Die gesonderte Anwendung der perspektivischen Mittel schafft eine Klärung der Raumgestalt. Der Innenraum ist ein isolierter, leicht überschaubarer Raumausschnitt. Der Landschaftsprospekt wird durch die malerische Perspektive in eine kosmische Illusion gesteigert, daß man zu recht von einer «Bildbühne» spricht. Der Versuch einer illusionistischen Ausnutzung des Bühnenraumes wird abgelehnt. Die jungen Theatermaler Gerst und Gropius sahen in Schinkel das nachzuahmende Vorbild für eine zeitgemäße Theaterdekoration.

THEORIE ZUR KLASSIZISTISCHEN BILDBÜHNE UND DIE ANWENDUNG IHRER MAXIMEN IN FRÜHEN BALLETTDEKORATIONEN VON GERST

Der früheste von Gerst überlieferte Dekorationsentwurf stammt aus dem Jahr 1822. Es ist ein offener, weiträumiger Landschaftsprospekt zu dem Ballett ALINE.[1] Dargestellt ist eine ferne Küsten-

1. MM Textheft ALINE, Königin v. Golconda, J. Aumer. 2. Akt.

landschaft und im Mittelgrund ein orientalischer Palast am Meer. Der Vordergrund zeigt ein unregelmäßig bewegtes Terrain, das von der Mitte nach rechts und links leicht ansteigt. Die Symmetrie der Komposition ist erreicht durch das Widerspiel eines schlanken Pavillons links und zweier Palmen am rechten Bildrand. Das Blatt ist in einer Mischtechnik von zarten Aquarell- und Deckfarben gemalt. Der schlechte Erhaltungszustand des Blattes verwehrt die Lesbarkeit der in der Ferne dargestellten architektonischen Bebauung der Küste. Bemerkenswert ist der bildliche Eindruck eines solchen Szenengemäldes mit dem offenen Himmel über der Landschaft. Schinkels Entwürfe dienten hier unmittelbar als Vorbild.

Aus dem Jahre 1823 ist der Entwurf einer Hochgebirgslandschaft von Gerst überliefert (Abb. 6).[1] Das Blatt ließ sich mit Hilfe eines Textheftes[2] als zugehörige Dekoration zu dem Ballett Das Schweizer Milchmädchen identifizieren und damit datieren. Die Komposition ist ebenfalls symmetrisch gegliedert. Im Zentrum des Hintergrundprospektes erhebt sich ein gleißend-weißes Bergmassiv. Ein durchgehender horizontaler Streifen freien Himmels liegt über der ganzen Komposition, die keinen oberen Abschluß findet. Durch aneinandergeschobene Felsplateaus – in einer Art von Stufengliederung – versucht Gerst Tiefenraum und Gefälle für den Bach zu schaffen. Der Entwurf ist die Summe von Détails, die sich keineswegs organisch aus einem landschaftlichen Zusammenhang erklären. Gerst hat später in meisterlicher Weise verstanden das Organische der Landschaft in die Realität der Bühne zu übersetzen. Hier ist noch nichts von alledem zu spüren. Der Eindruck seiner Dekoration ist, trotz der ausgedehnten Tiefenlinie, die der Bach bezeichnet, ein für die Bühne unräumlicher, ein bildlicher.

Christian Friedrich Beuther, der von Goethe hochgeschätzte Bühnenmaler, beschreibt im Vorwort seiner Braunschweiger Publikation von 1824 *Dekorationen für die Schaubühne*, wodurch die angestrebte «malerische Wirkung» der Entwürfe zu erreichen sei:

1. NG, Nr. 38, Feder, Wasserfarben, 28,9 × 41,5 cm, Schülerkopie nach Gerst.
2. MM Textheft Das Schweizer Milchmädchen, Titus, Premiere 25.3.1823.

«Nur da, wo Coulissen und Soffitten mit völliger Übereinstimmung zum Ganzen gezogen werden konnten, sind sie in den folgenden (seinen) Darstellungen mitbegriffen, außerdem aber, um der malerischen Wirkung nicht zu schaden, entweder ganz weggelassen, oder nur als Vordergründe angedeutet».

Für die Umsetzung des Entwurfs in Bühnendekoration haben diese Sätze gleiche Bedeutung. Man bemühte sich um größtmögliche Zurückhaltung bei der Verwendung von Kulissen und Soffitten.

Träumten die Barockdekorateure mit den Mitteln der Winkelperspektive ihre auf Kulissen, Soffitten und Prospekte gemalten Raumphantasien zu verwirklichen, so ließen Schinkel und Beuther ihre Phantasien und Raumdeutung von der Malerei des Prospektes ausgehen. «Das Szenen-Gemälde kann nur als Symbol des wirklichen in dem Gedichte angedeuteten Ort der Handlung betrachtet werden», schrieb Catel 1802. Es war das Ziel Schinkels «eine harmonische der Erscheinung des Schauspielers sich anschließende Wirkung zu erreichen»[1] und er wußte «das Nötige mit leisen Andeutungen zu geben».[2]

Die Reliefbühne mit ihren weiträumigen Kosmosschilderungen unter offenem Himmel (VESTALIN, Abb. 5) und ihren ruhigen Wassern (Sphinx im See – ZAUBERFLÖTE, Abb. 16) hatte ihre Erfüllung gefunden. Beuther in *Dekorationen für die Schaubühne* bekennt:

«Fließende und stürzende Wasser, brausende Meere, ziehende Wolken, Gewitterstürme, Feuersbrünste, Einstürze werden von den Schauspieldichtern wenig gespart. Nur die wenigsten dieser Aufgaben lassen sich künstlerisch lösen; dennoch gewähren Darstellungen dieser Art bei höchster Unvollkommenheit der Schaulust großen Genuß und dem Theatermaler den Sündenlohn einer reichen Beifallsernte. Da, wo sie der Dichter ohne innere Notwendigkeit herbeigeführt hat, gereichen sie zum Verderben der dramatischen Kunst und der Theatermaler wird wohl daran tun, wenn er ihnen nur bescheidene Ansprüche gestattet».

1. FRANZ KUGLER, *Karl Friedrich Schinkel, eine Charakteristik seiner künstlerischen Wirksamkeit*, Berlin, 1842, S. 127.

2. FRANZ KUGLER, *Schinkel Festrede* . . . 13.3.1855, in: «Deutsches Kunstblatt», März 1855, S. 101-105.

Die Forderungen des Dichters korrigierend, versucht der Theatermaler dem Werke nach eigenen Gesetzen zu dienen. Catel, in seinem erwähnten Traktat, lobt die Berliner Theatermaler, weil sie die Zahl der Kulissen vermindert haben und nicht «nach der alten Methode» die Stellung der Kulissen zum Prospekt hin zusammenziehen, sondern die Kulissenstellung gegen den Prospekt hin öffnen, «um für ihr Bild eine große Fläche auf der Hinterwand zu gewinnen».

Schinkels Dekorationen sind in diesem Sinne erdacht: Sarastros Sonnentempel (ZAUBERFLÖTE, Abb. 4),[1] die Kathedrale von Reims (JOHANNA von ORLEANS) oder die Hofanlage mit dem peruanischen Feuertempel (F. CORTEZ) würden wir kaum nach ihrem räumlichen Aufbau, nach ihrem Grundriß auf der Bühne befragen.

Kulissen und Soffitten, schreibt Beuther, seien als bloße Maskierung der Maschinerie notwendig, wirkten aber dem künstlerischen Eindruck entgegen. Kulissen und Soffitten jedoch sind die Träger zur Eroberung des Tiefenraumes. In der klassizistischen Theatermalerei ist Tiefenraum durch die gemalte Perspektive auf dem Prospekt angegeben. Je weiter die Tiefenlinie in eine kosmische Unendlichkeit führt, umsomehr wird der Bühnenraum in seiner realen Abmessung übergangen und der Zuschauer gewinnt den Eindruck eines Bildes, vor dem der Schauspieler agiert.

Zunächst scheint es widersprüchlich, wenn Goethe, der die Tableauwirkung auf dem Theater fordert, Beuthers Dekorationen lobt, weil er es verstünde, «die Enge des Weimarer Bühnenrau-

1. Im Schlußbild der ZAUBERFLÖTE ist erkennbar, wie die graphische Behandlung des Bühnenfußbodens die großartige Geschlossenheit der Komposition eigentlich erst vervollkommnet. Schinkel hat das Traktat Catels von 1802 aufmerksam studiert und ist mit der Behandlung des Fußbodens dem § 3 gefolgt, in dem es heißt: «Zur Beförderung dieser Täuschung muß der Fußboden der Bühne, der sich vor dem Bilde ausbreitet, zu jeder neuen Scene mit derselben in wahrscheinliche Verbindung gesetzt werden. – In unseren bisherigen Dekorationen tut der nackte Bretterboden der Bühne, der selten harmonisch mit dem Inhalt der Scene ist, der Täuschung einen gewaltigen Schaden; der noch dadurch vermehrt wird, daß der Fußboden der Bühne von dem Dekorations-Maler als horizontal-fortlaufend in das Bild hinein gemalt wird. Man zwingt dadurch den Zuschauer, eine der Täuschung entgegenlaufende Parallele zwischen Wirklichkeit und Malerei zu ziehen. Das Scenen-Bild muß jedesmal einen tiefer- oder höherliegenden Fußboden, als der effectiv sich zeigende Fußboden der Bühne haben, wenn die vorhin erwähnte Absurdität zernichtet werden soll».

mes ins Grenzenlose zu erweitern».[1] Unter diesem Aspekt löst sich jener scheinbare Widerspruch, denn es ist nicht Raumschaffung auf der Bühne gemeint, sondern Bildraum.

1835 fertigte Gerst eine Landschaftsdekoration zu dem Ballett DER SCHWEIZER SOLDAT an (Abb. 7),[2] die mit der Bildtradition bricht. Die Reduktion der ausgedehnten Tiefenlinie bedeutete eine neue Erschließung des vom Klassizismus negierten Bühnenraumes. Der reale Bühnenraum scheint als Maß hinter der Komposition zu stehen, d. h. die perspektivische Illusion des Prospektes wird zum Bühnenraum in Beziehung gesetzt. Die architektonischen Seitenkulissen werden durch starke Diagonalen im ansteigenden Terrain des Mittelgrundes miteinander verknüpft. Die als Teilpraktikabel anzunehmende Brücke schafft einen räumlichen Zusammenhang zwischen rechter und linker Seitenkulisse und verbindet das gemalte ansteigende Terrain des Prospektes mit der Spielfläche.

Dieses Zusammensehen von illusionistischer Prospektmalerei und Bühnenraum war die Voraussetzung für ein neues Ausstattungsprinzip, das sich um 1830 zunehmend stabilisierte.

DEKORATIONSENTWÜRFE ZUR OPER «DIE STUMME VON PORTICI» (1828) UND DER REALISTISCHE EINFLUSS DER FRANZÖSISCHEN SPEKTAKELOPER

Paris war mit den politisch bedeutsamen Entwicklungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur führenden Opernmetropole Europas emporgestiegen und Berlin stand in ständigem künstlerischen Austausch mit Paris. Gaspare Spontini, Generalmusikdirektor in Berlin, hatte 1807 und 1809 – von Napoléon begünstigt und geschätzt – mit seinen Opern DIE VESTALIN und FERDINAND CORTEZ die Epoche der historischen Ausstattungsoper eingeleitet. Auber mit DIE STUMME VON PORTICI und Rossini mit WILHELM TELL (1829) setzten die Tradition fort. 1831 fand Giacomo Meyerbeers Oper ROBERT DER TEUFEL begeisterte Aufnahme in Paris.

1. HEINZ KINDERMANN, *Theatergeschichte der Goethezeit*, Wien, 1948, S. 723.
2. NG, Nr. 1, Wasserfarben, 19,4 × 27,7 cm.

Von nun an ließ der Berliner Komponist, der 1842 als Generalmusikdirektor den Posten Spontinis einnehmen sollte, seine Opern in Paris uraufführen und verlangte von anderen Opernhäusern die getreue Übernahme dieser Inszenierungen. Die Idee zur Festlegung eines Werkes in seiner Bühnengestalt war nicht neu. Schon 1827 erschienen in Paris zum erstenmal gedruckte mise-en-scène,[1] die der Internationalisierung des Ausstattungsstils dienen sollten. Fragen wir nach dem Wesen dieser neuen Ausstattungen, müssen wir erkennen, daß die Anwendung der illusionistischen Mittel im Dienste durchaus realistischer Gesinnung steht. Die französische Spektakeloper verdankt dem Pariser Diorama wesentliche Anregungen. Das Diorama war eine geniale Synthese aus Malerei (Veduten) und materiellem Licht, die Daguerre zwischen 1800 und 1825 entwickelte.[2] Die Lichtquelle war beweglich und ihre Helligkeit regulierbar. So konnte die Malerei einem Wandel unterworfen werden: Gewitterstimmungen, Sonnenaufgänge oder einen ganzen Tageslauf konnte man reproduzieren! Diese erprobten Beleuchtungsmöglichkeiten machte sich die Oper in ihren topographisch fixierten Schauplätzen zunutze.

Am 12. Januar 1828 hatte Aubers tragische Volksoper Die Stumme von Portici in Berlin Premiere. Damit erhielt der Spielplan eines der vorbildlichen «Erzeugnisse der neufranzösischen Schule»,[3] ein Werk, das sich großer Beliebtheit beim Publikum erfreute, weil es den politisch-sozialen Empfindungen huldigte und die historisch positivistische Neugier und Schaulust befriedigte.

Erhalten sind zwei Dekorationsentwürfe, die sich jedoch stilistisch so unterscheiden, daß sie nicht beide der Aufführung des Jahres 1828 zuzurechnen sind. Der Entwurf Gersts (Abb. 8),[4] konnte, da er in der Détailbeschreibung mit den szenischen

1. Gösta M. Bergman, *Regi och Spelstil*, Stockholm, 1946, S. 76.
2. Nicole Decugis et Suzanne Reymond, *Le décor de théatre en France*, Paris, 1953, S. 138.
3. Ferdinand Gleich, *Wegweiser für Opernfreunde*, Leipzig, 1857.
4. NG, Nr. 27, Wasserfarben, 22,9 × 33,8 cm.

Anweisungen der Oper übereinstimmt, als Dekoration zum 3. Akt «Markttag in Neapel» identifiziert werden. Gerst zeichnet einen an das Meer grenzenden Platz, der symmetrisch zu beiden Seiten von Palazzinen flankiert wird. Mit der Weiträumigkeit und Offenheit des Prospektes, mit der Symmetrie der Schauplatzeinrahmung bleibt Gerst dem klassizistischen Vorbild Schinkels verbunden. Neu ist die sehr realistische Behandlung des Sonnenlichts, das mit tiefen Schatten wechselt, wie auch die zahlreichen Stände mit Melonen-, Tuch- und Blumenverkäufern, mit Wachsfackeln und Waffen, die Vermehrung des Statistenpersonals zur Veranschaulichung neapolitanischen Volkslebens mit der kleinen Gruppe von Schaulustigen, die im Hintergrund um das erhöhte Polichinel-Theater steht. «Die Oper ist auf wirksame szenische Anordnung berechnet, und daher dieselbe ein notwendiges Bedingnis ihrer Wirkung», schrieb der Kritiker Ludwig Rellstab in seiner Rezension.[1] «Die höchst genaue Portraitsähnlichkeit» der Dekoration mit der Stadt Neapel, der brennende Vesuv im 4. Akt, «zwar ein Meisterwerk der Maschinerie, jedoch wie alle Versuche so kolossale Naturerscheinungen zu reproduzieren, nur wegen des Grades der überwundenen Schwierigkeiten zu loben» bezeichnen die realen Forderungen, die der Theaterdekoration gestellt wurden und auch die Grenzen theatralischer Verifizierung. Gerst löst die Darstellung des Marktes formal noch sehr zurückhaltend in bildlich klarer Komposition. Raumqualität wird nirgends betont. Das ist deutlich anders auf dem zweiten erhaltenen Entwurf zum 4. Akt der Oper (Abb. 9),[2] der ein Felsengewölbe, die Wohnung Masaniellos zeigt. Die sehr plastische Durchbildung des Raumgehäuses mit Hilfe von Kulissen und Soffitten wies das Blatt in eine spätere Zeit. Dabei ist auch die Verschiedenartigkeit der perspektivischen Wiedergabe der Pergola auf den Entwürfen beachtenswert: Gerst zeichnet sie im Umriß, daß sie ornamentalen Charakter gewinnt; auf dem späteren Blatt ist sie in perspektivischer Untersicht gegeben und erhält dadurch

1. «Berlinische Privilig. Zeitung» v. 23.1.1829.
2. StO, Dek. Die Stumme von Portici, Aquarell, 20,3 × 31 cm.

Raumqualität.[1] Gegen die Mitte des Jahrhunderts betrachtete man die realistische Szenengestaltung im Sinne einer perfekten Nachahmung der Wirklichkeit als höchstes Ziel der Theaterdekoration.

DEKORATIONEN ZU «ANDREAS HOFER» (1830). ROMANTISCHE LANDSCHAFT. GOETHES STELLUNG ZUR ROMANTISCH BELEUCHTETEN RAUMBÜHNE

Im Jahre 1830 gab man die Oper ANDREAS HOFER, zu der man die Musik von Rossinis WILHELM TELL benutzte, aber aus Furcht vor revolutionären Umtrieben ein verändertes Textbuch geschaffen hatte. Die Oper erlebte nur drei Aufführungen. Am 22. Oktober schrieb Rellstab eine vernichtende Musikkritik über Rossinis neu aufgelegte Oper.

In den Mappen der Berliner Staatsoper sind vier Entwürfe von Gebirgslandschaften zu ANDREAS HOFER erhalten. Bei drei Blättern handelt es sich offensichtlich um Schülerkopien; zwei von ihnen sind mit «Wolff» signiert.[2] Die Hochgebirgslandschaft des nächtlichen Brennerpasses (3. Akt) ist ohne Zweifel ein Originalentwurf (Abb. 10). Beim Vergleich mit einer Felsendekoration Schinkels wird deutlich, wie sehr sich die Präsentation von Felsenlandschaft unter dem Eindruck der romantischen Malerei[3] verändert hat. Das Licht ist zum Gegenspieler der Form geworden. Es durchbricht die Formen und deutet sie um.

Betrachten wir Schinkels Dekoration zu Glucks Oper ALCESTE von 1817: Höhle mit Eingang zur Unterwelt (Abb. 11).

In Schinkels Skizzenbuch, das er 1804 von seiner Italienreise mitbrachte, befindet sich eine Federzeichnung (20 × 50 cm, Panoramaformat) «Castro Giovanni l'ombelico della Sicilia», deren Felsenformation in heroischer Abbreviatur von Vorder- und Hintergrund, von kubischen Umrissen und stürzenden Linien in seiner Dekoration ALCESTE wiedererscheint. Begleitet durch das

1. MM, Theaterzettel v. 20.11.1853 nennt C. W. Gropius als Dekorateur der Oper für alle 5 Akte. Unter Vorbehalt ist ihm dieses Blatt (StO) zuzuschreiben.

2. Schüler von Gerst, Verzeichnis und Briefe, Sa.B.-L.

3. Gemälde von Caspar David Friedrich «Zwei Männer den Mond betrachtend», 1820.

Motiv des Wasserfalls wird das Hinabsteigen Alkestes in die Unterwelt sinnfällig gemacht. Im Vordergrund rechts, vor den Eingang der Höhle stellt Schinkel als Reminiszenz an die klassische Antike einen weißen Sarkophag. Die in seiner Tagebuchnotiz von 1804[1] erwähnte «glühende Abendbeleuchtung» bei «Castro Giovanni», die von geeigneter Wirkung für diese Szene sein könnte, findet keinen Anklang in seiner festgefügten Komposition. Die Tendenz zur Überwindung des Emotionalen dominiert.

Unter dem Eindruck der romantischen Landschaftsmalerei wählt Gerst für seine Dekoration zu ANDREAS HOFER[2] einen illusionistischen Landschaftsausschnitt zur Vermittlung einer Stimmung. Durch das weitgespannte Mondlicht, das als selbständige Lichtquelle hinter dem Prospekt anzunehmen ist, durch die nuancierte Farbigkeit der Nebel und Wolken, des Gesteins, durch die Tannen im dunklen Vordergrund, die über Abgründen und an Steilhängen agieren oder sich in die Täler verlieren, wird die seelische Empfindung aufs äußerste gereizt. Wenn die Akteure am Feuer im Vordergrund zusammenkommen, ist alles schon erzählt: vom hellen fernen Ziel, von der Gefährdung, vom unbekannten Weg dorthin . . . – erzählt, nicht durch einen Symbolwert im Sinne Schinkels gedeutet. Die Darstellung des nächtlichen Brennerpasses kann als Meisterblatt einer organisch entwickelten, räumlich empfundenen Naturillusion angesehen werden. Die «Berlinischen Nachrichten» berichten am 27.10.1830 über «die schöne Perspektive der neuen Dekorationen unter denen sich besonders die Mondbeleuchtung des Brenners auszeichnet».

Diese schöne Perspektive ergab sich durch Aufhängen verschiedener durchbrochener Gardinen. Das Rathaus mit dem goldenen Dach zu Innsbruck wird als erfreuliche Vedute erwähnt, «und es

1. K. FR. SCHINKEL, *Briefe, Tagebücher, Gedanken*, ausgew. v. HANS MACKOWSKY, Berlin, 1922, S. 66: «eine glühende Abendbeleuchtung ließ uns auf der Anhöhe ein Theater überschauen, welches die schauerlichste Wirkung machte. Ein ungeheurer Fels erhebt sich aus einer Ebene, um die sich gygantische Gebirge stürzen; auf seinem Gipfel trägt er die hohen Mauern der Festung Castro Giovanni, welche der Nabel Siciliens vom Volke genannt wird».

2. StO, Zuschreibung an Gerst aufgrund indirekter Quellen: 1. Vergleich mit Gersts CORDELIA-Entwurf (NG); 2. Die Schülerkopien der HOFER-Dek. sind von Wolff, einem Gerst-Schüler.

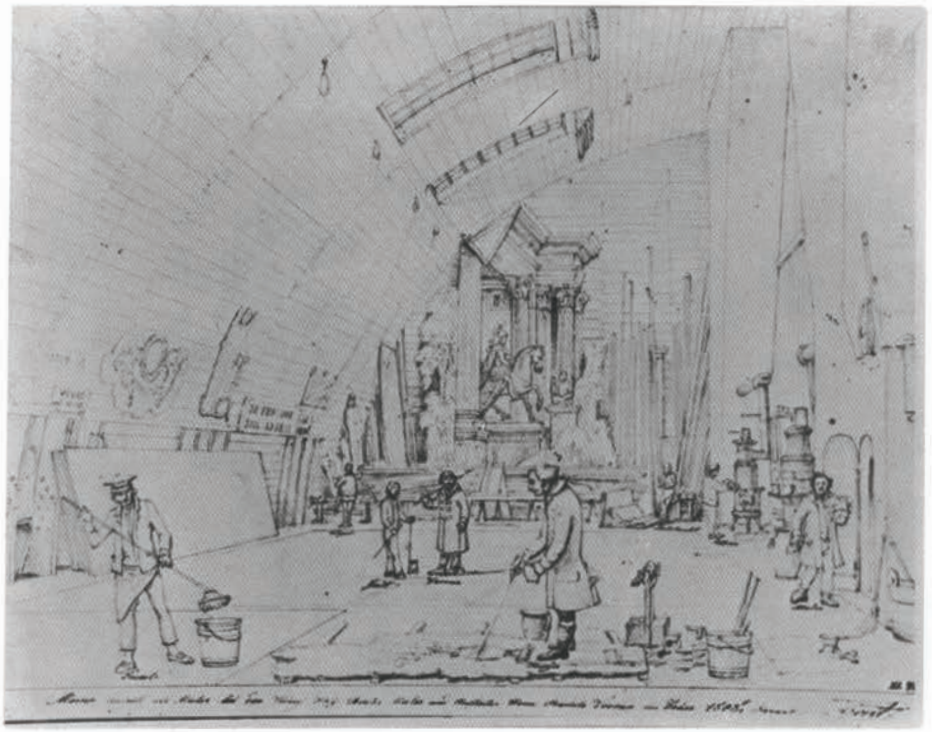


Abb. 1. C. Jacob Gerst, «Mein Eintritt als Maler . . .
bei Herrn Bartolo Verona . . . 1808».

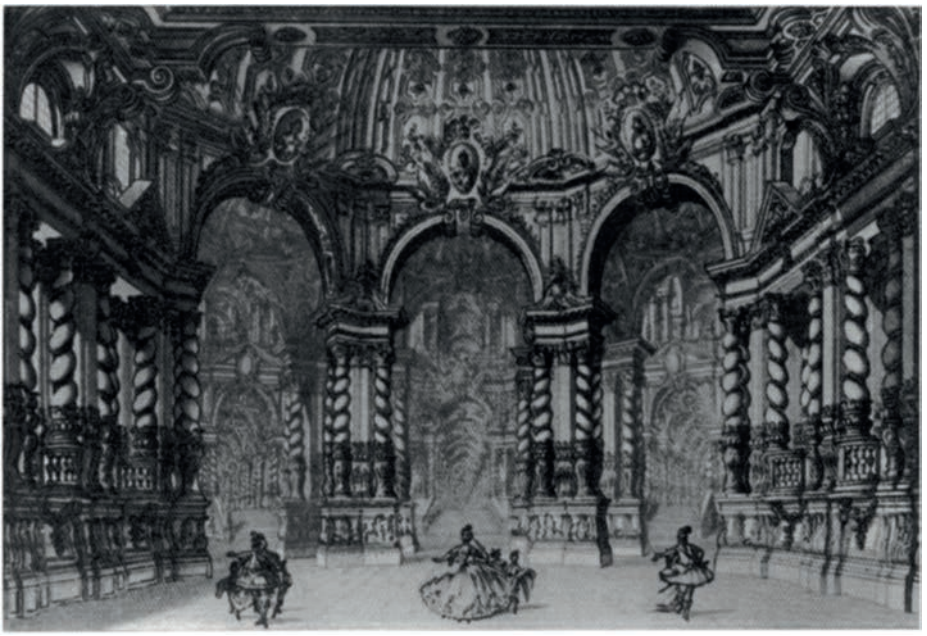


Abb. 2. Giuseppe Galli-Bibiena, um 1760.

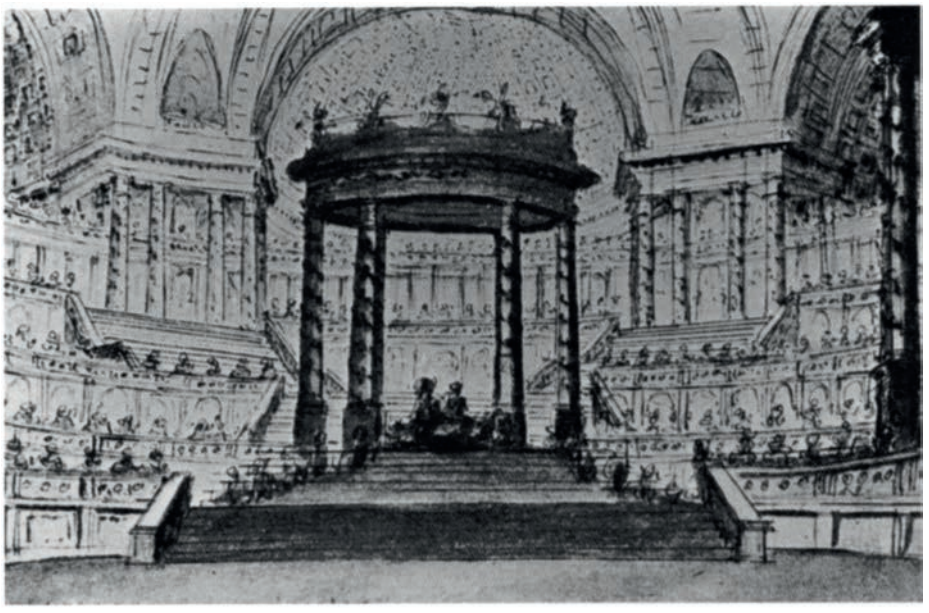


Abb. 3. Bartolomeo Verona, um 1810.

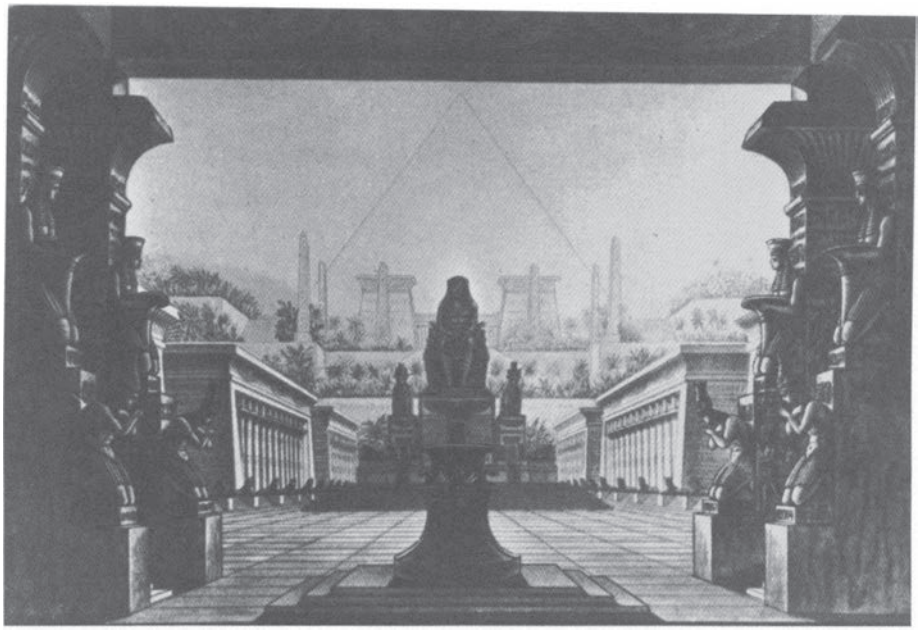


Abb. 4. K. Friedrich Schinkel, Die Zauberflöte, 1815.

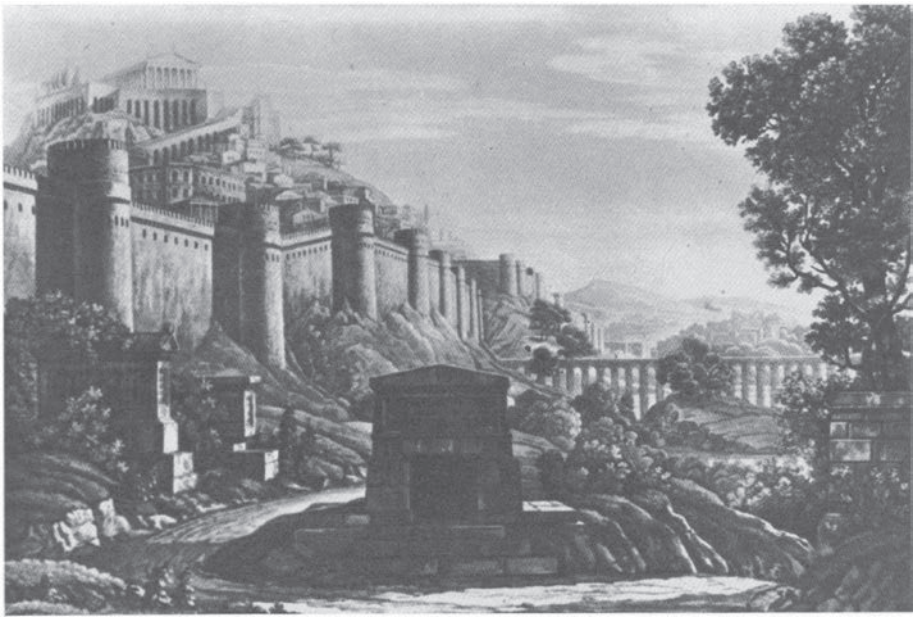


Abb. 5. K. Friedrich Schinkel, Die Vestalin, 1818.



Abb. 6. C. Jacob Gerst, Das Schweizer Milchmädchen, 1823.



Abb. 7. C. Jacob Gerst, Der Schweizer Soldat, 1835.



Abb. 8. C. Jacob Gerst, Die Stumme von Portici, 1829.

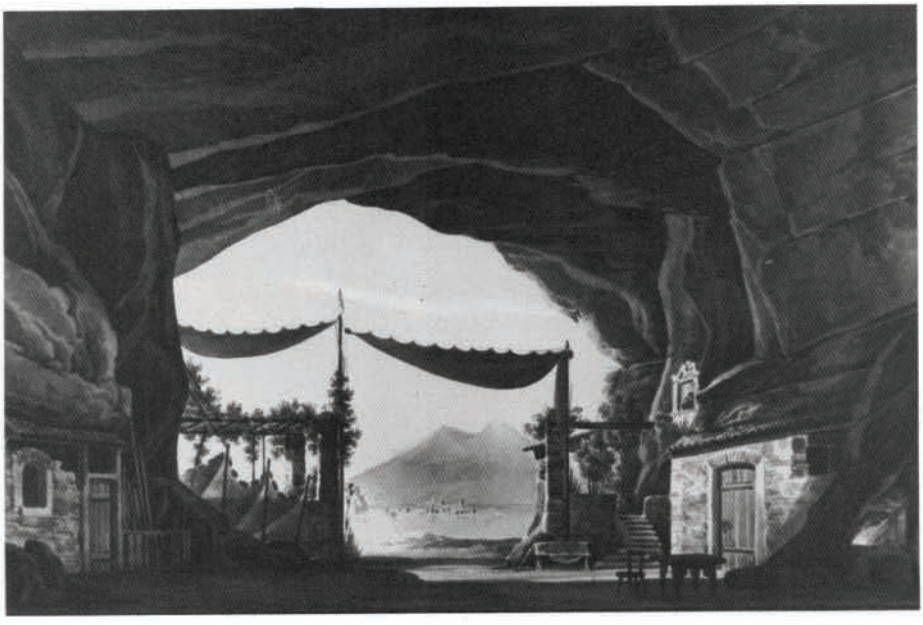


Abb. 9. C. Wilhelm Gropius, Die Stumme von Portici, 1853.



Abb. 10. C. Jacob Gerst, ANDREAS HOFER, 1830.



Abb. 11. K. Friedrich Schinkel, ALCESTE, 1817.

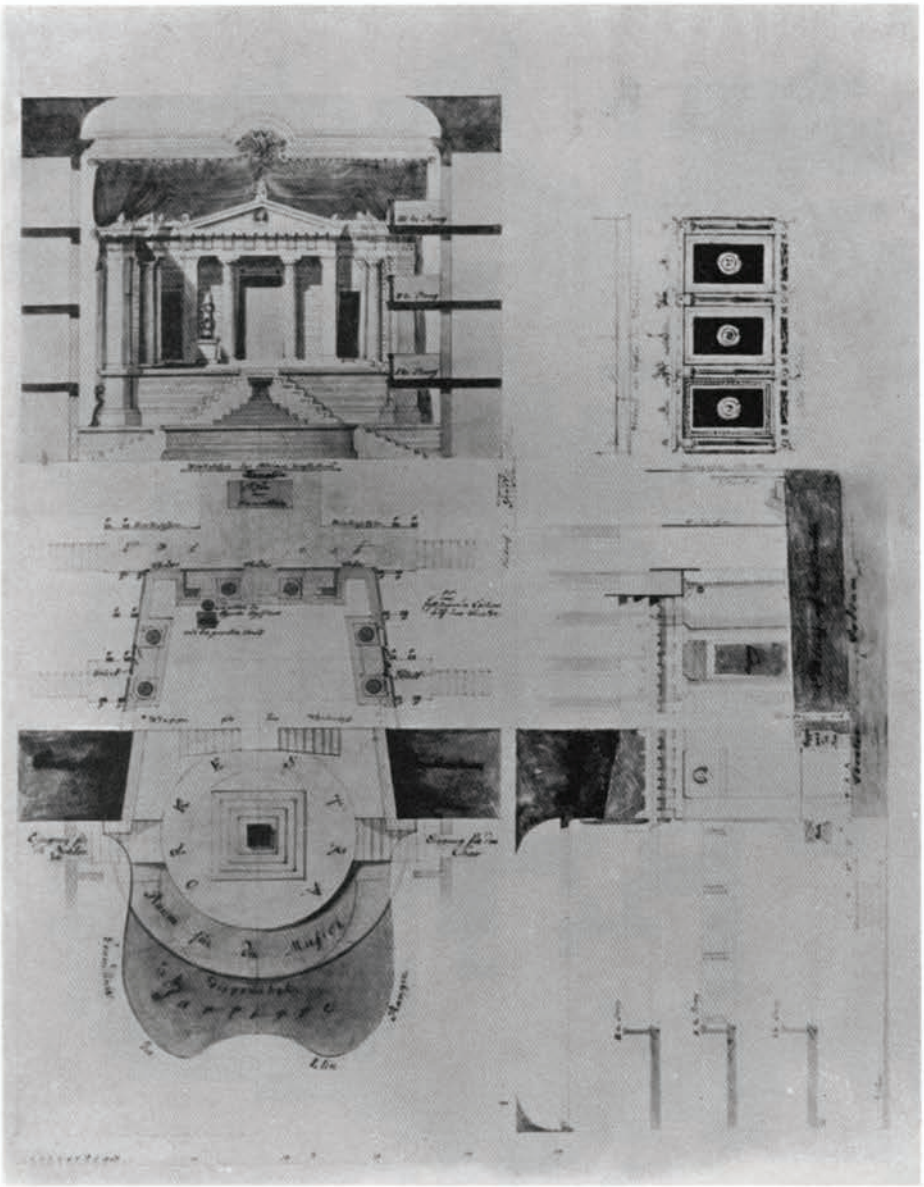


Abb. 12. C. Jacob Gerst, Bühnenentwurf zu ANTIGONE, 1841/42.

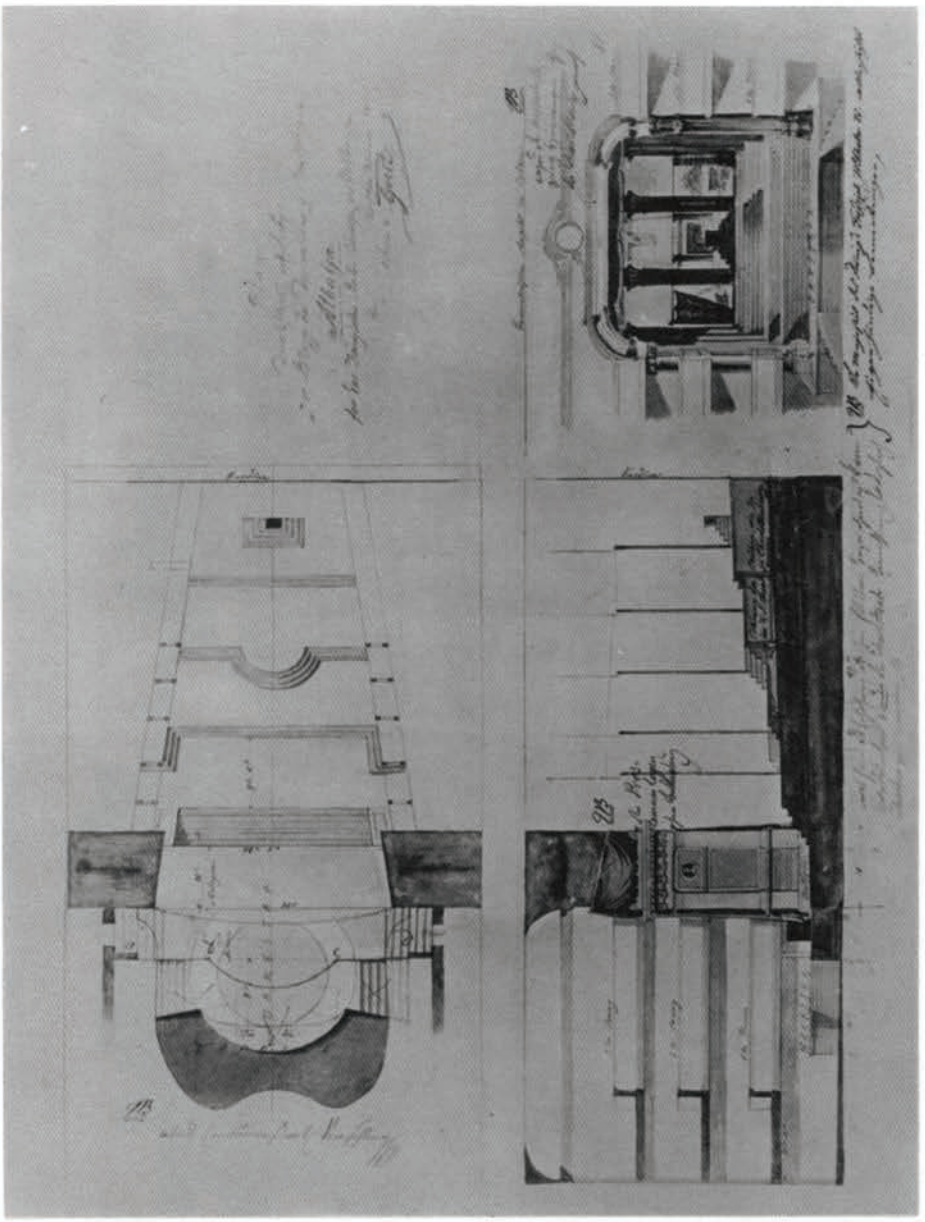


Abb. 13. C. Jacob Gerst, Bühnenentwurf zu ATHALIA, 1845.



Abb. 14. C. Jacob Gerst, Ein Sommernachtstraum, 1843.



Abb. 15. C. Jacob Gerst, Pyramidenlandschaft.



Abb. 16. K. Friedrich Schinkel, Die Zauberflöte, 1815.



Abb. 17. C. Jacob Gerst, Ferdinand Cortez, 1840.



Abb. 18. C. Wilhelm Gropius, JESSONDA, 1825.

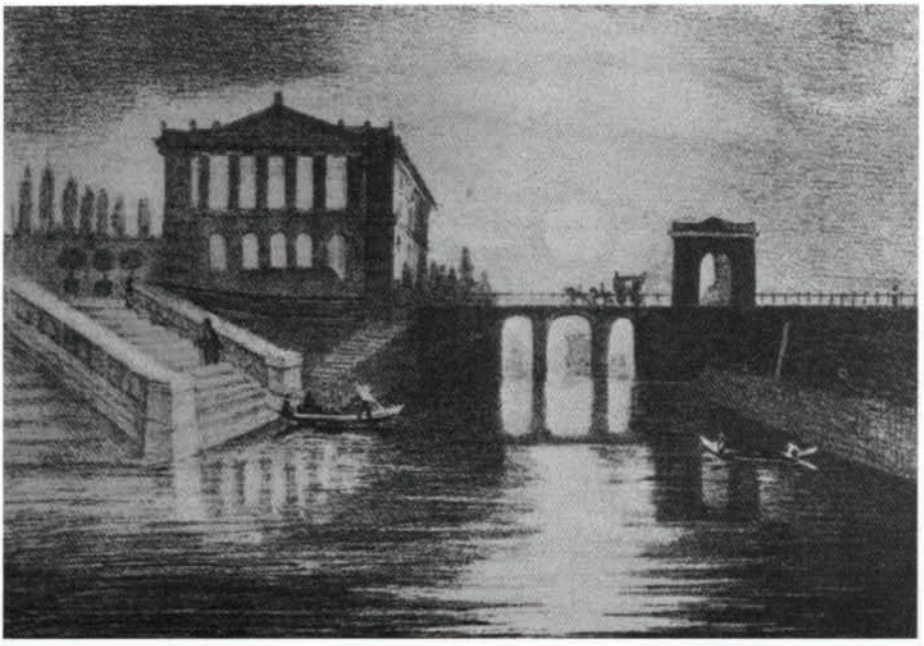


Abb. 19. L. Daguerre, Dioramenbild.

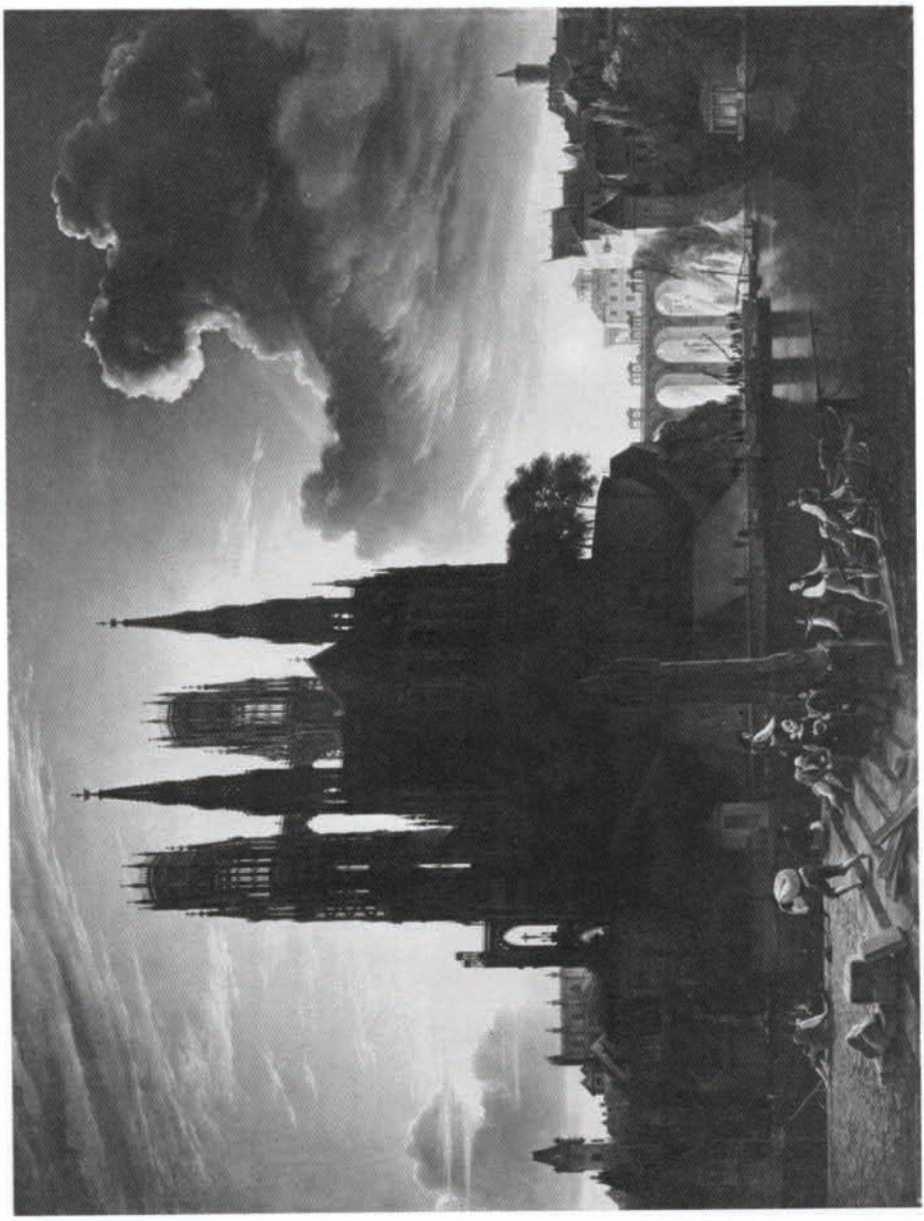


Abb. 20. K. Friedrich Schinkel, Gotische Kathedrale am Wasser, 1813.



Abb. 21. C. Jacob Gerst, CATHARINA CORNARO, 1845.



Abb. 22. C. Jacob Gerst, DIE QUITZOWS, 1846.

macht dabei der Jubel des Volkes aus allen Fenstern eine sehr belebte Wirkung». Die Bühne wurde in Kulissenschichtungen räumlich erfaßt. Man schuf ein Gehäuse für Handlung und Statisten. Ein neuer Typus der Theaterdekoration war erfüllt; der romantisch-historisierende Illusionswille bebaute die Bühne.

Goethe hatte sich wiederholt für die Tableauwirkung der Theaterdekoration ausgesprochen und Künstler wie Fuentes, Beuther und Schinkel hochgeschätzt. In diesem Zusammenhang sei an einen wichtigen, kunsttheoretischen Brief erinnert, den Goethe am 23.12.1797 an Schiller schrieb und in dem er seine Auffassung von einer Stilentwicklung darlegt:

«Bei den Alten ist ein Basrelief ein wenig erhobenes Werk, eine flache, geschmackvolle Andeutung eines Gegenstandes auf einer Fläche; allein dabei konnte der Mensch nicht bleiben, es wurde halb erhoben, ganz erhoben, Glieder abgesondert, Perspektive angebracht, Straßen, Wolken, Berge und Landschaften vorgestellt, und weil nun auch dies durch Menschen von Talent geschah, so fand das völlig Unzulässige desto eher Eingang als man es dadurch gerade dem ungebildeten Menschen desto mehr nach seinem Sinne machte».

In dieser Betrachtung spiegeln sich ebenso die Entwicklung der Theaterdekoration vom Klassizismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts und das schaulustige Publikum!

Im Mai 1815 schreibt Goethe noch in leicht ironischem Ton an Zelter:[1]

«Meine Proserpina habe ich zum Träger von allem gemacht, was die neuere Zeit an Kunst und Kunststücken gefunden und begünstigt hat».

1830, in seiner Korrespondenz mit Spontini für die geplante Oper Athenerinnen (Jouy, Spontini)[2] stimmt er den «Kunststücken der neueren Zeit» zu. Er verschloß sich nicht der romantisch-zeitgemäßen Theaterdekoration, die durch die Entwicklung des Maschinenwesens und durch die verbesserte Beleuchtungstechnik begünstigt, zu neuen Lösungen vorstoßen konnte. Zur Ausstattung der Oper Athenerinnen macht Goethe ausführliche

1. WA, Abt. IV, Bd. 25, S. 328 (Brief Nr. 7109).
2. WA, Abt. I, Bd. 42/2, S. 101 ff.

Vorschläge. Sujet der Oper ist der Sieg des Theseus über den kretischen Minotaurus, ein im mythologischen Bereich angesiedeltes romantisches Opernthema. Goethe meint,

«daß das kretensische Schiff mit schwarzen Segeln allenfalls durch feuerrothe Flammen noch furchtbarer herankäme. Dieß würde der leidenschaftlichen Scene ... einen mächtigen Hintergrund geben. – Ich weiß aber recht gut, daß man in Theaterstücken, besonders in Opern nicht alles zu motivieren braucht, ja, daß man um des Konstrastes willen manches unversehens einführen darf; mir aber verzeihe man die Eigenheit, daß ich den Zuschauer immer gern verständigt wünsche, auch da, wo man seiner Einbildungskraft und seinen Gefühlen manches Wunderbare zumuthet».

Für den 3. Akt macht er Vorschläge den «ariadneischen Faden mit magisch phosphorescierenden Kräften zu begaben», daß er «seine Spur an den Wänden, Pfeilern und Säulen zurücklasse.» – «Grausige Hallen» sollen mit «der anmuthigsten Illumination verziert» werden; «durch *Gewölbe* schleichende, verschiedenfarbig glühende Dünste, Gebrüll, Flammen, Getobe» sollen angewendet werden. «Das Zusammenstürzen des wundersamsten Aufgebäudes» (Labyrinth) zeige, schreibt Goethe, «den hohen Grad, auf welchen die Maschinisten, verbunden mit den mannigfaltigsten Kunst- und Handwerksgenossen sich erheben konnten». Am Schluß erscheinen «die über das ganze Stück waltenden Götter persönlich, so daß endlich der Olymp nicht verschmähen darf sich zu eröffnen und den Beifall zu sanctioniren, den wir der Vorstellung eines so reichlich ausgestatteten Theaterstückes enthusiastisch zu spenden alle Ursache haben werden».

Zur Ausführung der Oper kam es nicht, aber alle hier benannten technischen Hilfsmittel: magische Beleuchtung (Phosphoranstriche, farbiges bengalisches Licht), ein sich öffnender Berg, dem die Götter persönlich entsteigen konnten und das Zusammenstürzen des Labyrinths ließen sich realisieren.

So, wie man illusionistische Dekorationen aufbauen konnte, konnte man sie auf offener Szene nicht wieder einreißen, wozu die großen Spektakelopern häufig aufforderten. Der gemalte «rideau de manœuvre» vervollkommnete die Bühneneinrichtun-

gen und ermöglichte schnelle Verwandlung in den gewünschten chaotischen Zustand. Zwei solcher «rideaux de manœuvre» sollen kurz vorgeführt werden. Beim Vergleich dieser Rideaus von Gerst und Alessandro Sanquirico – des in Mailand tätigen Dekorateurs – zu Rossinis Oper L'ASSEDIO DI CORINTO (1830) fällt ein grundsätzlicher stilistischer Unterschied auf. Bei Sanquirico bleibt der Raum der Spielfläche durch eine robuste, standhafte Architektur festgefügt und läßt in rundem Bogen die Sicht auf den eigentlichen Rideau frei, der nicht *mehr* ist, als ein Hintergrundprospekt. Bei Gersts Rideau zur Apotheose am Schluß des 3. Aktes der Oper sehen wir eine perfekte Illusion des Chaotischen durch die Aufhebung des zuvor dargestellten Raumes. Nur noch die nackten Ziegel der drei Bogenansätze in der Katakombe sind erkennbar. Die Stadtkulisse wird im Hintergrund sichtbar, davor Stürzende und Verbrannte in dem Inferno. Eine korinthische Säule mit einem Engel erscheint im Licht. Noch 1840, zehn Jahre nach der Premiere, schreibt Rellstab:[1] «Die Schlußdekoration bleibt eines der schönsten echt künstlerischen Schauspiele, die wir gesehen».

Ein fein durchdachtes System von Vorhängen, Gardinen, Soffitten und Kulissen, von Licht und Schatten ist nötig gewesen, um diese Vision in die Bühnenrealität zu übertragen. Während Gerst, die Möglichkeiten der Beleuchtung und der Theatermaschinerie ausnutzend, zu realistischen Lösungen vorstieß, bleibt der Rideau-Entwurf des Italieners Sanquirico der malerischen Szenengestaltung verbunden. Bedauerlicherweise waren mir keine französischen Beispiele zur Hand.

BALLETT-AUSSTATTUNGEN (1832-1840) UND DIE ANWENDUNG BEWEGTER BELEUCHTUNGSEFFEKTE

Um 1830 hatten die Theaterdekorateure nach Überwindung der klassizistischen Bildbühne ein Arsenal von bühnentechnischen Möglichkeiten geschaffen, um romantische Illusion sichtbar zu machen. Der Klassizismus hatte der natürlichen Ausbreitung von Spielhandlung und Spielraum entgegengewirkt. Er hatte

1. «Berlinische Zeitung» v. 30.6.1840.

den Schauspieler zur Staffage gemacht, da er ihm eine Dimension versperrte. Der romantische Illusionswille brach den Raum wieder auf, erfüllte ihn mit «Vorstellungen» von Geist und Natur, von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Vergangenem und Gegenwärtigem. Die verschiedenen Gattungen der Künste: Dichtung, Malerei, Musik und Tanz sollten sich vereinen und neue Bereiche und Perspektiven eröffnen.

Zu Beginn der 30er Jahre erlebte das Ballett seinen großen Aufschwung. In Webers romantischen Opern EURYANTHE (1823) und OBERON (London, 1826) war die Welt der Luft-, Erd-, Wasser- und Feuergeister, der Sylphiden und Feen bereits antizipiert. Die Balletteinlage zu Meyerbeers Oper ROBERT DER TEUFEL, der Tanz der höllischen Nonnen über ihren Gräbern im Klosterhof, war im November 1831 eine Sensation für das Pariser Publikum. Im März 1832 folgte das Ballett LA SYLPHIDE (Ph. Taglioni). Marie Taglioni, die Primadonna des Spitzentanzes, verkörperte schwebende Grazie, das Zarte, das Geheimnisvolle und das Überirdische.

Am 29. Mai 1832 erschien DIE SYLPHIDE auf der Berliner Bühne. Die Handlung begibt sich in zwei Dekorationen: in der ersten Abteilung eine schottische Bauernhütte, die Gropius erstellte, in der zweiten Abteilung «ein dichter Wald», den Gerst entwarf.

«Links der Eingang zu einer Höhle, welche durch Felsen gebildet ist. Über den Felsen führt ein Weg. Es ist noch dunkel. Ein dicker Nebel ist aufgestiegen, so daß man nur die vorderen Bäume sieht. Hexensabath, Kessel, Blasebalg, Todtenkopf, Eulen».[1]

Von den Dekorationen ist nichts erhalten.

Im Juni 1832 übernahm man auch Meyerbeers Oper ROBERT DER TEUFEL in das Berliner Repertoire. Die Dekorationen entstanden nach den Pariser Vorbildern des Cicéri. So schreibt denn die «Vossische Zeitung» am 20.6.1832:

«Die Szenerie übertrifft an Schönheit und Geschmack der Ausführung fast alles, was wir hier in dieser Art gesehen haben, vorzüglich durch die Kunst der Beleuchtung im 3. Akt, bei der Erscheinung der höllischen Nonnen im Felsengewölbe der heiligen Rosalia von Palermo».

1. MM Textheft DIE SYLPHIDE.

Auch die in Paris erprobten Lichteffekte versuchte man nachzuahmen: mit Erfolg.

In den Jahren zwischen 1832 und 1840 hat Gerst Dekorationen zu zehn neuen Balletten geschaffen. So, wie diese nach bedeutenden Vorlagen im lokalen Theaterbetrieb entstandenen Ballette heute sämtlich vergessen sind, haben sich auch nur ganz wenige Entwürfe erhalten. Wir sind angewiesen auf die Beschreibungen in den zeitgenössischen Theaterkritiken, die recht ausführlich sind, da Publikum und Kritiker den optischen Lösungen mit großer Aufmerksamkeit folgten. Rellstab schreibt in der «Vossischen Zeitung» vom 30.4.1840 zu dem Ballett HAMADRYADEN, dessen Ausstattung Gerst in Entwurf und Ausführung in «vier Gemälden» allein schuf, und das die lange Reihe der Ballettdekorationen abschloß:

«Die Dekorationen übertreffen eine die andere nicht an bloß blendender, überladener Pracht, sondern an wahrhaft zauberischen Effekten. Wir wollen von der 1. und 2., so reich und geschmackvoll sie sind, gar nicht erst sprechen, wiewohl vieles darin, z. B. das Tableau, welches sich um den gigantischen hohlen Baum gruppiert von überraschender Schönheit ist. Doch die beiden letzten, der Waldaufenthalt der Hamadryaden und die Schlußszene, die Himmel und Erde in schönstem Vereine darstellt, überbieten die erste an phantastischer, letztere an blendendem Zauber. Namentlich ist die Beleuchtung der letzten Szene (Himmel und Erde) in allen möglichen Färbungen bengalischen Lichtes ein wahres Wunder für das Auge».

Er schließt mit der Bemerkung:

«Das höhere Verdienst dieser Ausschmückung bleibt aber immer die echte Grundlage der Schönheit mitten in der schwelgerischen Verschwendung der Effektmittel festzuhalten».

Mit «Grundlage der Schönheit» ist die Wahrung einer stilistischen Grenze gemeint – Stil hier als Einheit von Inhalt und Form verstanden –, die Gerst trotz der angewendeten technischen Effekte nicht überschritt. Seine künstlerische Intention zielte auf die einheitliche Wirkung der vielfältigen Wirkungsmittel. Die «Spenersche Zeitung» vom 30.4.1840 lobte den im «Poussinschen Stil»[1] gemalten Wald mit dem Wasser.

1. Die Theatermaler des 19. Jahrhunderts haben die Ideal-Landschaften des 17. Jh. von N. Poussin und von Claude Lorrain häufig als Vorlagen benutzt. (Gropius ARMIDE,

Das Wasser war «durch eine neue sinnreiche Vorrichtung täuschend nachgeahmt». Solche Effekte konnte man durch bewegte Lichtquellen erzeugen. Die ruhigen Wasser auf den Prospekten der klassizistischen Bildbühne waren vergessen; doch sind in Gersts Dekorationen Licht- und Bewegungseffekte der Gesamtwirkung noch untergeordnet. Die Mitteilungen zu Beleuchtung und Dekoration in den Theaterkritiken, wenngleich sie Wertungen nach dem Geschmack einer vergangenen Epoche geben, vermitteln dennoch ein Bild von der Art der Ausstattungen. Am 21.4.1845 erscheint in den «Berlinischen Nachrichten» eine Kritik über die Aufführung des Balletts DER SCHUTZGEIST, zu dem Gerst und Gropius die Dekorationen lieferten. Diese Kritik enthält eine Stellungnahme des Rezensenten zur Geschmacksrichtung seiner Zeit, die historisch interessant ist. Fünf Monate zuvor, im Dezember 1844, war das Berliner Opernhaus nach dem Brande neu eröffnet worden und die Bühnenmaschinerie auf den modernsten technischen Stand gebracht.

«Die prachtvolle Ausstattung des Innern unseres Opernhauses hat es zu einer unerläßlichen Bedingung gemacht, daß der Glanz dessen, was auf der Bühne erscheint, mit dem welchen der Zuschauerraum entfaltet, in Einklang sei, und bei keiner Gattung szenischer Erscheinung läßt sich dies leichter ins Werk setzen, als bei einem Ballett, wo sich alle Künste vereinigen . . . wenn in der neueren und neuesten Zeit der Geschmack an dem *Großartigen* auf den, an dem *Lieblichen* und *Angenehmen* übergegangen ist, so liegt das an der Gesamtrichtung der Zeit. Daher sprechen auch Ballette, welche in das Gebiet des Romantischen, des Geister- und Feenreichs gehören, mehr an, als die heroischen. DIE SYLPHIDE, DIE HAMADRYADEN, GISELLE haben sämtlich in der Phantasie ihre Grundlage».

In den Ballett-Dekorationen war Gelegenheit die ganze Skala der magischen, farbigen und geheimnisvollen Wirkungen der Bühnenbeleuchtung zu erproben.[1] An herber Kritik, die «den Geschmack der Zeit bejammert», hat es nicht gefehlt:

4. Akt nach Lorrain; Goethe PROSERPINA «Gegenden des Schattenreichs» nach Poussin – Ruinenlandschaft; Goethe PANDORA, 1808: «Der Schauplatz wird in großem Stil nach Poussin'scher Weise gedacht»).

Man übernahm die Gliederung des Bildraumes von Vordergrund bis zum fernen Horizont, die Art der Rahmung durch Baum-oder Gebäudekulissen und die Art der Aufteilung in Licht-und Schattenzonen.

1. Die Erscheinung der Gräfin Angela in dem Ballett DER SCHUTZGEIST, zunächst

«O tempora! O mores! Ein Affe, ein Pferd, ein fades Ballett und Dekorationsflimmer füllen das Haus und ein Shakespear'sches Meisterwerk schreitet einsam an leeren Bänken vorbei. Wir wollen jedoch den Bestrebungen des Künstlers, der in der Bereitung dieses Tandes seine Berufspflicht erfüllt, keineswegs unsere Anerkennung versagen, wenn wir den Geschmack der Zeit bejammern».[1]

Eine solche Kritik spiegelt die Zerrissenheit zwischen Dichtung und Darstellung und die Unsicherheit in der Wahl der dekorativen Ausdrucksmittel. Problematisch wird die Anwendung bewegter Lichteffekte im Sprechtheater. Solche Effekte neigen zur Verselbständigung, wodurch die künstlerische Einheit von Wort und Darstellung vernichtet wird. Der gedankliche Text von Schillers WILHELM TELL läßt sich nicht umfunktionieren durch optisches und akustisches Stimulans. Zu den «Lichtspielen» in Schillers Drama erklang 1841 Musik aus Haydns «Schöpfung».

AUFFÜHRUNG VON SCHILLERS «WILHELM TELL» (1841) MIT DIORAMATISCHEN BELEUCHTUNGSEFFEKTEN

Am 27. März 1841 wurde das Schauspiel nach mehreren Monaten gründlicher Vorbereitung[2] in der Berliner Oper aufgeführt. Gerst und Gropius teilten sich die dekorativen Aufgaben. Die von Schiller 1804 in den szenischen Anweisungen geforderten historischen Schauplätze und eine den Handlungsvorgängen entsprechende stimmungsvolle Beleuchtung wurden bühnenreal. Parallel zu dem romantischen Ausstattungsprinzip, das die Bühne in Kulissenschichtungen und durch Praktikabel bebaute, hatte sich eine angemessene Beleuchtungstechnik entwickelt. Die allgemeine Helligkeit, die Grundbeleuchtung der Bühne: Öl- und Gaslämpchen in weißlichem und bläulichem Schimmer, die man regulieren konnte, genügten nicht mehr zur Charakterisierung

als Statue in einer Nische des Monuments, beginnt ihren Mondscheintanz (II. Akt, 1. Szene). «Der Schatten, den ihre Bewegungen auf dem Boden hervorbringen, ist ebenso geistreich erfunden, als trefflich ausgeführt». «Berlinische Nachrichten», 21.4.1845.

1. Der Kölner Rezensent B. in «Theaterchronik» vom 4.6.1832 anläßlich der Ausstattung Mühldorfers zu Webers OBERON: «ein wanderndes Panorama bei wechselndem Sonnen- und Mondlicht, das die Küsten von Tunis zeigt».

2. LUDWIG RELLSTAB, *Ges. Schriften*, Bd. 10, Leipzig, 1860, S. 324 ff.

einer szenischen Situation. Das Lagerfeuer, die Flamme auf dem Altar, der Mond in den Bäumen, alles erhielt seinen Platz. Durch die wandlungsfähige und differenzierte Beleuchtung belebten sich die gemalten Dekorationen und gerieten in latente Bewegung. In Rellstabs Bericht über die Aufführung[1] wird das deutlich:

«Ein Laut überraschten Staunens ließ sich vernehmen, als man beim Aufrollen des Vorhangs den See in getreuester Portraitsähnlichkeit, mit dem Blick nach Schwyz, in der Hauptperspektive den mächtigen Felskegel der hohen Mythe vor sich sah. Der Felskegel *strahlte* zu Anfang im hellsten Sonnenlicht, dann *fielen* dunkle Schatten darauf; der See und das Gebirg *hüllten sich* in tiefbläuliche Gewitterverfinsterung. Alles wurde überboten durch die Darstellung des Rütli (2. Akt, Gerst) mit dem Blick auf den Vierwaldstättersee hinab, und dem beschneiten Hochgebirge der Ferne, das bleich im Mondlicht *schimmerte*. Nur der Mondregenbogen war mißraten, doch vergaß man seiner schnell über dem wahrhaft hinreißenden Schauspiele des Sonnenaufgangs, der sich an den durchsichtig glühenden Gletscherspitzen *entzündete* und dann das purpurrote Licht weiter über das beeiste Bergjoch *schlängeln ließ*. Dieses Spiel von Licht und Farbe war der Natur mit täuschender Wahrheit abgelauscht».

«Dieses Spiel von Licht und Farbe» konnte nicht im Dienst der Idee von Schillers Dichtung stehen. Schiller selbst jedoch, angeregt durch die Beschreibungen von Goethes *Reise in die Schweiz* (1797) und beinflußt von der Romantik, forderte bewegte, bewegende Beleuchtung. Über den Aktschluß der Verschwörungsszene auf dem Rütli (II, 2) bleibt «die leere Bühne noch eine Zeitlang offen und zeigt das Schauspiel der aufgehenden Sonne über den Eisgebirgen» merkt Schiller an. Das Theater nahm ihn wörtlich. Beuthers Stilbekenntnis von 1824: «man wird wohl daran tun, wenn man dem Schauspieldichter nur bescheidene Ansprüche gestattet» war überholt.[2] Die Kritik von 1841 spricht von einer «wesentlich gehörigen Versinnlichung».[3] Es handelte sich aber um eine grobe Verdinglichung. Der 'schöne Schein' wurde durch eine perfekt funktionierende Wirklichkeitsmaschinerie ersetzt. Rell-

1. Op. cit.
2. CHRISTIAN FRIEDRICH BEUTHER, *Dekorationen für die Schaubühne*, Braunschweig, 1824, Vorwort S. 7.
3. «Berlinische Nachrichten» v. 29.3.1841.

stabs Bericht kulminiert in der Feststellung, daß «diese malerische Reise durch die Schweiz allein eines darauf verwendeten Abends wert sei»!

Eine solche TELL-Interpretation konnte weder revolutionäre Gemüter entflammen, wie man an höchster Stelle zuvor befürchtet hatte, noch den Sinn der Dichtung eindringlich machen. Sie konnte nur Staunen und Ergötzen im Betrachter wecken, wie das die Vorführungen im DIORAMA des Gropius auch taten.

Zwei Monate nach der TELL-Premiere, am 3.6.1841, wurde im Berliner DIORAMA das von Eduard Biermann gemalte «Wetterhorn in der Schweiz aus der offenen Tenne im Oberhasli-Tale gesehen» gezeigt, wo sich

«am frühen Morgen langsam Nebel verteilten, man sah Alpenglühen, hörte Alpenhorn und Schalmei ... nachdem das Bild in volle Sonne getaucht war, bildeten sich Wolkenschatten. Die Erscheinung der Lichtveränderung eines ganzen Tages vom Morgen bis zum Abend geht in wenigen Minuten an dem Zuschauer vorüber»,

schreibt der zeitgenössische Berichterstatter zu dem Dioramenbild. Diese Beschreibung zeigt grundsätzliche Übereinstimmung mit dem, was in der TELL-Aufführung vorgeführt worden war: Landschaftsvedute und materielles Licht. Die realistische Gesinnung der Dioramenmalerei nimmt Einfluß auf die Entwicklungen der Theaterdekoration.

«ANTIGONE», «EIN SOMMERNACHTSTRAUM», «ATHALJA» (1841-1845) MUSTERINSZENIERUNGEN - BÜHNENRAUMREFORM?

1840 hatte Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestiegen. Er war ein kunstsinniger, theaterbesessener Dilettant. Durch ihn wurde in der ersten Hälfte der 40er Jahre eine Reihe von Klassiker-Inszenierungen intendiert, zu denen Gerst die «Bühnenentwürfe» lieferte. Bühnenentwürfe, weil es nicht Dekorationsentwürfe im herkömmlichen Sinne waren, sondern Umbauten der Bühne, die einen Teil des Spielfeldes vor das Proszenium verlegten und die architektonische Struktur der Guckkastenbühne zu verändern strebten. Die exakten Werkzeichnungen Gersts für diese Aufbau-

ten zu ANTIGONE (1841), SOMMERNACHTSTRAUM (1843) und ATHALJA (1845) sind erhalten.[1]

Die weitgehende Veränderung des Bühnenraumes und die engere Beziehung zwischen Zuschauerraum und Bühne[2] kann, da es sich um Rekonstruktionsversuche historischer Bühnenformen handelte, die ohne Nachwirkung blieben, nicht als Reform angesehen werden. Dennoch waren diese Anlagen neuartig und bedeuteten eine Abkehr vom herrschenden Kulissen-Realismus. Die Umbauten und Aufbauten zu ANTIGONE sind ein Rekonstruktionsversuch des antiken Theaters. Die zunächst von Gerst (im Idealgrundriß) in 3 Geschoßzonen rekonstruierte Shakespeare-Bühne zum SOMMERNACHTSTRAUM, die dann für das Theater im Neuen Palais in Potsdam um ein Geschoß erniedrigt werden mußte,[3] war nach Tiecks Angaben gezeichnet.[4] Der schöpferische Anteil Gersts an diesen Bühnenbauten ist schwer abzuschätzen. Der König betraute Tieck und Stawinski mit den Inszenierungen und machte seine Wünsche, Ideen und Bedenken geltend. Für die Treppenanlage zu ATHALJA (1845), die die gesamte Bühne erfaßte, bediente sich Gerst eines ähnlichen Bühnenvorbaues über dem Orchesterraum, wie er 1841 für ANTIGONE in Betrieb genommen war. Er entwickelte jedoch in diesem Entwurf ein neues, interessantes Raumkonzept. Der König hat diesen Bühnenentwurf zu ATHALJA vom 24.12.1845 eigenhändig mit kritischen Bemerkungen versehen[5] (Abb. 13). Gegen die Rekonstruktionsbühne zu ANTIGONE (Abb. 12) machte er keine Einwände.

Gerst errichtete über dem Orchesterraum eine runde Vorbühne von 6 m Durchmesser für den Chor, in deren Mitte die Thymele stand, auf einem quadratischen Podest (10 × 10 Fuß / 3,10 × 3,10 m) von vier Seiten über je 4 Stufen zu erreichen. Der gesamte

1. KuB, Hdz. Nr. 6363, 6364, 6365.
2. LUDWIG TIECK, *Der junge Tischlermeister*, S. 269 / *Ges. Schriften*, Bd. 28, Berlin, 1854.
3. Sa. KÖLN, Werkzeichnung Gersts.
4. ANITA GRÜNBAUM in ihrem Aufsatz *Svenka urpremiären på En Midsommernattsdröm 1860* (siehe S. 255, Anm. 3) – verweist auf zwei Zeichnungen im Weimarer Goethe-Nationalmuseum: «finns två blyertsteckningar, som troligen tillkommit i samband med Tiecks besök hos Goethe 1828. – Likheten med Gersts utkast är slående».
5. KuB, Hdz. Nr. 6364, handschriftlicher Zusatz Gersts: «Der Majestät des Königs Friedr. Wilhelm IV. allerhöchst eigenhändige Bemerkungen».

Bühnenboden hinter dem Proszenium war um 5 Fuß (1,57 m) erhöht und trug die antike Skene, den Palast, dessen Säulen plastisch waren. Die Verbindung zwischen Orchestra und Skene stellte eine freie Doppeltreppe zu je 8 Stufen her. Die Lösung, bei der der Vorhang, der üblicherweise hochgezogen wurde, sich senkte (in eine von Gerst dafür geplante «Klappe» unmittelbar hinter dem Proszenium) und den Blick auf den blauen Himmel und den Palast freigab, fand großen Beifall. Tieck spricht von einem «gelungenen Versuch», von einem «Fortschritt in der Bühnenkunst», von einer «neuen Erfindung».[1] Eduard Devrient fühlte sich durch «die Symbolik der aufsteigenden Doppelszene» in den «Rausch der Erhabenheit» versetzt.[2]

Für den Entwurf zu ATHALJA hat Gerst die Vorbühneneinrichtung in modifizierter Weise beibehalten, wodurch der konventionelle Bühnenrahmen durchbrochen wurde und hat die kulissenlose Bühne in rhythmischen Gliederungen von 6 zu 3 zu 4 zu 2 Stufen bis zum Tempelprospekt hinauf räumlich erfaßt. Der König, der bedeutende Treppenanlagen liebte, mag den Anstoß zu diesem Entwurf gegeben haben.[3]

1. LUDWIG TIECK, *Kritische Schriften*, Leipzig, 1852, Bd. 4, S. 373.

2. EDUARD DEVRIENT, *Tagebücher 1836-1852*, Weimar, 1963, Bd. 1, S. 130.
«Spenersche Zeitung» v. 15.4.1842: «Gleich der erste Blick auf die Bühne zeigte, daß eine neue, von der gewöhnlichen sich sichtbar unterscheidender Welt vor uns aufgethan werde, und als nun der Vorhang sich senkte, nicht wie bei den currenten Vorstellungen, hinaufgezogen ward und uns den von Säulen getragenen antiken Palast enthüllte, Antigone und Ismene hervortraten und der Chor der thebanischen Greise um die altarförmige Thymele sich gruppirte, da sah, da hörte, da fühlte man, daß wir uns auch in einer anderen Welt befanden . . .».

3. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Hans Junecke. LUDWIG DEHIO, *Friedrich Wilhelm IV. ein Baukünstler der Romantik*, Berlin, 1961, Abb. 69: Hier ist eine Skizze des Königs zum Schloß auf dem Pfingstberg wiedergegeben, die in die 30er Jahre datiert wird. Eine steile Treppe führt auf eine ovale Terrasse. Das darüberliegende Schloß wird von zwei Türmen flankiert. Die gleichen Ideen sind in Gersts Theaterdekoration zu ATHALJA 1845 eingegangen.
Im Juni 1840 hatte Gerst einen Dekorationsentwurf zu ATHALJA gezeichnet (NG, Nr. 25), der den Blick auf Salomons Tempel aus kurzer Distanz durch zwei Säulen der umgebenden Halle darstellte; eigentlich nur jenen «Teil des Tempelinnern, wo der goldne Leuchter, der Räucheraltar und die Tische mit den Schaubroten standen». Damit folgte Gerst der Schauplatzbeschreibung in Racines «Vorrede zu Athalja» 1690.
Ein zweiter Entwurf von Gerst zu ATHALJA (NG, Nr. 24), undatiert, gewährt Einblick in den den Tempelbezirk umgebenden Hof und zeigt die Tempelfassade in ihrer ganzen Höhe. Dieser Entwurf ließ sich dem Potsdamer Bühnenentwurf von 1845

In den Seitenriß sind Treppen und Podeste für verschiedene Theater eingetragen. Die erste Bühnenbodenerhöhung mit 6 Stufen gibt Gerst für das Theater in Potsdam an; darüber befindet sich die zweite Erhöhung mit 3 zu 4 zu 2 Stufen für das Theater in Charlottenburg. Die 4 stufige Erhöhung bildet den Schwerpunkt der Anlage. Bogenförmig ist der mittlere Teil der Stufen nach vorn getragen. In dem für Potsdam geplanten Entwurf liegt dieser Schwerpunkt des Handlungsraumes tief in der Bühne. Der König vermerkt:

«Was als Erhöhung für Potsdam bezeichnet ist (also die 6 Stufen) kann unterbleiben nur die Charlottenbg. Einrichtung lediglich übertragen werden».

Am 1.12.1845 fand die erste Aufführung ATHALJA in Charlottenburg statt. Der erhaltene Bühnenentwurf (Abb. 13) ist auf den 24.12.1845 für Potsdam datiert. Die Bühne in Potsdam war größer und das Portal entsprechend höher. Gerst hat versucht die Dimension dieser räumlichen Treppenanlage dem Bühnenraum in Potsdam anzupassen. Im geometrischen Aufriß der Szenenwand nimmt die Stufengliederung etwa die Hälfte der Höhe des Portals in Anspruch. Die Bühnentiefe ist zu ca. 4/5 mit Stufen bebaut. Der Orchestergraben ist abgedeckt (von Gerst mit «neuer Anbau» bezeichnet) und ergibt zusammen mit dem Proszenium eine geräumige, in den Zuschauerraum hineinreichende Spielfläche (mit evt. seitlichen Auftritten, «Thür» bezeichnet), die vor der monströsen Treppenanlage der Bühne liegt. Der König schrieb zu dem «neuen Anbau»: «Ein unmaßgeblicher Vorschlag».

Zur Verkleidung der Proszeniumslogen, die für die ANTIGONE-Bühne durch architektonisch gegliederte Wandteile verdeckt worden waren (Abb. 12), schlug Gerst blaue Draperien mit Goldborten vor, in Übereinstimmung mit den halbhohen Zwischenvorhängen, durch die der Szenenwechsel: Tempel innen / Tempel außen, angedeutet wurde. Der König vermerkt: «Prosceniumslogen ohne Bekleidung». Damit entfiel die Vorbühne ganz («neuer Anbau»), die Proszeniumslogen blieben unverdeckt und der

als Prospekt zuordnen, wo der König die Doppeltürme der Fassade rügte: «Wozu die Architektur mit zwei Hörnern?» (KuB).

Bühnenraum wurde über den konventionellen Rahmen nicht hinausgetragen. Die 6 Stufen als Erhöhung für Potsdam sind ebenfalls wegzudenken. So muß dieses Unternehmen Gersts, bei dem Ansätze zu einer Bühnenraumreform sichtbar sind, als gescheitert betrachtet werden.

Die Raumdeutung ohne Kulissen, die in einer solchen Treppenanlage die Höhe und die Tiefe der Bühne ausnutzte, wäre freilich ohne die vorausgegangenen Rekonstruktionsversuche ANTIGONE und SOMMERNACHTSTRAUM kaum denkbar gewesen. Man kann dieser ausgedehnten in Stufengliederung symbolisch ansteigenden Spielebene, an deren Ende Salomons Tempel als Prospekt aufgehängt ist, aber eine eigene, großartige Wirkung nicht absprechen. Die Einführung der halbhohen Zwischenvorhänge ist eine geistreiche Lösung, wodurch die klassische «Einheit des Ortes» erhalten bleibt. Kritisch wäre anzumerken, daß Gerst vielleicht die Problematik der Dimension dieser Treppenanlage in ihrer wenig brauchbaren Proportionierung übersehen hat. Sie erscheint wie ein riesiger weißer Elefant und findet kein rechtes Verhältnis zu dem Trauerspiel des Klassikers. Das Zentrum des Aktionsraumes, die vorschwingenden Stufen, liegen zu tief in der Bühne, so daß Mimik und Text des Schauspielers dem Zuschauer teilweise verloren gegangen wären. Racines Trauerspiel, zu dem Felix Mendelssohn-Bartholdy wie für ANTIGONE und den SOMMERNACHTSTRAUM die Musik komponiert hatte, wurde nur dreimal aufgeführt.

Die geringe Zahl der Aufführungen hat das Weiterwirken dieser Einrichtung von vornherein verhindern müssen. Gersts Potsdamer Plan nahm niemals Gestalt an, da der König ihn ablehnte. Es ist nicht auszuschließen, daß nach einer wenig erfolgreichen Aufführung in Charlottenburg materielle Überlegungen eine Rolle spielten: Keine neuen Draperien, kein «neuer Anbau» für Potsdam, keine kostspielige Bühnenbodenerhöhung.

Damit war 1845 das Intermezzo Bühnenraumreform abgeschlossen. Die ANTIGONE, deren Aufführung und Einrichtung ein großer Erfolg war, wurde, schreibt Tieck,[1] «für die große und

1. Siehe S. 251, Anm. 1.

aufgeregte Teilnahme in Berlin zu selten gegeben». Das ist nicht verwunderlich, da es jedesmal eines aufwendigen Bühnenum- und Aufbaues bedurfte und nicht en suite gespielt wurde. Zwischen 1842 und 1883 erlebte die ANTIGONE 62 Aufführungen.

Tiecks Darbietung und Einrichtung des SOMMERNACHTSTRAUMS von 1843 hatte nicht einen so eindeutigen Erfolg. Dennoch verzeichnet die Chronik bis 1885 169 Aufführungen. Die Szenenbauten sind in der Theaterliteratur ausführlich beschrieben.[1] Das Für und Wider der Aufführung findet sich in Tiecks und Devrients Schriften. Tieck sagt, man habe «seine Absicht nicht ganz verstanden», was die Einrichtung des Theaters betraf.

«Der größte Übelstand aber war die verfehlte Rolle des Puck. Sie machte Aufsehen und fand Beifall durch ihre halbe Entkleidung».[2]

Eduard Devrient schreibt am 10. Oktober 1843 in sein Tagebuch:

«Das wird die geist- und lebloseste Aufführung, die man davon zustande bringen kann».[3]

Und nach der Aufführung am 14. 10. notierte er:

«Es kam mir alles zu gewöhnlich theatralisch, zu erdig, zu unpoetisch und materiell vor. Fräulein v. Hagn als Puck kokettierte zuviel mit ihren schönen Beinen.

Der Hund des Mondscheins,[4] über die Hobelspanmähne des Löwen-Rüthling erbost, schnappte nach ihm, die Sache war beängstigend, aber das Publikum, die Elite der Gesellschaft, gaudierte sich über alle Maßen darüber».[5]

Rudolf Genée schreibt 1899:

«Da die ganze Inszenierung des SOMMERNACHTSTRAUM durch Musik und Ausstattung mehr in das Gebiet der Oper und des Balletts übergriff, so ist hierdurch der eigentliche poetische Gehalt und der Sinn der wunder-

1. JULIUS PETERSEN, *Ludwig Tiecks Sommernachtstraum-Inszenierung*, Schriften der Gesellschaft f. Theatergeschichte, Bd. 41, Berlin, 1930.

2. Siehe S. 251, Anm. 1, S. 375/76.

3. Zeugnis für das Gesagte legt das Stockholmer Regiebuch ab. Die Anordnung der Auftritte und die Tableau-Gruppierungen wirken sehr unlebendig.

4. Auf der Kostümvorlage (Archiv der Kgl. Oper Stockholm) hat der als Mond kostümierte Schauspieler einen kleinen Hund bei sich.

5. Siehe S. 251, Anm. 2, S. 190.

baren 'Märchenkomödie' wenn nicht zerstört, so doch für das schaulustige Publikum einigermaßen verhüllt worden».[1]

Kaum bedürfen diese Zitate einer Interpretation. Angriffsfläche der Kritik ist der latente Szenenrealismus: die banale Hunde-Geschichte, über die sich in Potsdam «die Elite der Gesellschaft gaudierte» und die «halbe Entkleidung» von Fräulein v. Hagn, die «Aufsehen macht und Beifall findet». Auch die Verkennung der Bühneneinrichtung, die Tieck bedauerte, ist auf den illusionistischen Realismus der Szene zurückzuführen. Die Baumkulissen heben die architektonische Szenengestalt wieder auf, die Gerst zum Grundschema des Aufrisses gemacht hatte. Rellstab hat in seiner Kritik vom 16.10.1843 die Konzeption der Szenenbauten vollkommen mißverstanden.[2] Dem Stockholmer Dekorateur Ahlgrensson, der nach der deutschen Vorlage ähnliche Szenenbauten errichtete, erging es ebenso:

«Tidens recensenter observerade inte något märkligt i dekoren, vilket kan förklaras av att grundelementen i scenbyggnaden i andra akten doldes omsorgsfullt av buskar och träd».[3]

Dem Szenenrealismus und seiner Stimmungsbeleuchtung vermochte man sich selbst beim Rekonstruktionsversuch der kulissenlosen Shakespeare-Bühne nicht zu entziehen; weder in Berlin 1843 noch in Stockholm 1860. Durch den dankenswerten Aufsatz von Anita Grünbaum sind uns die verlorenen Quellen wieder zugänglich gemacht worden: eine Abschrift von Tiecks Regiebuch mit einer Dekorationsskizze, sowie die deutschen nach Stockholm verkauften Kostümvorlagen, an denen Gerst vermutlich auch Anteil hatte.[4] Die Unsicherheit Tiecks in der Kostümwahl wird

1. Rudolf Genée, *Zeiten und Menschen*, Berlin, 1899.

2. Ludwig Rellstab, «Vossische Zeitung» v. 16.10.1843: «Die einzige nicht ganz gewöhnliche, aber doch schon öfters gebrauchte Einrichtung ist die, daß einige Teile der Szene erhöht sind oder vielmehr eine Anhöhe dargestellt ist, wodurch die gleichzeitigen Vorgänge klarer versinnlicht und besser getrennt werden.»

3. Anita Grünbaum, *Svenska Urpremiären på En Midsommarnattsdröm 1860, Försök till rekonstruktion*, in: *Dramaten 175 år, Studier i svensk scenkonst*, Stockholm, 1963.

4. In der Sa. B.-L. befinden sich 10 Figurinen Gersts, die verschiedene Handwerker des Harzgebirges darstellen. Die Figurinen sind bewegungsarm und zeigen anatomische Unsicherheit. Dagegen ist ein Interesse an der Physiognomie zu bemerken. Gerst unterscheidet das Gesicht des Schlächters von dem des Bergmannes und dem des

von Devrient sehr beklagt. Aus all diesen Urteilen wird klar, daß die ganze Inszenierung in sich heterogen war. Tieck erfüllte die Ansprüche und den Geschmack der Zeit.

REALES AUSSTATTUNGSPRINZIP FÜR MEYERBEERS OPER «EIN FELDLAGER IN SCHLESIEN»

Im Dezember 1844 erlebte das nach den alten Plänen von Knobelsdorff wieder aufgebaute Opernhaus, das im August 1843 ausgebrannt war, eine pompöse Einweihung. Meyerbeer hatte nach Texten von Rellstab die vaterländische Festoper EIN FELDLAGER IN SCHLESIEN komponiert; Stawinski setzte das Werk in Szene. Für die stilistische Betrachtung soll die Dekoration Gersts zum 2. Akt untersucht werden. Verlangt ist ein «Preußisches Lager». 322 Personen und 22 Pferde wirkten in der Aufführung mit. Das handschriftlich erhaltene Szenarium von Stawinski[1] und der Dekorationsentwurf von Gerst[2] gestatten eine vollständige Rekonstruktion dessen, was auf den neuen Brettern der Bühne abrollte. Mit allem Recht darf man hier vom realen Ausstattungsprinzip sprechen. In der totalen Raumausnutzung der Bühne und in dem banalen Realismus[3] zeichnen sich die Grenzen theatralischer Möglichkeiten ab. Spürbar bei Gersts Entwurf ist, daß die Freiheit der Erfindung soweit von den realen Forderungen des Szenariums beengt wird, daß man bei der Betrachtung weder

Hirten. Auffallend ähnlich sind die Stockholmer Figurinen zum SOMMERNACHTSTRAUM. Bei gleicher anatomischer Unsicherheit wird hier die Physiognomie des Schneiders (Schlucker) von der des Kesselflickers (Schnautz) oder der des Zeremonienmeisters (Philostrat) unterschieden. Die Elfenkostüme für «Bohnenblüte» und «Senfsamen» sind Balletkostüme. Das erdbeerfarbene Musselin-Kostüm des «Puck» mit den abgerundeten Pfauenaugenflügeln ist in Zuschnitt und Material dem SYLPHIDE-Gewand der Marie Taglioni (1832) sehr ähnlich. Das Genre des Balletkostüms war Gerst durchaus vertraut.

1. Szenische Einrichtungen zu Meyerbeers Oper EIN FELDLAGER IN SCHLESIEN ... von Carl Stawinski, Juni 1845. / Staatl. Inst. f. Musikforschung Berlin, Meyerbeer-Archiv, Sign. R 10.

2. NG, Nr. 22, Wasserfarben, 24,9 × 38,2 cm.

3. «Die Einrichtung des Aktes hat große Schwierigkeiten. Vor allen Dingen ist der Raum wohl zu beachten, da jedes Fleckchen benutzt werden muß». Für das mit 4 Pferden bespannte Kanon, das «gewendet und auf- und abgeprotzt werden muß», will man «wirkliche Mannschaft von der Artillerie nehmen».

von künstlerischer Intention zu sprechen wagt, noch in den perspektivisch labyrinthischen Anordnungen aller verlangten Détails eine Vorstellung von der Dekoration gewinnt. Es galt für den Dekorateur Bühnenrealität zu erproben, wobei das Mittel der illusionistischen Malerei, das 20 Jahre zuvor bei Beuther und Schinkel noch eine selbständige Sprache sprach, dem Realzweck gänzlich untergeordnet wurde.

Die Bühne hat vorn rechts eine einzige freie Kulisse, durch die der Aufmarsch der Truppen stattfindet. Die Seiten werden rechts und links von Marketenderzelten flankiert.[1] Der Bühnenplan vermerkt eine praktikable Brücke, die Gerst nur wenige Zentimeter über den Boden erhebt, da das schwere Kanon darüber hinweggezogen wird, dahinter ein ziemlich hohes Podest für die Trompeter, «damit sie über die Truppen hinweg den Dirigenten im Orchester sehen können», zwei weitere durchgehende Erhöhungen des Bühnenbodens in ca. 0,60 m und in 1,50 m Höhe, von denen die niedere, auf der die Kavallerie über die Bühne reitet, «mit Matratzen bedeckt sein soll, damit das Poltern der Pferde vermieden wird». Vor dem Prospekt wird ein Setzstück in Form eines Berges verlangt: «es muß von der Hintergardine soweit entfernt sein, daß die Kavallerie bequem dahinter vorüber reiten kann».

In diesem 2. Akt wirkten 235 Statisten und 18 Pferde mit. Kostüme aller preußischen Einheiten und Waffengattungen von 1760 sind zu sehen: Grenadiere, Husaren, Kürassiere, Artilleristen und Dragoner. Mit Bestürzung liest man das Szenarium dieses wahnwitzigen Tableau vivant um Friedrich d. Großen, dieses Meyerbeer-Rellstabschen Theaterstreichs, der selbstverständlich im Bereich der Oper geführt wurde.

Exkurs. Etwa 100 Jahre zuvor (1746) wurde unter Friedrich d. Großen Hasses Oper ARMINIUS aufgeführt. Bernardino Galliari hatte die Dekorationen gemalt.

«So zufrieden der König mit der Dekoration selbst war, so ungnädig sprach er sich über die in der Schlachtordnung aufgestellten römischen

1. Sie müssen sehr geräumig gewesen sein. Stawinskis Vorschlag: in den Zelten «Treppen anzubringen, worauf sich die im 2. und 3. Glied befindlichen Choristen aufstellen, um gesehen zu werden, sowie den Takt su sehen».

Legionen aus, welche Galliari auf Pappe gemalt hatte, so daß ihr Vorschieben den lächerlichen Eindruck eines Puppenspiels machte. Da der König sich im Aussprechen seiner Unzufriedenheit nicht genierte, so fand sich Galliari dadurch beleidigt und verließ bald darauf Berlin, glücklicherweise nicht ohne seinen Schüler und Verwandten Bartolo Verona hier zurückzulassen».[1]

Zwischen den auf Pappe gemalten Römern in der Oper ARMINIUS und den preußischen Statisten im FELDLAGER offenbaren sich die Grenzen der Ausdrucksmöglichkeiten des Theaters: unbegrenzte Abstraktion und unbegrenzter Realismus.

1850 in Meyerbeers Oper DER PROPHET wird ein weiterer Schritt zur Perfektion des illusionistischen Realismus getan: die Schlittschuhläufer (3. Akt), die sich auf einer großen mit Ölfarbe bestrichenen Segelleinwand bewegen, sind im Vordergrund Erwachsene, dahinter Kinder und im Hintergrund kleine Kinder. Dadurch sollte mit realen Mitteln – mit Hilfe der verschiedenen Körpergröße des Menschen – eine gründliche Deutung der Bühnenperspektive erzwungen werden. (Der 3. Akt, das Lager der Wiedertäufer, war Gersts letzte Arbeit für die Kgl. Bühnen).[2]

MÖGLICHKEIT UND FRAGWÜRDIGKEIT DER DARSTELLUNG EINER ABFOLGE VON STILEN: 1. LANDSCHAFTSDEKORATION 2. INNENDEKORATION.

Landschaftsdekoration

Bartolomeo Verona, der 1813 starb, hatte ein Werk hinterlassen, das sich dem Geiste der spätbarocken Tradition anschloß. Er stand der am Anfang des 19. Jahrhunderts in Berlin herrschenden Kunstauffassung im Geist der Romantik und den subjektiv idealistischen Ausdrucksformen fern. So scheidet Verona für eine Betrachtung aus. Von Gerst, seinem einzigen Schüler, sind keine Frühwerke bekannt. In der Zeit zwischen 1815 und 1830 sind Karl Friedrich Schinkels Arbeiten für das Berliner Theater die gültige Ausdrucksform. Deshalb bleiben seine Entwürfe Ausgangs-

1. LOUIS SCHNEIDER, *Aus meinem Leben*, 2 Bd., Berlin, 1879.

2. Die Angabe ist dem Nekrolog entnommen. Ein Theaterzettel v. 29.12.1850 (StO) belegt diese Mitteilung.

punkt und Hintergrund für jede Stiluntersuchung der Theaterdekoration des 19. Jahrhunderts.

Über die theoretische und die praktische Seite der Dekoration in der klassizistischen Epoche ist einleitend zur chronologischen Reihe der Einzelinterpretationen berichtet worden.

Um über Stil und Stilwandel etwas auszusagen, ist es nötig, die künstlerischen Wirkungen und Absichten zu prüfen.

Schinkel hat versucht, eine «harmonische Wirkung» zwischen der kosmischen Illusionsperspektive des dominierenden Prospekts und dem Schauspieler herzustellen. Dabei stand der Schauspieler einer Fernzone gegenüber, die den Betrachter über den szenischen Augenblick hinauswies. Jenseits der Gegenwart lag der geschlossene Kosmos der Antike. Die Dekorationen zu Spontinis Opern VESTALIN und OLIMPIA (1. Akt) und die Schlußdekoration ZAUBERFLÖTE geben davon Zeugnis.

Nach einem Besuch des Theaters von Taormina 1804 schrieb Schinkel:

«Ich sah vor mir das Proszenium, über ihm und durch seine Offnungen hindurch die unendliche Ferne».[1]

Die dualistische Struktur ist das eigentliche, neue Stilelement, das Hier und Jetzt gegenüber der unendlichen Ferne, das den Klassizismus bestimmt; (äußerlich bedient er sich dabei klassischer Formen und antiker Motive).

Gersts früheste Dekoration zu dem Ballett ALINE 1822 bemüht sich ebenfalls sphärische, transzendierende Empfindungen zu wecken durch Darstellung der fernen Küsten und des offenen Himmels, der auf den klassizistischen Prospekten eine wichtige Funktion erfüllt. Es war nicht mehr ein barocker, durch bewegliche Wolken verhängter Himmel, maschinenmächtig, bereit, aus der Vertikalen aktiv in die szenischen Vorgänge einzugreifen, sondern es war ein entrückter Bezirk, ein grenzenloser Horizont, bereit, die Sehnsüchte und Träume von Spielenden und Zuschauenden gleichermaßen aufzunehmen und in ein Jenseitiges hinüberzuleiten. Die Fernzone als kosmische Illusion: hochge-

1. Siehe S. 240, Anm. 1, S. 62.

baute Tempelstädte (Abb. 5), unendliche Meeresbuchten, ferne Ufer, höchste Gebirge – diente, wie der offene Himmel, das Transzendentale sichtbar zu machen. «Das Szenen-Gemälde kann nur als Symbol betrachtet werden», schrieb Catel 1802. Goethe begriff die transzendierende Wirkung der Malerei und forderte ein Tableau hinter dem Schauspieler. In den szenischen Anmerkungen zu GÖTZ VON BERLICHINGEN änderte er in der Bearbeitung für die Weimarer Bühne zwischen 1804 und 1809 die Schauplatzangaben: hieß es in der 1. Fassung «Eine Höhe mit einem Wachtturm», so schreibt er jetzt: «Von einer Höhe Aussicht auf eine weite, fruchtbare Gegend».

In der klassizistischen Theaterdekoration war es die emanzipierte Malerei, die dem Gesamtwerk nach eigenen Gesetzen zu dienen versuchte. Mit dem raschen Fortschreiten der Entwicklung in der Beleuchtungstechnik, unter dem Einfluß der französischen Spektakeloper ergab sich ein zu großer Wirksamkeit gesteigertes kombinatorisches System aus Dekoration und Beleuchtung. Einzelnes wurde vom Prospekt abgelöst; man nahm den Kosmos unter die Lupe und bereitete einen räumlichen Ausschnitt für die Bühne. So phantasievoll man ihn auch komponierte, so *real* blieb die gewonnene Form auf der Bühne. In diesem Punkt liegt die Problematik einer Stiluntersuchung. Wir kommen darauf zurück.

Gersts selbständige Leistungen beginnen in diesen Jahren. In der Epoche des Klassizismus aufgewachsen, ist er der dualistischen Struktur dieser Kunst verbunden, die ihre Aufgabe darin sah, hinter dem Proszenium, der diesseitigen Welt, ein Fernes, Jenseitiges anzudeuten. Der Klassizismus hatte vornehmlich historische Formen tradiert, sie neu bewertet und kombiniert. Dem romantischen Element des Geistes, das aufgebrochen war Unendlichkeitsperspektiven zu suchen, genügte die akademische Gesinnung des Klassizismus nicht. Der neue Vorstoß der Romantik in die Allgegenwart der Natur, in eine beleuchtete Unendlichkeit, sollte offenbaren, was der historische Kosmos beharrlich verschwieg. In der Dekoration ANDREAS HOFER machten wir eine neue Erfahrung: das Mittel, das die dualistische Struktur zwischen dem Diesseits und dem fiktiven Jenseits bezeichnet, ist nicht mehr die

Malerei, sondern das Licht. Nicht die ausgeschnittenen, räumlich hintereinander gehängten Gardinen (die noch keinen Spielraum für den Akteur bedeuten!), sondern das Mondlicht wird zum Gegenspieler der diesseitigen Felsenkulissen, vor denen die Schauspieler agieren.

Wie Gerst sich mit den transformierenden Wirkungen des Lichts zur Verwandlung der Form beschäftigt hat, zeigt seine Pyramidenlandschaft im Mondschein,[1] die als Paraphrase auf Schinkels Dekoration ZAUBERFLÖTE (II, 7) von 1816 anzusehen ist.

Das Mondlicht bei Schinkel ist ein sich gleichmäßig ausbreitendes, gemaltes Licht, das die Sphinx inmitten des Sees erhellt. Die symmetrische Komposition mit dem ruhigen Wasser, der zentralen Insel unter statischer Beleuchtung hat weder bewegten, noch vergänglichen Charakter. Alles ordnet sich unter das Prinzip der Formstille (Abb. 16).

Gerst auf seinem Aquarell (Abb. 15) integriert diese Sphinx-Insel in eine nächtliche Pyramidenlandschaft unter tiefblauem Himmel. Er trennt sich vom Prinzip der Formstille und sucht die Verwandlung der Wirklichkeit durch Farbe und Licht. Der Mond erscheint nur wenig über dem Horizont. Die Sphinx in der Mitte und die Palmen am Bildrand stehen als schemenhafte Silhouetten vor dem Licht. Die Spitzen der Pyramiden verlieren ihren Umriß in der Helligkeit des umgebenden Himmels. Ihre Fonds in der Zone des Horizonts bleiben tief verschattet. Das Abbild des Mondes, das partiell auf einer der Pyramiden sichtbar wird, entsteht durch doppelte Reflexion über den Spiegel des Wassers. Das Licht verwandelt und erschafft Formen und Perspektiven. Gerst als romantischer Landschaftsmaler transzendiert die Realformen durch Farbe und Licht.

In den romantischen Dekorationen erstrebte er durch die Vereinigung verschiedener Kunstmittel (man erinnere sich der Rideaus) die gleiche Verzauberung. Endlichkeit und Unendlichkeit, Realwelt und traumhaft Geschautes sollten in einem Punkt der Gegenwart – im Theater – eingeholt und dargestellt werden.

Das Zusammensehen von Prospektmalerei, Bühnenraum und

1. Sa. B.-L., Aquarell.

Beleuchtung hatte vom Beginn der dreißiger Jahre an ein neues Ausstattungsprinzip konstituiert. Die räumliche Gestaltung eines Landschaftsausschnittes, einer bestimmten Ansicht (Vedute) mit partieller Beleuchtung, erscheint auf der Bühne notwendig als Realform. Alle Möglichkeiten für den Szenenrealismus sind damit latent gegeben.

Gersts Werk in seiner Gesamtheit ist ein Beispiel für diese Übergangssituation, die gekennzeichnet ist durch den merkwürdigen Zwiespalt zwischen Absicht und Wirkung, zwischen romantischem Transzendenzwillen und wirklichkeitsnaher Schauplatzgestaltung – ein Zwiespalt, der den klassizistischen Dekorationen durchaus fremd ist.

Goethes Abwendung vom Tableau und seine Neigung zur zeitgemäßen, räumlichen Theaterdekoration in den ATHENERINNEN 1830 kann nicht als Hingabe an den Szenenrealismus verstanden werden; schon sein erwähltes Sujet ist zu entlegen. Seine Huldigung an die «Maschinisten» und die «mannigfaltigsten Kunst- und Handwerksgenossen» steht in Wechselbeziehung zu einem gesteigerten romantischen Transzendenzwillen, wenn er sich auch der zeitgemäßen Einrichtungen realiter zu bedienen wünschte. Der Realismus hingegen kopierte mit Hilfe der Wirklichkeitsmaschinerie, die er vorfand das Diesseits und hob die dualistische Struktur auf. Mond und Sonne beleuchteten in der TELL-Dekoration das Panorama der Schweizer Berge, das als strenge Landschaftsvedute wiedergegeben war. Das Licht folgte natürlichen Bewegungsabläufen und präsentierte materielle Wirklichkeit wie in den Vorführungen des DIORAMAS. Es hat nicht mehr transzendierende Funktion. Welche Fehlformen sich aus der konsequent realistischen Gesinnung ergaben, zeigte die Dekoration EIN FELDLAGER IN SCHLESIEN, die jedoch als Fest- und Eröffnungsoper eine Sonderstellung einnimmt und daher nicht summa summarum den anderen Dekorationen anzureihen ist. Wie sehr aber Gersts Rekonstruktionsversuch der Shakespearebühne, der ein Jahr vorausging, dem herrschenden Kulissenrealismus unterworfen wurde, macht die Walddekoration klar, durch die die Bühnenkonzeption der Treppenanlage völlig verschleiert wurde.

Eine Stiluntersuchung – die Stil als inneren Charakter verschiedener Werke einer Epoche definiert – müßte die gemeinsame Struktur von klassizistischer und romantischer Theaterdekoration erkennen, die sich im Willen zur Transzendenz über den dargestellten Gegenstand hinaus versucht, und den Gegensatz von romantischer zu objektiv-realistischer Dekoration betonen. Bei der üblichen Betrachtung des Dekorationsstils – als äußerlich zur Erscheinung gebrachter Formkunst – rückt die klassizistische Dekorationsform mit ihrer Perspektivmalerei entschieden vom romantischen Realismus ab. Hierin liegt die Problematik einer Darstellung von Stilentwicklung. Die Fragwürdigkeit wird klar, wenn man die Verflechtungen innerlich gegensätzlicher Strukturen (romantischer Realismus) und die Verkennung gemeinsamer Struktur, die sich verschiedener Ausdrucksmittel bedient, überschaut. Die kosmische Illusionsperspektive der klassizistischen Prospekte und die transzendierende Beleuchtung der romantischen Raumbühne sind beides Versuche, über den Gegenstand hinauszuweisen.

Nach Verlust eines bindenden Stils um 1800 treten Romantik, Klassizismus und latenter Realismus (als Erbe der Aufklärung) gleichzeitig auf. Man denke an Hegels *Ästhetik* und an Schillers Dichtungen, um Dualismus und Vielschichtigkeit der inneren Struktur zu begreifen. Hegel gesteht dem Subjekt, dem Künstler jede Ausdrucksmöglichkeit zu, weil er dahinter die «Wirklichkeit des Geistes» erblickt, «in welcher das Absolute gewußt, gewollt, empfunden und bestätigt wird».

Die Präsenz eines weitreichenden Formenkanons und verschiedenster historischer Stile, verbunden mit einer wirksamen Theatertechnik, brachte jene Vielfalt und Variabilität in die Dekorationsschöpfungen der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit von Einzeluntersuchungen.

Von Stilentwicklung zu sprechen ist gerechtfertigt im Blick auf die Entwicklung der Bühnentechnik und der Dekorationspraxis. Der Einschnitt liegt dort, wo Flächendenken von Raumdenken abgelöst wird, wo die Reliefbühne zur kulissenbebauten Raumbühne übergeht. In diesem anschaulichen Bereich ist Stilentwick-

lung faßbar. In dem von Goethe zitierten Brief von 1797 wird als Veranschaulichung einer Entwicklung des Stils dasselbe dargestellt: vom Basrelief bis zur «Absonderung der Glieder».

In Gersts Werk begegnen uns romantische, realistische und klassizistische Schöpfungen, ohne daß eine zeitliche Folge bindend für sie wäre. Der Maler wählt einen ihm angemessen erscheinenden Stil.

Innendekoration

Einfacher läßt sich die Frage nach der Gestalt und der Funktion des Innenraumes beantworten.

Das barocke Raumkontinuo zur Erhöhung herrschaftlichen Anspruchs wurde um 1800 aufgegeben. Das bürgerliche Drama, die Vielzahl von Rührstücken und Lustspielen, die Autoren wie Iffland und Kotzebue für das Theater schrieben, postulierten oft einfache, möglichst realistische Räume. Seit 1794 laborierte Friedrich Ludwig Schröder, Protektor Lessings und der Sturm und Drang-Dramatik, Autor bürgerlicher Stücke, in Hamburg mit der geschlossenen Zimmerdekoration. Diese leicht faßliche, reale Raumordnung aus drei Wänden und Decke wurde in den Bühnenraum hineingestellt. Über den Namen des Erfinders und das Datum der Erfindung ist sich die Forschung nicht einig. Bruno Voelcker[1] berichtet, daß schon 1785 in einem Aufsatz (in: «Ephemeriden der Literatur und des Theaters») die geschlossene Zimmerdekoration zur Verbesserung des Bühnenbildes vorgeschlagen wurde. Paul Zucker[2] gibt «entgegen allen anders lautenden Behauptungen» den französischen Theatertheoretiker Pujoulx als Erfinder dieser Dekoration an. Man könnte aus diesen Widersprüchen den Schluß ziehen, daß es mehrere Erfinder gleichzeitig an verschiedenen Orten gegeben hat, die die bürgerliche Dramatik in einen realen Raum zu versetzen gedachten, wie es der Milieu-

1. Bruno Voelcker, *Die Hamletdarstellungen Daniel Chodowieckis und ihr Quellenwert für die Theatergeschichte des 18. Jahrhunderts*, Theatergeschichtl. Forschungen, Bd. 29, Leipzig, 1916, S. 72/73.

2. Paul Zucker, *Die Theaterdekoration des Klassizismus*, Berlin, 1925, S. 18: «Pujoulx ist der erste Bühnentheoretiker, der sich für die Verwendung geschlossener Zimmer einsetzt. Die geschlossenen Zimmer kommen in Paris schon Ende der 90er Jahre auf».

schilderung entsprach. Wesentlicher, als der Name des Erfinders und das genaue Datum des ersten Auftretens einer geschlossenen Zimmer- oder Saaldekoration ist die Tatsache einer neuen Raumgestalt: des isolierten, überschaubaren Einzelraumes, der schon in dem Blatt Giuseppe Galli-Bibienas von 1760 (Abb. 2) vorgedeutet schien. Die Klärung der Raumgestalt durch das Mittel der Isolierung war eine Leistung des Klassizismus.

Die geschlossene Zimmerdekoration kann nicht als Raumreform gewertet werden. Sie widerstrebt schneller Verwandlung, die das Wesen von Theaterdekoration[1] ausmacht und erweist sich als problematisch für Akustik und Beleuchtung. Sie ist ein realistischer Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der szenischen Dekoration. In der Aufführung von Goethes FAUST auf Schloß Monbijou 1819 in Berlin unter Leitung des Fürsten Radziwill wurde eine geschlossene Zimmerdekoration (Faust Studierstube) benutzt, die Goethe sonst als Ausdruck übertriebener Natürlichkeit verwarf.

Catel hat 1802 in seinem Traktat die Zimmerdekoration dem symbolischen Szenengemälde gegenübergestellt, das den Außenraum zu illusionieren hatte. Die Gegenüberstellung von Szenengemälde und Raum ist ein Stilbruch, der die Situation der Erneuerung um 1800 kennzeichnet. Diese kontradiktorischen Elemente trugen die Entwicklung des Dekorationsstils, der schließlich realistischer Raumorientierung unterlag. Solange der malerisch projizierende Klassizismus herrschte, erfuhr die Form des Innenraumes häufig eine Verkürzung zum Relief. Ein gewisser Ausgleich der Erscheinungsformen wurde angestrebt. Später begegnet man den aus Kulissen erstellten Additionsräumen, die durch Hell und Dunkel des Hinter- und Vordergrundes voneinander geschieden sind. Stilistisch trägt man nichts Neues vor; es handelt sich um analoge Bildungen zu dem, was die ältere Prospektmalerei durch Licht- und Schattenzonen angeregt hatte. Im letzten Jahrzehnt vor der Jahrhundertmitte lassen sich geschlos-

1. CATELS Traktat § 12: Leinewand soll auf Rahmen gespannt werden und diese durch Scharniere verbunden sein, so daß Seitenwände und Plafond mit der Hinterwand in eine Ebene geklappt werden können und dann «hochgeschnellt» werden.

sene Zimmer- und Saaldekorationen häufig nachweisen.[1] Die realistische Gesinnung der vierziger Jahre bevorzugte diese Art der Dekoration wieder. Verwandlung und Beleuchtung waren durch verbesserte Maschinentechnik leichter zu bewerkstelligen. Die Geschlossenheit eines solchen Raumes ist optisch höchst wirksam; sie bindet den Zuschauer unmittelbar an den Schauplatz. Für die Innendekoration kommen stilistische Kategorien wie für die Landschaftsdekoration nicht in Betracht. Die Innendekoration unterwirft sich der Realform. In ihren Varianten orientiert sie sich an den theatertechnischen Möglichkeiten.

NEUE DEKORATIONEN ZU SPONTINIS OPER «FERDINAND CORTEZ» (1840) ALS KLASSIZISTISCHE KONZEPTION

Für die Dekorationen zu FERDINAND CORTEZ benutzte Gerst selbstverständlich die Vorlagen Schinkels von 1818.

Mit den Ansprüchen der topographisch fixierten Schauplätze in den historischen Ausstattungsopern hatten sich die Dekorateure um allgemein verbindliche Gestaltung des Schauplatzes bemüht, auf der Grundlage geographischer und stilhistorischer Studien. Variation, Nachahmung und Repetition galten der Gesinnung des 19. Jahrhunderts keineswegs als Unwert. Da die Dekorationen, wie die Einzelinterpretationen zeigten, von großer Variabilität des Stils gekennzeichnet sind, schien es geraten, den Stil nicht nur nach dem äußeren Erscheinungsbild, seiner Wirkung, sondern nach seiner Struktur, seiner Absicht zu befragen.

Im Fall der CORTEZ-Dekorationen liegt es in der Absicht Gersts die klassizistische Konzeption zu erhalten. Höchst reizvoll zu sehen, wie ihm das gelingt, obwohl er sich moderner räumlicher und malerischer Mittel bedient. Die Architekturdarstellungen, z. B. der mexikanische Opferplatz (1. Akt), gewinnen an Raumqualität durch stärkere Betonung der Licht- und Schattenzonen.

1. Gerst, Sa. KÖLN, Zimmerdekoration, Aquarell 23,2 × 37,6 cm. Gerst, NG, Nr. 18, Saaldekoration, Blei, Feder 24,6 × 33 cm. Gropius, «geschlossenes Zimmer», 2. Akt ANNA VON ÖSTERREICH, Theaterzettel v. 2.3.1846.

Grundsätzlich lassen sie ihm weniger Variationsmöglichkeit als die Landschaftsdekorationen und gleichen eher einer Kopie der Schinkel-Architekturen. Die Landschaftsdekoration des 2. Aktes (Abb. 17): eine Aussicht auf Mexiko und das Lager der Spanier, behandelt Gerst vollkommen frei, nach malerischen Gesetzen mit konstrastierenden Lichtwerten, ähnlich wie auf dem diskutierten Entwurf der Pyramidenlandschaft (Abb. 15). Dabei wird die kosmische Einheit der Unendlichkeitsperspektive nicht aufgegeben, sondern erfährt eine wirksame Steigerung. Der Aquarellentwurf[1] gleicht einer Gemäldeskizze. Das dramaturgisch wichtige Lager der spanischen Eroberer, das bei Schinkel im Zentrum des Prospektes liegt, wird von Gerst ganz links im Bilde nur flüchtig mit dem Pinsel angedeutet. Die Flotte der Eroberer auf Schinkels Entwurf in fein durchgeführter Zeichnung, ist bei Gerst nur zu erahnen. Sie wird so weit entfernt dargestellt, daß sie in der Dimension der Meeresbucht aufgeht. In weichen Bögen umringt das ansteigende Land die Bucht. Das Widerspiel von Land und Wasser, von Wolken und Licht bewegt den Künstler. Seine Absicht zielt nicht auf realistische Wirkung, sondern auf transzendierende Naturillusion; (Lager und Flotte werden in seiner Darstellung ausgespart). Bemerkenswert ist, daß Gerst nur den Prospekt malt. Verlangt wird in diesem Akt die Aussicht vom Zelt des Cortez auf Mexiko. Schinkel benutzt das Zelt in gradlinigem Verlauf als Rahmen für seine Landschaft. Gerst dagegen entwirft die Zeltdekoration auf einem anderen Blatt. Das Zelt ist ein geschlossener Raum aus üppigen Dach-, Seiten- und Hintergrundsdraperien, real benutzbar. An der linken Seite steht ein Thronsessel unter einem Baldachin. Die Dekoration unterwirft sich dem räumlichen Arrangement der vierziger Jahre. Die Draperie kann beiseite gezogen werden und gibt dann den Blick frei auf jene unendliche Landschaft, in der die realen Gegebenheiten von Lager und Flotte verschwinden.

Diese Zäsur zwischen realem Raum und unendlichem Bildraum offenbart die für die Zeit charakteristische Diskrepanz stilistischer Strukturen.

1. NG, Nr. 31, Aquarell, 13,3 × 18,6 cm.

Die sechs CORTEZ-Entwürfe[1] tragen außer der Signatur Gersts am linken unteren Bildrand rechts die Bezeichnung «C. Graeb del.»? Wenn die Bezeichnung auch nicht ganz sicher ist, so kann man doch annehmen, daß Gerst für die Landschaften Vorlagen des jungen Malers Carl Graeb benutzte. Ihre glückliche Zusammenarbeit zeigt sich hier von der schönsten Seite.

Der malerische Eigenwert eines solchen Dekorationsentwurfes (Abb. 17) läßt sich ermessen durch einen Vergleich mit einem Entwurf von Carl Wilhelm Gropius zur Oper JESSONDA von Spohr (Abb. 18) aus dem Jahre 1825.[2] Mit akademischer Akribie ist hier die rahmende Vegetationskulisse kombiniert. Das weist ebenfalls zurück ins Jahr 1818, auf Schinkels CORTEZ-Dekoration: «Tempel der Mexikaner». Gropius übernimmt für seinen JESSONDA-Entwurf original diese Vegetationskulisse von Schinkel. Die fatale Übereinstimmung erklärt sich jedoch aus einem praktischen Erfordernis: der Fundusdekoration, die den Entwurf bestimmte. Daß man immer wieder auf Schinkels Dekorationen zurückgriff, nimmt nicht wunder. Er hatte dem Theater eine neue Formensprache gegeben und in seinen Dekorationen einen ganzen Kreis von Architekturen und Landschaften durchmessen. So behielt die Vegetationskulisse aus CORTEZ ihre Gültigkeit als exotische Dekoration über die Aufführung hinaus. Ohne Bedenken konnte Gropius sie für die in Indien spielende Oper Spohrs gleichfalls benutzen. Wie aber gestaltet Gropius den Prospekt? Im Zentrum der Komposition ein Zeltlager, aus der Luftperspektive aufgenommen: man blickt über die Zeltdächer hinweg. Sie erscheinen in unmittelbarer Nähe des Aktionsraumes. Das Terrain zum Ufer hin stürzt jäh ab. Es kommt kein organischer Landschaftszusammenhang zwischen der die Spielfläche bezeichnenden Vegetationskulisse und der Prospektmalerei zustande.[3] Die Fernzone mit der Meeresbucht wird fast schematisch eingeteilt durch diagonal und

1. NG, Nr. 29-34, Aquarelle, Gerst signiert, bez. «Graeb del.» (delineavit?).
2. KuB, Aquarell.
3. Niveauunterschiede zwischen Spielebene und Prospektmalerei zu illusionieren war eine theoretische Forderung Catels und Schinkel wandte sie praktisch an, eben um das Aufeinandertreffen der horizontalen Grenzlinien von Prospekt und Spielboden zu verdecken.

waagerecht gezogene Federstriche, die Dreiecke als abfallende Hänge, Felder und stumpfe Felskegel ergeben. Dieser Linientechnik begegnet man auch in Schinkels Entwürfen. Die Leistung des Gropius besteht lediglich in einer gelungenen Kombination, in wirkungsvoller Gruppierung des Oben und Unten nach der Regel Catels von der Vermeidung der Horizontale zwischen Spielebene und Prospekt. Die Farbgebung ist außerordentlich kräftig.[1]

Materialkritische Untersuchungen dieser Art sind von größter Wichtigkeit. Ohne sie läßt sich keine gerechte Beurteilung einer künstlerischen Leistung – in der ohnehin immer von Vorbildern abhängigen Theatermalerei – finden.

Ein Blick auf K. Friedrich Schinkels CORTEZ-Dekoration 2. Akt «Zelt mit Aussicht auf Mexiko» zeigt, wie organisch hier die Landschaft aufgefaßt und ausgebreitet ist. Im Hafen sieht man die Schiffsmasten der Flotte, das Zeltlager ist an einem sanften Uferhang errichtet und von der Höhe, aus dem Cortez-Zelt, gewinnt man Übersicht über den Kosmos.

Ein vergleichbares Landschaftserlebnis faßten Gerst und Graeb in ihrer Reprise von 1840 mit malerischen Mitteln. Die Gestaltung der Lichtwerte und das der Natur abgesehene Zusammenspiel der Elemente haben den zeichnerisch umrissenen Kosmos Schinkels verwandelt. Die Landschaftsmalerei ist um viele Nuancen reicher geworden, ohne jedoch einem Realismus zu verfallen, schließt sie sich dem klassizistischen Konzept der kosmischen Transzendenz an. Insofern bleiben die Entwürfe Gerst/Graeb mit denen Schinkels innerlich verwandt. Das Gropius-Blatt hält hierin keinem Vergleich stand. Es ist eine theaterwirksame Zusammenstellung aus Vorgefertigtem und Kopiertem. Merkwürdigerweise entsteht, ihm vielleicht unbewusst, jene altertümliche Dreigründigkeit, die noch Veronas Kompositionsprinzip zugrunde lag.

1. Beuther kritisierte den von Gropius benutzten Folioeffekt. OTTO JUNG, *Der Theatermaler Christian Friedrich Beuther und seine Welt*, Emsdetten, 1963, S. 136 ff.

REFLEXE DES «DIORAMAS»

Der Einfluß, den diese experimentelle Kunst, die Daguerre als Vorform der Fotografie entwickelte, auf die Theaterdekoration ausübte, ist kaum beachtet worden, nicht zuletzt deshalb, weil die Gattung der Panoramen- und Dioramenmalerei schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Anziehungskraft verloren hatte. Die Gründe sind hier nicht zu untersuchen. Es soll an einer Beispielreihe gezeigt werden, welches lebendige Interesse die Künstler in der ersten Hälfte des Jahrhunderts an den Dioramenbildern nehmen und wie ein bestimmtes Motiv und ein Beleuchtungseffekt von einer Kunstgattung in die andere übernommen wird.

Karl Friedrich Schinkel hat auf seiner Paris-Reise 1805 sicher das Dioramenbild von Daguerre (Abb. 19)[1] gesehen. Dargestellt ist eine klassizistische Architektur, mit großen Treppenläufen, von Wasser umgeben, die durch einen Viadukt mit dem anderen Ufer verbunden wird. Eine eingehende Analyse von Schinkels Gemälde aus dem Jahre 1813 «Gotische Kathedrale am Wasser» (Abb. 20), könnte den Beweis erbringen, daß alle Motive dieses Bildes von Daguerres Dioramenbild abgeleitet sind. Die bei Daguerre schwer bestimmbare, klassizistische Architektur wird in Schinkels Gemälde zu einer entrückten, phantasie-gotischen Kathedrale. Die zum Wasser hinabführenden Treppen, die landenden Boote, der Viadukt sind als Kompositionselemente identisch, nur werden sie bei Schinkel reicher und differenzierter.

Rüdiger Becksmann hat in seinem Aufsatz über Schinkels Gemälde[2] davon gesprochen, «wie sehr gerade dieses Bild den modernen Reproduktionsverfahren der perspektiv-optischen Bilder entsprach» und darauf hingewiesen, «daß es noch 1830 von C. W. Gropius als Diorama gemalt vorgeführt wurde». Die Abhängigkeit von Daguerres Dioramenbild ist Becksmann unbekannt.

Die Beleuchtungstechnik, die das Bild vom Grunde her erhellt,

1. Siehe 28), S. 44 Abbildung.

2. *Kunstgeschichtliche Studien*, Festschrift Kurt Bauch zum 70. Geburtstag, Dtsch. Kunstverlag, 1967, S. 263-276.

so daß Positiv- und Negativform gegeneinander stehen, ist ein weiterer Beweis dafür, daß Schinkel hier unmittelbar von Daguerre beeinflußt wurde.

Das dioramatische Schinkel-Gemälde war Gerst selbstverständlich bekannt. In seiner Theaterdekoration von 1845 zur Oper CATHARINA CORNARO (Abb. 21) von Lachner nimmt Gerst das Grundmotiv dieser isolierten, von Wasser umgebenen Architektur wieder auf. Dargestellt ist der Hafen von Nicosia:[1] eine vorgeschobene Festung mit einem hohen Wachtturm, die durch einen Viadukt mit den Uferbefestigungen verbunden wird. Die großzügige Prospektmalerei dominiert über den Raum der Spielebene. Die Lichtdurchlässigkeit des Viaduktes, die schon Daguerre interessiert hatte, lebt in der Theaterdekoration Gersts weiter.

RAUMBÜHNE UND SZENENREALISMUS IN DER AUFFÜHRUNG «DIE QUITZOWS» (1846)

Überliefert sind drei Aquarellentwürfe Gersts,[2] die mittelalterliche Stadtansichten von Berlin zeigen. Sie ließen sich als Dekorationen zu einem handgeschriebenen Textbuch des Hofschauspielers Louis Schneider mit dem Titel DIE QUITZOWS zuordnen.[3] Das Drama behandelt Macht und Sieg des Fürsten über gesetzlose Umtriebe, den Kampf des Kurfürsten gegen die Raubritter Quitzow. Zu diesem trotz des historischen Gewandes sehr gegenwartsbezogenen Dramas, zwei Jahre vor der Revolution 1848, entwarf Gerst Dekorationen von greifbarer Plastizität und körperhafter Wirkung. Mittelalterliches Mauerwerk, Kletterrosen, Erker, Türme, Schornsteine, Fachwerkgiebel stehen unmittelbar vor uns. Die Materialien: Haustein, Ziegel, Holzfachwerk, Butzenglas, Schilfbedachung sind fein unterschieden. Die Schauplatzanlage zum 2. Akt verlangt:

1. *Costüme und Decorationen der Oper C. CORNARO von Franz Lachner*, Alexander Duncker, Berlin, 1846, Tafel 12; ThM, MÜ.

2. Sa. B.-L., Aquarelle von Gerst signiert und beschriftet: Die Klosterstraße (2. Akt), das Spandauer Tor (3. Akt), Marienkirche und Neuer Markt (5. Akt).

3. StO-Archiv.

«Berlin, die Klosterstraße. Rechts und links springen die Häuser von der ersten Kulisse soweit in die Mitte der Bühne vor, daß in der Mitte nur Raum für den Eingang zu der schmalen Siebergasse bleibt. Diese läuft in etwas schräger Richtung von vorn nach hinten, so daß man das Ende derselben in der Jüdenstrasse nicht absehen kann».

Parallel zur Rampe errichtete Gerst praktikable Häuser (Abb. 22). Rechts steht das Haus des Bürgermeisters. Das große, runde Holzportal mit dem fenstergeschmückten Giebel gehört zu jenem vorgezogenen Trakt des Hauses, in dem sich der «Vorflur mit Sitzen» befand. Die linke Seite der Bühne wird eingenommen von einem etwas niedrigeren, ärmlichen Hause, auf Gersts Aquarell «Haus des Schneiders» unterschrieben. Im Untergeschoß öffnet sich ein bedachtes Ladenfenster und zu dem Holzvorbau des Obergeschosses führt eine Stiege hinauf. «Beide Häuser», so heißt es im Textbuch, «so wie die ersten der Seitengasse haben praktikable Fenster und Türen».

Damit hatte die Dekoration alle Voraussetzungen für ein räumliches Spiel geschaffen. Parallel zur Rampe verlief die Klosterstraße, man konnte nach rechts und links abgehen. Durch die Portale hatte man Zutritt zu den Häusern. Die Siebergasse bot die Möglichkeit des Abganges und Auftretens von hinten und die beiden ersten Häuser, obwohl in der Perspektive verkürzt wiedergegeben, öffneten ebenfalls ihre Pforten zu Auf- und Abtritten.

Vor solchen Entwürfen wird klar, wie grundlegend sich die szenischen Bewegungsvorgänge seit dem Klassizismus, der das Spiel in eine Ebene, in die Reliefebene legte, verwandelt haben. Die Kulissenbauten leben. Hinter ihnen führen Treppen ein eigenes Dasein. Dort öffnet sich eine Tür. Hier schließt sich ein Fenster. Die Straßenkreuzung ist dynamischer Mittelpunkt der Dekoration.

Durch das Einfühlungsvermögen des Künstlers gewinnt der historische Schauplatz zwingende Nähe und Gegenwärtigkeit. Die Wahl des Ausschnittes und die Differenzierung in der Verschiebung der Raumachsen schaffen jene neue, pathetische Realität. Diese Bauten sind ein Zeugnis für den begabten Bühnenarchitekten Gerst. Gerst behandelt Landschafts- und Architekturde-

koration mit gleicher Sicherheit. Für die Bildbühne und die Raumbühne findet er adäquate Formen. Sein Gesamtwerk ist Zeugnis für die stilistische Vielseitigkeit und Anpassungsfähigkeit an das auszustattende Werk.

*

ABKÜRZUNGEN

Sa. B.-L.	Sammlung Berger-Landefeldt, Berlin-West
KuB	Staatliche Kunstbibliothek, Berlin-West
ThM, Mü	Theater-Museum, München
Sa. KÖLN	Institut für Theater wissenschaft Universität Köln, Sammlung Niessen
NG	Nationalgalerie, Berlin-Ost
MM	Märkisches Museum, Berlin-Ost
StO	Archiv der Staatsoper, Berlin-Ost

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

I

LE PREMESSE DELLA QUESTIONE

La polemica che Michelet e Quinet sostennero contro i gesuiti con i loro corsi al *Collège de France* nel 1843 segna il vertice di una più vasta polemica che agitava la Francia da anni, quella sulla libertà d'insegnamento. È una questione che vediamo dibattuta in un periodo facilmente circoscrivibile, ma che affonda le sue radici nel cuore stesso della storia francese, e non solo degli anni in cui la vita politico-culturale parve sbocciare rigogliosamente in nuove forme – quelli cioè che accompagnarono l'affermarsi della Monarchia di Luglio –, ma degli anni che ne furono la premessa, quelli della Restaurazione. La questione della libertà d'insegnamento è incomprensibile se non la inquadriamo nel grande dibattito che scuote la vita pubblica francese dopo l'arresto della vita culturale che aveva caratterizzato il declino del primo Impero; essa trae le sue premesse dalla nuova temperie, dalla nuova sensibilità che si accompagna al lento risveglio della coscienza degli uomini dopo la bufera napoleonica. Le fanno da sfondo i grandi temi della libertà, nella nuova e più profonda accezione che le si dà ora dopo il suo convulso affermarsi durante la Rivoluzione, e i temi di quel rinnovamento religioso che così variamente sarà vissuto lungo il corso dell'Ottocento e che si accompagna all'irrigidirsi del cattolicesimo in religione dell'autorità.

Grande è l'interesse che presenta questa questione agli occhi dello studioso: si può dire che essa sia il banco di prova per l'affermazione delle nuove ideologie che si sono affacciate sulla scena della vita pubblica francese negli anni più densi di vita della sua storia e che attraverso di essa noi possiamo come tastare il

polso della loro solidità. Tutte le correnti di pensiero vi sono infatti impegnate, perché dietro questa questione si agitava l'urto insanabile tra due mondi le cui posizioni si erano andate rivelando irriducibili l'una all'altra nel corso degli anni, cioè quelle del liberalismo, della nuova cultura, e quelle della reazione; anzi si può dire che questa questione segni il massimo di presa di coscienza di quest'urto e che lo schieramento di forze che ne seguì rappresentò un mezzo di chiarificazione per tutti.

Abbiamo detto che essa va inquadrata in tutto il dibattito politico-culturale che anima la vita pubblica francese dalla Restaurazione in poi: senza pretendere di poter ricostruire in poche pagine tutto un complesso movimento d'idee la cui ricchezza traspare suggestiva da opere di grande respiro come *La cultura francese nell'età della Restaurazione* del nostro Omodeo,[1] dobbiamo cogliere alcuni motivi che ci aiuteranno a mettere a fuoco il nostro problema.

La campagna per la libertà d'insegnamento fu scatenata, come è noto, attorno al 1840, dai cattolici, i quali si scagliarono contro l'*Université* che deteneva dai tempi di Napoleone il monopolio dell'insegnamento, e ne invocarono l'abolizione in nome di quei principi di libertà che si erano venuti affermando nel corso del secolo, con quel caratteristico trapasso d'idee da una parte all'altra delle forze in campo, già notato dall'Omodeo nel corso dei suoi studi.[2]

Sarà indispensabile quindi risalire, sia pure rapidamente, alla politica condotta dai veri governi riguardo alla questione dell'insegnamento negli anni della Restaurazione e nei successivi, e all'atteggiamento delle varie correnti di pensiero, specialmente cattoliche, al riguardo, per poter comprendere l'irrigidirsi delle

1. Opera che mette in luce un aspetto della Restaurazione diverso da quello che amano considerare i Francesi «che di solito guardano la Restaurazione con la malinconia della sminuita potenza nazionale» – è lo stesso Omodeo che lo dice –, e che pure è molto poco conosciuta da essi, come risulta, ad esempio, anche da un lavoro alquanto recente, l'opera di D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, 1952, che la ignora del tutto.

2. E anche se avvenuto in senso inverso, dall'estrema destra all'estrema sinistra, cioè, come a pp. 180-181 della *Cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, 1946, cit.

posizioni all'epoca che ci interessa.[1] Vedremo così come ogni cambiamento nella vita politica del paese si ripercuoterà sulla nostra questione, la quale sarà così estremamente indicativa dell'atteggiarsi dei gruppi politici in lizza; né potrebbe essere diversamente, dato che il problema della educazione è uno dei problemi fondamentali nella vita di un paese civile.

Napoleone aveva istituito con decreto imperiale, nel 1808, l'*Université* e il suo monopolio, volendo che la borghesia affidasse alle sue scuole i propri figli, e non più alle scuole private, fiorite numerose sotto il regime delle scuole centrali, di memoria rivoluzionaria. Egli agiva in base a quello spirito dirigistico e centralizzatore che contraddistinse ogni sua azione: «Occorrono, per la classe agiata e per gli spiriti ben nati di ogni classe, cento licei nell'Impero, gruppi di scuole superiori in tutte le grandi città, accademie imperiali nella sede di ogni corte imperiale. Che premio offerto agli ingegni, e quante svariate possibilità di farli nascere! Il movimento che nel secolo XVIII partiva dalla società e seppelliva

1. Per questa ricostruzione ci siamo serviti principalmente delle opere di GEORGE WEILL, e cioè: *Le catholicisme français au XIX siècle* (Revue de synthèse historique, 1908); *Histoire du catholicisme liberal* (*1828-1908*), Paris, 1909; *Histoire de l'enseignement secondaire en France* (*1802-1920*), Paris, 1921; (da quest'opera, e da GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, Paris, 1898, – di recente ristampato: v. L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI. *La Monarchie de Juillet*, Paris, 1954 –, nonché dal classico A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870*, Paris, 1898, sovente parziali, questi ultimi due, ma utili, abbiamo tratto gran parte delle notizie sull'insegnamento: non saranno quindi citate che in casi particolari) e, sempre di WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle*, Paris, 1929, opera nota in Italia nella traduzione Omodeo-Zona. Di recente sono usciti: M. GONTARD, *L'enseignement primaire en France de la Révolution à la loi Guizot* (*1789-1833*), Paris, 1959, e, dello stesso: *La question des écoles normales primaires de la Révolution de 1789 à nos jours*, Paris, 1964, dei quali abbiamo potuto consultare solo il secondo. Per una bibliografia sull'argomento, fino al 1920, v. E. LAVISSE, *Histoire de la France contemporaine*, Paris, 1920-1922, v, pp. 324 ss.; per gli anni successivi, dal 1920 in poi, v. il *Répertoire bibliographic de l'histoire de France*, a cura di P. CARON e H. STEIN (il cui ultimo volume, edito a Parigi nel 1938, arriva fino al 1931); dal 1934 al 1953 si può consultare *Biblio* (*Catalogue des ouvrages parus en langue française dans le mond entier*, Paris) e poi l'ottima *Bibliographie annuelle de l'histoire de France* che comincia negli anni 1953-54 (Paris, 1964), e arriva fino ai nostri giorni (ultimo volume consultato quello del 1964, Paris, 1965). Indispensabili sono poi la serie di saggi dell'Omodeo sul cattolicesimo della Restaurazione, messi insieme su materiale inedito, usciti nella *Critica* negli anni 1938-39 e poi raccolti nel '46 nel volume einaudiano dal titolo *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, preceduti da una degnissima prefazione di A. GALANTE GARRONE su *Omodeo, storico della Restaurazione*.

il potere, io voglio che parta dal trono e che dovunque esso risvegli e diriga».[1]

Nessuna scuola privata poteva nascere senza il permesso della *Université*, e tutti i professori dovevano uscire dalle sue scuole, per insegnare; l'insegnamento privato era molto controllato; per istituire una scuola privata c'era bisogno dell'«autorisation préalable», e, una volta istituita, questa scuola sarebbe poi stata controllata con ispezioni. Inoltre le scuole private – come tutte le scuole – dovevano all'*Université* una tassa chiamata «retribuzione universitaria» proporzionata al numero degli alunni; fu questo uno dei principali motivi di odio da parte della borghesia cattolica: dover pagare i propri concorrenti ufficiali![2]

A capo di questa potente organizzazione culturale era il «grand maître» con il Consiglio dell'*Université* potente e sovrano. Sotto l'Impero fu il «letterato» Fontanes a dirigere l'*Université*; cattolico ed amico del Bonaparte si circondò di conservatori. Si instaurarono però da allora quelle abitudini di tolleranza scambievole che saranno la caratteristica dell'*Université*: il corpo insegnante restò aperto agli uomini di tutte le parti. Solo gli amministrativi furono scelti tra i più cattolici e tradizionalisti.

Fu ripreso il culto del latino, in odio alle scuole centrali e al

1. VILLEMAIN, *Souvenirs Contemporains*, Paris, 1854, I, pp. 146 ss.; bene l'OMODEO, in *La cultura francese* . . . cit., a p. 20, nota come l'Imperatore fosse ben cosciente della sospensione della funzione critica della cultura sotto l'Impero, e come egli confondesse «un problema di genesi spirituale, e perciò morale, con un tecnicismo d'ordinamenti», per quanto poi questo tecnicismo fosse fondato su talune esatte osservazioni, come doveva dimostrare la resistenza dell'*Université* agli attacchi durati quasi un secolo. Per il lettore italiano converrà poi ricordare che l'*Université*, unica e con sede a Parigi, comprendeva nella sua sfera d'azione e di governo non solo l'Università nel senso nostro, ma anche l'istruzione secondaria. Anche l'insegnamento primario rientrava sotto l'*Université*: essa avrebbe dovuto organizzare la formazione dei maestri, fino alla Rivoluzione in mano agli ecclesiastici, e a questo scopo far aprire una scuola normale per ogni Accademia: v. Decreto del 17 marzo 1808, artt. 107 e 108, in M. GONTARD, *La question des écoles normales primaires* cit., p. 17; in realtà solo con le *Ordonnances* del '28 l'*Université* riprendeva la direzione dell'insegnamento primario; v. GONTARD, op. cit., p. 23.

2. Dice COURNOT, *Des institutions d'instruction publique*, Paris, 1864, p. 279: «Cet impôt, que l'Université percevait elle-même, et auquel on ne voyait guère d'autre but que celui de rétribuer les places de son état-major, lui valut dans la bourgeoisie quasi la même impopularité que le fameux impôt de 45 centimes a valu, chez les paysans, à la république de 1848».

giacobinismo che aveva invece dato il predominio al disegno e alle materie scientifiche; per quanto Napoleone amasse le matematiche, le lettere divennero sempre più potenti. È noto come nelle scuole dell'Impero dominassero, poi, una severità e una disciplina militari e si pensasse molto alla guerra.

Nonostante questo predominio dell'*Université* i piccoli seminari, in mano ai cattolici, sfuggivano già da allora all'azione dello Stato. Per essi vigeva un clima di aperto favore; essi rappresentavano una concorrenza per lo Stato; molte famiglie preferivano mandare da loro i ragazzi perché nelle scuole non trovavano fatto abbastanza posto alla religione cattolica.

La legge del 1811 completò il monopolio universitario. In base ad essa anche le scuole private dovevano mandare i loro alunni al liceo o al collegio di città e se questo aveva locali per l'internato, esse non potevano ricevere «pensionnaires» che avessero più di nove anni. Molte scuole private dovettero trasformarsi in liceo o chiudere. L'esaltazione di Napoleone divenne obbligatoria e la diffidenza della borghesia aumentò.

Appena caduto l'Impero cominciò l'attacco al monopolio universitario. Così Chateaubriand dice (*De Buonaparte et de Bourbons*, 1814) che le scuole sono irreligiose, così vediamo già da ora Lamennais scagliarsi contro il deismo che impera nelle scuole ed esigere la libertà d'insegnamento (nell'*Université Impériale* e nelle battaglie giornalistiche del '23 nel «Drapeau Blanc»), egli che è stato di persona alle prese con il monopolio e nutrirà quindi per esso una profonda avversione; ciò fin da quando, insegnando nel piccolo seminario che il fratello Jean Marie insieme con l'abate Vielle teneva in Saint-Malo in concorrenza con il collegio municipale, aveva assistito alla sua chiusura per opera dell'*Université* e già da allora aveva auspicato la completa libertà della scuola e l'avvento di una congregazione insegnante che avrebbe ricondotto la gioventù al cattolicesimo (né si chiedeva – egli che pensava allora con simpatia alla Compagnia di Gesù – se questa congregazione non avrebbe instaurato a sua volta un monopolio molto più pesante di quello della napoleonica *Université*). Dalle colonne dell'«Avenir»,

1. V. in ispecie i numeri dei mesi maggio-giugno 1831.

nel rigoglio di liberalismo successo alle «Trois Glorieuses» vedremo il focoso abate bretone tornare alla carica per difendere assieme alla libertà di coscienza, di stampa e d'associazione quella d'insegnamento, ed auspicare ancora la fine del monopolio; lo vedremo fondare una «Agence générale pour la défense de la liberté religieuse» che si proporrà la realizzazione del programma dell'«Avenir», ed aprire, senza autorizzazione, una scuola primaria diretta da Montalembert, Lacordaire e de Coux che sarà chiusa dall'autorità non molto dopo, il 20 settembre 1831.[1]

Ma torniamo alla caduta dell'Impero: il re restaurato soppresse il regime militare nelle scuole e vi dichiarò la messa obbligatoria, mal sopportata nei licei, che restarono fedeli a Napoleone.

In questo momento, con l'ordinanza del 17 febbraio 1815, si ebbe un cambiamento nell'organizzazione universitaria. Fontanes perse il suo posto di Grand Maître, e la carica fu abolita. L'*Université* si frazionò in diciassette università provinciali. Questo cambiamento, dice il Cournot,[2] «répugnait à nos habitudes de centralisation qui prévalent toujours à travers toutes nos vicissitudes politiques». Napoleone, tornato dall'isola d'Elba, ristabilì la sua *Université* come prima, con a capo il Lebrun.

Dopo la parentesi dei Cento giorni l'ordinamento dell'*Université* venne conservato dal governo per essere utilizzato – come tutti gli altri strumenti della centralizzazione napoleonica – a suo profitto. Dirige l'istruzione pubblica Royer-Collard, presidente della Commissione reale d'istruzione pubblica, pari al Grand Maître, carica ora abolita; egli, gallicano ed antigesuita, rappresenta lo spirito di compromesso del gruppo dottrinario: vuole l'alleanza di Chiesa e Stato, ma l'indipendenza dello Stato e il dovere, per il prete, di limitarsi alla sua missione spirituale; difende l'*Université*

1. I dirigenti della scuola furono messi sotto processo. Montalembert, entrato alla Camera dei Pari in quel momento, a causa della morte del padre, ne reclamò l'alta giurisdizione per il delitto di cui era accusato. Egli difese in quella sede, durante un solenne dibattito, la libertà d'insegnamento, con un famoso, brillante ed infiammato discorso che se non salvò lui e gli altri accusati dalla tenue ammenda del pagamento di 100 franchi, lo rese il beniamino della Camera.

2. V. op. cit., p. 280.

dagli attacchi delle due parti; alla destra – che attaccava la tassa universitaria e domandava una libertà completa per le scuole religiose – oppone i diritti dello Stato («L'istruzione e l'educazione pubblica appartengono allo Stato»).[1] L'esenzione dal servizio militare per i membri delle congregazioni non fu ammessa da lui che con delle riserve. Ma nello stesso tempo, per Royer-Collard, l'*Université* dev'essere monarchica e religiosa, anche se praticante libertà di culti.

Sarà di questo atteggiamento degli uomini al governo, come di tutta la situazione venutasi a determinare negli spiriti dopo la Rivoluzione, che i cattolici ed il clero profitteranno. Siamo cioè all'epoca d'oro dell'ascesa cattolica nella vita non solo religiosa, ma specie politica della Francia della Restaurazione. I cattolici hanno dominato alla *Chambre introuvable* nel 1815, dove hanno cercato di risollevarsi dai colpi inferti dalla tempesta rivoluzionaria: hanno domandato che fossero restituiti al clero gli atti dello stato civile, di affidare ai vescovi la sorveglianza esclusiva dei collegi dell'*Université*. La maggior parte ha insistito per assicurare al clero una dotazione permanente libera dal voto annuale del bilancio delle Camere e di ricostituire per esso una proprietà corporativa. Ma in questo si sono trovati di fronte i ministri del re, decisi a rispettare la *Charte* e a rassicurare la nazione. I cattolici trovano molte opposizioni al progetto di rifare un clero proprietario; riescono però ad ottenere una legge che sopprime le pensioni dei preti sposati e l'abolizione del divorzio.[2]

Questa politica di rivendicazioni continuerà ancora: era la politica del Cardinale Consalvi al Congresso di Vienna,[3] degli uomini di Saint-Sulpice, svolgentesi su una linea volta al passato, al risorgimento di una chiesa post-tridentina, per l'attuazione della quale, con pazienza ed accorgimento, bisognava ricostruire tutto quanto la Rivoluzione e l'Impero avevano distrutto, dagli ordini religiosi alle congregazioni, e prima di tutto la Compagnia di Gesù, cosa

1. WEILL, *Histoire de l'idée laïque* ... cit., p. 15.
2. WEILL, op. cit., pp. 12 ss.
3. V. di OMODEO: *Il Cardinale Consalvi al Congresso di Vienna*, in *Aspetti del Cattolicesimo della Restaurazione* cit., pp. 79 ss.

che era stata fatta già subito, nel '14; bisognava ripristinare tutti i vecchi privilegi e la proprietà ecclesiastica.

Questo accanimento dei cattolici in campo amministrativo porterà alla «separazione tra la vita religiosa – che si riscuote con ardori romantici, – e la riorganizzazione e la ricostruzione diplomatica e canonica della Chiesa»,[1] con il conseguente irrigidirsi in una immota ed autoritaria disciplina della Chiesa cattolica, che colpirà inesorabilmente ogni tentativo eversore di essa. Esso si accompagnerà, in gran parte provocandolo col suo irrigidimento autoritaristico, a quel fiorire così vario di vita religiosa presso tanti pensatori, fuori di ogni chiesa o creanti altre chiese; e ciò sarà rispondente allo spirito del tempo, orientatosi verso un approfondimento della vita spirituale e un ritorno alle esigenze religiose, in reazione all'esplosione di irreligiosità della Rivoluzione, dopo le tante guerre e i massacri dell'età napoleonica. Questo ripiegare dello spirito umano sui problemi religiosi dopo periodi di gravi sconvolgimenti non è un fatto raro nella storia; e la Restaurazione ne è una delle ultime conferme.

Caratteristico era stato in questo senso un discorso del deputato Lachèze-Murel alla *introuvable* il 18 aprile 1816: «Soyez catholiques, non catholiques, soyez juifs si vous voulez, la Charte vous protège également tous, et vous accorde protection pour votre culte . . ., mais soyez quelque chose; car si vous n'etez rien, c'est à dire si vous ne professez aucun culte, alors la societé ne vous doit rien, puisque vous etez hors de son sein».[2]

Accanto al «il n'y a rien de moins aristocratique que l'incredulité» del vecchio Talleyrand noi troveremo che anche la nuova generazione, quella che sarà repubblicana e aperta ai problemi sociali, riprova lo spirito voltairiano ed anticlericale e partecipa a questa religiosità, caratteristica del romanticismo e della nuova democrazia.[3] Saint-Simon aveva terminato la sua carriera parlando, col *Nouveau Christianisme*, un linguaggio profondamente religioso, e i suoi allievi avevano trasformato la sua scuola in una

1. Sempre Omodeo, op. cit., p. 81.
2. Weill, op. cit., p. 12, nota 2.
3. Weill, op. cit., p. 60 ss.

chiesa. A parte le eccentricità della setta e le strane teorie d'Enfantin, molti uomini intelligenti e generosi seguivano da vicino l'opera con cui i seguaci del «Père» dispensavano tanto amore e devozione.

Altri teorici socialisti hanno tentato di ringiovanire e modernizzare il cristianesimo: da Pierre Leroux al teologo democratico Jean Reynaud. L. Blanc vede a fondo nella sua epoca quando dice: «Continuer Voltaire aujourd'hui serait dangereux et pueril. A chaque époque son œuvre! Celle de notre temps est de raviver le sentiment religieux, de combattre les insolences du scepticisme et de railler ses railleries».[1] Dei rivoluzionari tedeschi venuti a Parigi si stupiscono di trovare una religione così diffusa presso gli uomini di progresso.[2] La maggior parte sono penetrati di quel cristianesimo sociale il cui vangelo è nelle *Paroles d'un croyant* di Lamennais.

È per questo che la Chiesa vedrà nel liberalismo e nella nuova cultura un rivale «religioso»; sarà anzi proprio il suo odio irremissibile per esso a mettere ancora più in luce questo carattere di «religiosa rivalità» del liberalismo.[3] Eccoci cioè a quell'urto insanabile tra due mondi opposti a cui accennavamo allo inizio, urto che però si colorisce di un carattere tutto suo proprio perché una delle due parti, la nuova cultura, è scesa sul terreno dell'altra che sembra aver rinunciato ad uno degli aspetti più importanti della propria missione, l'interiorità evangelica.

Caratteristico è che la maggior parte dei grandi pensatori dell'Ottocento non sarà a fianco dei temporanei trionfatori materiali dell'urto, dopo essere passati tutti, chi più chi meno, per l'esperienza cattolica; ed anche se qualcuno lo sarà, porterà dentro di sé, feconde di possibilità future, le tracce del «contagio» liberale, esempio tipico – per quanto tutto particolare – il caso del Lamennais.

I cattolici trionfano infatti con il trionfare della destra politica dopo il '20, con l'assassinio del duca di Berry. Già dal '21 la lunga

1. WEILL, op. cit., p. 61, nota 2.
2. BOUGLÉ, *Chez les prophètes socialistes*, cit. in WEILL, op. cit., p. 61.
3. V. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari, 1953, p. 21.

discussione sul progetto di legge tendente ad aumentare le pensioni ecclesiastiche e a creare dodici nuovi arcivescovi vede persino gli avversari della legge tutti incoraggiare e proteggere la religione;[1] ma gli avvenimenti politici esterni (insurrezione dei carbonari, guerra di Spagna) fecero precipitare gli eventi e nel '24 la *Chambre retrouvée* riprese i progetti della *introuvable*; l'assunzione al trono di Carlo X portò il Villèle a dover realizzare in pieno il programma religioso e politico degli *ultras*.

Frayssinous, «grand maître» dal '22 – carica ristabilita per lui – e dal '24 ministro degli Affari ecclesiastici e dell'Istruzione pubblica, è un sulpiciano: appartiene cioè all'ala destra dei gallicani, quella più vicina ai gesuiti, anche se mira a distinguersene; mette degli ecclesiastici a capo dei collegi e lascia dei laici solo i non sospetti, allontanando gli altri. Si deve a lui il prendere piede dei gesuiti nella scuola pubblica. Ma in verità il clero alla testa dei collegi fu coscienzioso: cercò di difendere le proprie case dalla concorrenza delle pensioni ecclesiastiche private, esempio tipico di come gli interessi della parte che arriva al potere si adattino alla nuova situazione, sino a portare all'allineamento sulle posizioni degli antichi nemici.

Si fu severi con i professori laici, costretti a dormire nei collegi e a seguire le pratiche ecclesiastiche. Quanto agli alunni, non erano per lo più favorevoli al nuovo regime.

Il regime dei piccoli seminari, che già dal '14 si erano liberati da ogni soggezione all'*Université*, prosperò: divennero collegi misti i cui progressi furono tutti in funzione anti-monopolio universitario.

Tutto questo non soddisfaceva ancora i realisti ardenti, i gesuiti, gli ultramontani, la *Congrégation* d'ispirazione gesuitica che dominava allora la vita pubblica del paese: ma bastò per motivare una violenta iniziativa liberale; i vecchi gallicani si uniscono alla sinistra nel denunciare che la Francia sta per essere governata dai preti: l'approvazione della legge sul sacrilegio – per cui la legge s'incaricava di punire con la morte il delitto di lesa maestà divina –, che il ministero era stato costretto a proporre nel '25, do-

1. WEILL, op. cit., pp. 17 ss.

po essersi rifiutato di proporla nel '24, conferma questi timori.[1]

Già da tempo, del resto, si erano levate proteste, specie sulla stampa, contro l'attività delle «missioni», queste società che, strettamente legate alla *Congrégation* e al «pavillon Marsan», sede di «Monsieur» il duca d'Artois, si erano proposte di purgare la Francia da ogni possibile residuo di «filosofume» rivoluzionario e darle una rieducazione cattolico-gesuitica,[2] accompagnando il metodo dell'autorità con isteriche ed esteriori manifestazioni come processioni, prediche nei cimiteri, erezione di monumenti religiosi, volte a scuotere le moltitudini. Era l'applicazione rivoluzionaria al criterio che l'autorità genera la fede. Dice l'Omodeo[3] che la religione «non era un *animus*, ma un fatto, un dato istituzionale, che bisognava far trionfare con metodi pragmatistici, di cui erano specialmente maestri i gesuiti con una tecnica militare, che vincesse e frangesse il volere e le energie dell'avversario»; egli vede emergere ed affermarsi cioè il carattere «plebeo» del cattolicesimo, in quanto questi missionari si lasciarono dominare dalla fede grossa dei curati di campagna e dei contadini, fede che si sarebbe specie affermata col secondo Impero e che ora domina anche i vescovi; è quella forza che darà l'appoggio ai più violenti e volgari, che sarà la base della potenza di un Veuillot e che detesterà ogni forma di cultura: saranno così i Lamennais, i Lacordaire, i Montalembert a risentirne le conseguenze, e, con loro, resteranno delusi tutti coloro che si erano illusi di dominare o di dirigere questo movimento.

Le conseguenze delle missioni furono dannosissime: dalle relazioni dei prefetti[4] ne risultano scisse le famiglie, risuscitate le lotte del periodo rivoluzionario; si scatenano violenze e processi che a volte destano, oltre che lo sgomento delle classi medie, delle vere ribellioni, come a Brest[5] e a Lyon, quando, dopo la caduta

1. Per l'agitazione generale suscitata da questo progetto e il celebre discorso di Royer-Collard al riguardo v. WEILL, op. cit., p. 21 e VICTOR DE BROGLIE, *Souvenirs*, II, p. 4, cit. nello stesso luogo.

2. OMODEO, *Le missioni di riconquista cattolica nella Francia della Restaurazione*, in *Aspetti del cattolicesimo* cit., pp. 11 ss.

3. Op. cit., p. 63.

4. Op. cit., pp. 29 ss.

5. Op. cit., pp. 48 e 50.

del Decazes, le missioni corrono per la Francia appoggiate ormai dalle autorità, e la reazione ai loro eccessi diviene più violenta.

Ed eccoci allora all'attacco del vecchio gallicano Montlosier,[1] che, nell'inabissarsi del gallicanesimo, leva alto l'ideale della vecchia chiesa, che aveva operato con il sistema della persuasione individuale, lontanissimo come ideale morale da quello delle «missioni». Egli ritiene che l'alleanza dei gesuiti, oltramontani e *parti prêtre* abbia portato alla dissipazione del sincero risveglio religioso manifestatosi con la Restaurazione. Egli critica l'ingenuità dei monarchici che credono di farsi obbedire per ordine di Dio, mentre invece la potenza ecclesiastica non vorrà restare strumento di altri, ma acquistare una posizione di dominio. Quanto alle missioni, sono venute quando non ce n'era più bisogno, perché il processo di ravvedimento è già compiuto e la Francia è già più religiosa. Violento è l'attacco ad esse che hanno fatto del peccatore un empio, confondendo la vita cristiana con la vita devota. Violento è anche l'attacco del Montlosier alla *Congrégation*, accusata d'aver preso piede in tutto il paese e d'essere divenuta una potenza politica da cui dipendono i posti, gli onori, i favori. Il vecchio gallicano difende il vecchio cattolicesimo che era anche la forma morale dell'educazione francese e che aveva assolto un compito a cui il *parti prêtre* è ora inadeguato.

La voce del vecchio gallicano, unita a quella dei giornali di varia sfumatura liberale e a quella di vari strati dell'opinione pubblica,[2] porta alla formazione di un fronte comune anticlericale che ha la meglio nelle elezioni del '27; declina il ministero Villèle e si forma il ministero Martignac le cui *Ordonnances* del 16 giugno '28 colpiscono i gesuiti e i piccoli seminari. Questi non potevano ospitare più di 20.000 alunni; tutti i direttori di collegi o di piccoli seminari dovevano poi sottoscrivere una specie di formulario in cui dichiaravano di non appartenere ad alcuna congregazione non autorizzata (cioè non legalmente stabilita in Francia), misura diretta

1. Con il suo *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône*, del 1826.

2. Un uragano di *brochures* anticlericali invase il paese; tutta la Francia liberale ripeteva la canzone di Béranger: «Hommes noirs, d'où sortez-vous?» etc.

contro i gesuiti la cui esistenza era solo tollerata tacitamente, ma non riconosciuta legalmente.

Da questa nuova atmosfera vengono investite anche le missioni; qual è il loro bilancio? È un bilancio assolutamente negativo dal punto di vista di un approfondimento di vita religiosa; era stata come una crisi isterica dopo la quale la vita riprende il suo corso.[1] Ciò non toglie però che esse siano state estremamente indicative di tutta una situazione politica e spirituale che le ha rese possibili, segno di una ripresa dell'autoritarismo ecclesiastico e di un effettivo suo dominio nel paese; che se anche questo subirà un arresto per l'ondata di liberalismo che sembrerà tutto travolgere fino alle «Trois Glorieuses», dopo, al subentrare della politica d'*apaisement*, di compromesso della monarchia orleanista, riprenderà ad affilare le armi e ad aspirare ad una ripresa delle antiche posizioni, specie sul terreno della scuola e dell'insegnamento.

Ma qual è, nella mutata atmosfera politica, la nuova arma dei cattolici riguardo alla questione dell'insegnamento? È quella della libertà. La libertà d'insegnamento, sostenuta con logica consequenziarità dai liberali, come B. Constant (articolo dell'ottobre 1817 nel «Mercure de France»), tema di concorso bandito nel '28 da tre associazioni liberali (la *Société pour l'instruction élémentaire*, la *Société de la morale chrétienne* – quella stessa che aveva anche premiato la memoria del Vinet sulla separazione Chiesa-Stato nel '25 – e la *Société des methodes d'enseignement*), propagata dal «Globe» presso il pubblico *lettré*, sostenuta all'inizio dai cattolici liberali – abbiamo visto come il Lamennais la sostenesse anche prima che nell'«Avenir» – questa dottrina vede schierarsi a suo favore nel '28 anche i cattolici, esasperati dalle *Ordonnances*, tra le felicitazioni ironiche dei loro avversari.[2]

Era chiaro che per molti cattolici (a parte i cattolici liberali che nella polemica occupano un posto a sé) si trattava di uno strumento di lotta per uscire dalle strettoie delle *Ordonnances* e non di una

1. Omodeo, op. cit., p. 73.

2. È di quest'epoca – 1829 – l'opera *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise* del Lamennais, diretta contro le *Ordonnances*, opera che fu come il manifesto dei cattolici liberali nella questione della libertà d'insegnamento, e che dette il via alle loro rivendicazioni.

convinzione – come tutto lo svolgersi della storia del cattolicesimo nel seguito del secolo XIX mostrerà; ma fu una utilizzazione, questa loro, che mise in imbarazzo molti rappresentanti della nuova cultura, costretti a dar ragione alle loro rivendicazioni libertarie riguardanti l'insegnamento. Anche la *Charte* del '30 parlava chiaro a questo riguardo: era una questione su cui la legislatura doveva pronunciarsi nel più breve tempo possibile.

Nel vivo della battaglia, tra il calore delle discussioni, le posizioni erano agli antipodi: si passava dalle rivendicazioni ultramontane alla violenta polemica antigesuitica, di sapore voltairiano, di un «Constitutionnel», o si cascava in una difesa della libertà per la libertà che finiva per peccare d'astrattezza – scotto che ogni ideologia nel suo primo affermarsi sembra debba pagare; così accadeva al *Globe* il quale riconosceva che si avrebbe avuto il diritto d'indignarsi contro quegli uomini che reclamavano una libertà contro le *Ordonnances*, quando erano gli stessi che avevano perseguitato l'insegnamento laico da quattordici anni, ma che i liberali dovevano riconoscere quello che c'era di umiliante e puerile nell'obbligo imposto ai *maîtres* di dichiarare per iscritto che essi non appartenevano ad una congregazione non autorizzata. Certo era una violenza fatta alle coscienze, ma l'avevano provocata l'intolleranza e l'invadenza gesuitica. La libertà si sarebbe dovuta temprare in ben altre battaglie perché i suoi sostenitori imparassero che per difenderla occorrono a volte anche armi dure ad adoperare, ma indispensabili. La storia, infatti, avrebbe purtroppo mostrato di che tipo fosse la sincerità delle rivendicazioni libertarie cattoliche: senza arrivare alle future condanne ideologiche basta pensare a quello che accadde della vita pubblica francese quando il partito cattolico si trovò arbitro della politica del paese sotto il secondo Impero, quell'età che uno storico gesuita, lo Chérot,[1] ha definito l'età d'oro della Compagnia in Francia nel XIX secolo. Per molti anni la libertà fu solo da una parte.

Quale fu il comportamento della Monarchia orleanista nella questione? Dopo la prima, energica affermazione di laicismo della

1. In *Les Jésuites sous le second Empire*, 1902; v. Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire en France* cit., *L'Université sous le joug*, pp. 116-183.

nuova monarchia, si passò presto ad altra tattica: Luigi Filippo voleva farsi accettare dagli altri sovrani come loro pari e mostrò disposizioni concilianti verso la Chiesa. I suoi ministri furono indipendenti ma cortesi verso di essa, e la borghesia fu contenta di questi buoni rapporti; tornavano le formule volgari secondo cui ci vuole una religione per il popolo e le rivendicazioni sociali sempre più forti fortificavano la classe dirigente in quest'idea. Quegli stessi uomini che avevano sostenuto la separazione di Chiesa e Stato durante la Restaurazione, ora non ne parlano più, come non parlano più di riformare l'*Université*: Cousin, Guizot, Villemain difendevano l'opera di Napoleone. La condanna da parte di Gregorio XVI (nel 1832, con la *Mirari vos*) di Lamennais – l'unico che con Lamartine nel '31 continuava a sostenere la separazione Stato-Chiesa e che era stato uno degli antesignani, come abbiamo accennato, nel sostenere la libertà d'insegnamento – scoraggiò molti che avevano pensato di seguire il nuovo sistema; vedremo così come la Chiesa – liberatasi del pericoloso alleato, con il sistema di lento assorbimento delle nuove ideologie che ha spesso contraddistinto la sua azione – passerà decisamente a sostenere le sue posizioni sull'insegnamento tra qualche anno.

La legge sull'istruzione primaria del '33 – necessaria date le preoccupanti condizioni d'analfabetismo del paese – fu fatta avendo cura degli interessi della Chiesa.[1] Assicurava la libertà dell'istruzione primaria e la possibilità per i cattolici di creare scuole indipendenti; permise ai comuni, in quanto non faceva parola di ciò, di scegliere tra i maestri laici ed i congregazionisti; il programma delle scuole elementari comprese poi necessariamente l'istruzione morale e religiosa. Si sentiva la mano del Guizot, del vecchio sostenitore della separazione Chiesa-Stato, che, arrivato al potere, spaventato dei progetti sociali dei repubblicani, sentiva il bisogno di mettere in luce l'utilità sociale delle credenze cristiane; non che, però, non fosse sincero nel sostenere la necessità della religio-

1. WEILL, *Histoire de l'idée laïque* cit., pp. 63 ss.; per la storia dell'insegnamento primario sotto la Monarchia orleanista, per l'atteggiamento di questa sulla questione, per le discussioni riguardanti la formazione e la preparazione dei maestri uscenti dalle scuole normali, v. M. GONTARD. *La question des écoles normales primaires* cit., pp. 23 ss. e pp. 39 ss.

ne per tutti.[1] Promulgata la legge, nelle circolari agli istitutori, Guizot adopera un tono da cui appare chiaro che vuole degli istitutori docili, sottomessi ai notabili o al curato.

Lo stesso Jouffroy – il filosofo liberale di *Comme les dogmes finissent* – divenuto deputato, difensore del *juste milieu*, nel fare il rapporto all'Accademia di Scienze morali sul concorso da questa bandito,[2] nel mostrare la gravità della questione a riguardo del contrasto tra la grandezza morale della missione dell'istitutore e l'umiltà della sua condizione materiale, cambia atteggiamento; alle prese col dilemma: rifiutare ai maestri i lumi e il benessere e saranno umili ma inadatti al loro compito; o darli loro e allora si creerà in essi la capacità e la rivolta, parteggia per la prima soluzione; approva l'idea di sopprimere «tutto il lusso materiale e intellettuale» delle scuole normali e conclude che, pur rifiutando di affidare l'istruzione primaria al clero, bisogna «creare un istitutore che gli convenga, nello stesso tempo che converrà allo Stato».[3] Il timore dei partigiani del *juste milieu* era fondato, nel senso che gli istitutori, usciti dal popolo, divennero i partigiani della democrazia e si ribellarono alla tutela dei curati.[4]

Quanto all'istruzione secondaria, dal 1830 al '40 l'*Université* si rafforzò; i vescovi si sottomisero alle *Ordonnances*, la borghesia mandava i suoi ragazzi ai collegi reali dove i figli di Luigi Filippo sedevano accanto ai figli dei borghesi. *L'Université* dopo il '30 usò grande liberalità nell'accogliere come professori uomini dalle tendenze più diverse, purché fossero professionalmente preparati. Gli studi classici continuarono a prevalere.[5]

1. «... Le développement intellectuel séparé du développement moral et religieux devient un principe d'orgueil, d'insubordination, d'egoisme, et par conséquent, de danger pour la société». Evitiamo che il clero fondi delle scuole: «Il vaut cent fois mieux avoir la lutte en dedans qu'au dehors» (Séance du 30 avril 1833); v. WEILL, op. cit., p. 63, nota 1.

2. Su «Le riforme da apportare all'istituzione delle scuole normali e primarie in vista dell'educazione morale della gioventù».

3. In WEILL, op. cit., p. 67.

4. V. GONTARD, op. cit., pp. 40-43; e in WEILL, op. cit., pp. 68 ss., v. cosa sostenevano due di questi istitutori tra i più preparati, Claude Tillier e Arsène Meunier.

5. Un'osservazione che lascia pensare è a questo proposito quella che fa il WEILL a p. 90 della *Histoire de l'enseignement secondaire* cit.: «On peut se demander si la faiblesse politique de la bourgeoisie française vers 1848, sa stupeur effarée devant la révolution

Abbiamo visto come uno degli uomini che fu a capo per molti anni dell'istruzione secondaria, il Guizot, prendesse tutte le misure necessarie a soddisfare il clero, pur cercando di conservare l'indipendenza dell'insegnamento laico; un altro amministratore dell'insegnamento secondario, il Cousin, non terrà un atteggiamento diverso. Quello che durante la Restaurazione era stato agli occhi della gioventù un maestro dell'insegnamento liberale deluse molti spiriti quando fu al potere. Egli voleva realizzare l'alleanza delle due sorelle immortali, la filosofia e la religione; autore di una filosofia di stato, voleva farla accettare al clero. I professori sacerdoti restarono ai loro posti; i posti vuoti furono dati ai giovani *agregés* usciti dalla Normale e tutti adepti dello spiritualismo messo in onore dal capo dell'eclettismo. Dato che nel *Conseil Royal d'instruction publique* i colleghi di Cousin gli lasciavano carta bianca per la filosofia, Cousin divenne prudente e più che mai attento ai rapporti con la Chiesa. Lasciata la cattedra, si dedicò a rivedere le sue opere, cancellandone le formule pericolose. Sono note le sue raccomandazioni di prudenza ai professori di filosofia: «Sourtout, soyez bien avec vos évêques».[1] Jules Simon ha riportato con la sua *verve* ironica i discorsi con cui Cousin raccomandava ai *normaliens*, una volta arrivati in provincia, d'andare dal vescovo e dirgli: «Je sais, Monseigneur, que la philosophie n'aura jamais d'influence que sur les classes lettrées, et que la religion est necessaire pour le peuple». Tuttavia i professori che sollevavano le critiche del clero non restavano nei collegi in cui ci si era lamentati di loro. Jouffroy, subentrato al Cousin nel *Conseil d'instruction publique*, mostrò la stessa cura di rassicurare i cattolici.

Ma tutte queste premure dovevano restare senza effetto perché il partito cattolico passerà ben presto all'attacco contro il monopolio dell'*Université* e lo stesso Cousin, non appoggiato che da pochi, date le sue oscillazioni precedenti, si vedrà costretto a difendere alla Camera l'*Université* laica per difendere il suo stesso operato.

de février, ne s'expliquent point en partie par cette éducation qui faisait vivre la jeunesse dans une antiquité factice, dans le monde livresque du *Conciones* et du *Selectae*».

1. WEILL, op. cit., p. 102.

II

LA QUESTIONE NEL SUO SORGERE E NEL SUO SVOLGIMENTO; L'OPINIONE DEL «PARTI PRÊTRE» E DEI CATTOLICI

Sotto Luigi Filippo le scuole e gli istituti laici facenti capo all'*Université* erano quindi fiorenti; il clero dirigeva però molti istituti (tra cui importante il Collège Stanislas a Parigi, dove insegnavano degli universitari e il personale era clericale): non solo, ma se si mettono a confronto le scuole statali e le «libere» si vede che il numero di queste ultime è superiore; nel 1843, di fronte ai 369 collegi, reali o comunali, abbiamo più di mille istituzioni private tenute in gran parte da ecclesiastici, senza contare 127 piccoli seminari diretti da vescovi e completamente indipendenti.[1] Quello che era causa di urto con l'*Université* era sempre il sistema di retribuzione che procurò molti alleati al clero nella sua campagna contro gli universitari.

In effetti le *autorisations préalables* non erano state poche; Cournot[2] dice che da questo punto di vista il monopolio non era stato *génant*: dal 1 gennaio 1830 al 1 gennaio 1844 si ebbero 2118 autorizzazioni, 198 rifiuti, 57 aggiornamenti. Cousin affermò alle Camere senza paura d'essere smentito che l'*autorisation* non era mai stata rifiutata ad alcun prete che offrisse garanzie di onorabilità. Nei piccoli seminari il clero era poi «chez lui»; i direttori non dovevano appartenere a congregazioni non autorizzate, il totale degli alunni non oltrepassare i 20.000 (secondo le *Ordonnances* del '28), ma, a parte questo, i vescovi li organizzavano come volevano. La cifra di 20.000 essendo poi superiore all'effettivo totale degli alunni dei collegi reali, qualche piccolo seminario poté ricevere alunni non destinati ad essere preti. Importante fu, ad esempio, Saint-Nicolas-du-Chardonnet, sotto la direzione del Dupanloup (di cui Renan, suo alunno, ha tracciato un magnifico ritratto). Il vescovo Parisis a Langres affermava che la sua casa poteva rivaleggiare con i collegi reali, ma la debolezza generale dell'inse-

1. A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat* cit., p. 451.

2. *Des institutions d'instruction publique* cit., p. 286, dati tratti dal rapporto del duca di Broglie sul progetto di legge presentato nel '44.

gnamento nei piccoli seminari era notata non solo da un prete *frondeur* come l'*abbé* Guettée, ma dal Bounetty, il pio direttore delle «Annales de philosophie chrétienne».

Cosa si rimproverava all'*Université* da parte cattolica? Principalmente di riunire individui e credenze diverse; la mescolanza di allievi che discutevano liberamente dei più ardui problemi religiosi, la mescolanza di professori di cui la maggior parte, senza essere irreligiosi, si mostravano cattolici tiepidi e poco disposti a sacrificare la libertà dei non cattolici; la mescolanza di amministratori, qui preti, lì increduli.[1] La si accusava specie, da parte dei cattolici più intransigenti, di dare ai giovani un'istruzione irreligiosa. Considerato tutto quanto visto fin qui, vien fatto di notare però che l'attacco all'oppressione fiscale e all'areligiosità dei professori universitari sia l'applicazione di una politica che mirava oltre; urgeva cioè da parte cattolica una *revanche* politica dopo l'affermarsi delle nuove forze venute avanti con le «Trois Glorieuses». Ma carattere principale di queste nuove forze era la nuova cultura; se, infatti, dopo l'energica affermazione di laicismo delle giornate di Luglio, la politica del governo si era come afflosciata nell'*apaisement*, è indiscusso che questa nuova cultura aveva resistito e si era arroccata nell'*Université*; quindi, se c'era un nemico da combattere, per riprendere l'antico prestigio nella vita del paese, era lì, e non con le armi ormai spuntite e nello spirito delle «missioni» (perché la Chiesa è sempre stata accortissima nel percepire i cambiamenti nell'orientamento spirituale di ogni epoca e nel rinnovare i suoi strumenti di lotta), ma con nuove armi, quelle stesse offerte dal progresso dei tempi, ritorte contro di esso. Se le armi sono nuove l'idea però è sempre la stessa, la linea d'orientamento venutasi a determinare nel corso della Restaurazione: la concezione autoritaria della religione, che ora vuole affermarsi non più nella conquista delle masse di provincia, ma rispetto a nemici ben più agguerriti e su un soggetto delicato ed importante come la educazione. Vedremo come la nuova cultura reagirà a tutto questo, con fermezza e chiarezza di idee.

1. WEILL, *Histoire de l'idée laïque* cit., p. 77.

Gli inizi della polemica possono essere riportati al 1840, data dell'opera che riassume tutti gli argomenti ecclesiastici contro il monopolio,[1] ispirata dai gesuiti di Nancy e redatta da un certo abate Garot, che era tanto meno scusabile in quanto apparteneva all'*Université* come «aumônier» di collegio,[2] era cioè incaricato dell'istruzione religiosa. L'accusa allo Stato era di «decattolicizzare» la Francia, di diffondere tra i giovani dottrine panteiste, l'eclettismo di Cousin, la filosofia scozzese, il deismo. Il monopolio era la morte della religione, e l'autore faceva appello ai genitori perché si opponessero ad esso e respingessero un sistema educativo che non era conciliabile né con i principi del cattolicesimo né con la libertà dei culti; affermava che i preti erano esclusi dall'*Université*, cosa non vera, accusava di odio e parzialità la legge di Carlo X sui piccoli seminari e finiva con l'esaltare gli ordini monastici e in particolare i gesuiti.

Ora, i progetti di legge governativi sull'insegnamento secondario non erano tali da accontentare la scuola di Nancy. Dopo la sistemazione dell'insegnamento primario con la legge del 1833 era rimasto sul tappeto il problema di attuare una legislazione definitiva riguardo all'insegnamento secondario, secondo i principi della *Charte*. Ma le lotte attorno alla sistemazione di questo tipo d'insegnamento furono più aspre di quelle precedenti, essendo ben più importante impadronirsi della direzione di questo tipo di scuole, e Guizot, che avrebbe potuto portare in porto questa legislazione con l'autorità della sua posizione politica, non ebbe modo di farlo, alle prese con le crisi ministeriali così frequenti in quell'epoca; così, una volta sfuggito il momento propizio alle concessioni reciproche, la difficoltà di accontentare tutti fece sì che ci si accomodasse troppo facilmente ad un aggiornamento indefinito. Un primo progetto, presentato da Guizot nel '36 e adottato con emendamenti un anno più tardi alla Camera dei Deputati, fu rimpiazzato da un altro che Villemain presentò ai

1. *Le monopole universitaire, dévoilé à la France liberale et à la France catholique, les doctrines et les institutions de l'Eglise et le Sacerdoce infin justifiés devant l'opinion du pays, par une société d'ecclésiastiques sous la présidence de l'abbé Rohrbacher*, 1840.

2. V. l'esposizione della polemica che fa A. Debidour, op. cit., pp. 444 ss.

Deputati nel 1841. Per quanto addolcita da Villemain perché piacesse a Guizot, la legge non piacque al clero; essa infatti riconosceva prima di tutto la libertà d'insegnamento, ma subordinava l'autorizzazione ad aprire degli istituti secondari liberi a delle condizioni di gradi e di capacità a cui i religiosi non si volevano sottomettere; poneva questi stabilimenti sotto la sorveglianza dello Stato, cosa che il clero respingeva come un'odiosa tirannia; accordava ai piccoli seminari di ricevere un numero illimitato di alunni, ma pretendeva di riportarli al diritto comune, tanto sotto il rapporto del personale insegnante che della sorveglianza e della giurisdizione, concedendo ad essi per mettersi in regola un periodo di tempo di cinque anni.

Il progetto di legge Villemain fu il segnale della battaglia. Alla sola idea che i piccoli seminari cessassero d'essere privilegiati, l'episcopato insorse come un sol uomo. Vi furono cinquantasei proteste di vescovi nel corso del 1841 contro le pretese dello Stato, cosa che provò che se essi erano sensibili ai vantaggi del diritto comune non intendevano accettarne gli obblighi. Ma il governo fu colpito da queste proteste e il progetto venne ritirato. È chiaro che con una risoluzione più ferma da parte del governo si sarebbe dovuti venire a capo della cosa, e al più presto. Così si dava buon gioco alle recriminazioni degli avversari[1] e senza vantaggio per nessuno: perché in fondo era uno strano monopolio quello che concedeva tante autorizzazioni![2] La maggior parte dei grandi collegi ecclesiastici restava in una situazione irregolare, dato che i direttori effettivi non possedevano i gradi necessari; si stava loro

1. Il clero combatté tutti i vari progetti di legge governativi che, senza recedere dallo spirito delle *Ordonnances*, pure erano abbastanza indulgenti verso l'insegnamento cattolico. V. *Protestations de l'épiscopat français contre le projet de loi sur l'instruction secondaire*, che raccoglie tutte le proteste episcopali cominciate nel '41 e comparse nell'«Univers». Tutte le proteste ulteriori sono in *Recueil des actes épiscopaux relatifs au projet de loi sur l'instruction secondaire, publié par le Comité pour la défense de la liberté religieuse*, 1845, in 4 voll. V. anche dell'*Abbé* DUPANLOUP: *Du nouveau projet de loi sur la liberté d'enseignement, présenté à la Chambre des Députés par M. le Ministre de l'Instruction Publique, publié par le Comité pour la défense de la liberté religieuse*, 1848. Per gli altri scritti, numerosissimi, sulla questione dell'istruzione secondaria, v. il tomo VI del *Catalogue de l'Histoire de France*, della Bibliothèque Nationale di Parigi (Ld[4] 4659 à 6164).

2. V. «Constitutionnel» del 2 aprile 1843 e Cournot, op. cit., pp. 285 ss.

dietro per farli mettere in regola, ma in attesa le cose andavano avanti press'a poco come quando sarà stabilita la libertà d'insegnamento. Malgrado tante condiscendenze l'aggiornamento ingrandiva la questione al di là di tutte le sue proporzioni naturali e se ne rendeva la soluzione sempre più difficile. Dice Cournot che da una parte c'era un governo che per la paura di far cadere qualche collegio o classe di filosofia s'attirava mille ingiurie e sembrava voler eludere un impegno solenne; d'altro lato si vedevano dei vescovi saggi e moderati per carattere, prima della loro nomina alla carica, dominati poi dallo spirito di corpo e dalle passioni del loro clero, che non credevano di poter fare a meno di unirsi, su questo terreno, ai loro più focosi avversari. Eppure essi erano l'oggetto dei favori costanti del governo che sceglieva tutti i dignitari della Chiesa imparzialmente, solo in ragione della fiducia che ispiravano al clero. «Ce gouvernement, réputé voltairien ou éclectique, allait chercher sur tous les points du globe, et jusqu'au milieu de l'Océan Pacifique, des embarras sérieux, sans autre motif bien apparent que celui de procurer la protection de la France à quelques prêtres catholiques».[1]

Ora, l'avvicinarsi degli uomini politici governativi al clero aveva dato a questo l'impressione del proprio potere e della debolezza del governo. I cattolici passarono quindi all'attacco: i primi urti si ebbero in provincia, specie con i professori di filosofia, dimentichi dei consigli di prudenza di Cousin, attorno al 1842. A Bordeaux Bersot discusse le conferenze di Lacordaire; attaccato da «l'Ami de la Religion» rivendicò i diritti della ragione; il governo lo sostenne, ma lo cambiò di posto. A Lyon Francisque Bouillier, che stava per pubblicare un riassunto delle teorie di Kant, fu molto attaccato dal giornale cattolico locale, il «Réparateur»; a Caen Charma lottò energicamente contro il clero; a Strasbourg, sempre nel '42, un professore italiano, il nostro Ferrari, era accusato di comunismo dal giornale cattolico «L'Alsace». Zévort a Rennes e Bonnet a Mâcon sostenevano prove simili.[2] E il governo in realtà fu a tratti debole, come quando furono sospesi, in quest'epoca, i

1. Cournot, op. cit., p. 287.
2. Weill, op. cit., p. 79.

corsi di Ferrari e Bersot, denunziati dal clero.[1] Fu un preludio all'attacco generale che sarà mosso nel '43 all'*Université*.

Intanto nelle chiese un nuovo concorso di popolo faceva pensare a un ritorno all'antica religiosità; il succedere del combattivo Mgr. Affre a Mgr. de Quélen come arcivescovo di Parigi dà al clero l'impressione di poter tutto ottenere. Il nuovo prelato domandò riforme legislative e dette consigli alla monarchia. I gesuiti si infiltrano ovunque. La facoltà di teologia riapre le porte. Il professore d'eloquenza Dupanloup (che dal '41 ha una cattedra alla Sorbona per fare da riparo ai corsi di Michelet e Quinet) attacca il XVIII secolo con violenza. Si verificheranno dei disordini tra i suoi ascoltatori, per aver egli parlato contro Voltaire.[2] Esce un giornale cattolico e legittimista, l'«Union catholique», che disputa lettori all'«Univers». In una *Lettre à M. Villemain* del 31 marzo del '42, sottoscritta *les redacteurs de l'Univers*, vengono denunciati diciotto professori e viene chiesta al Ministro, con tono molto diplomatico, il diritto di concorrenza, la libertà d'insegnamento per i cattolici. I professori erano: Cousin, Jouffroy, Charma, Gatien Arnould, Nisard, Ferrari, Labitte, Bouillier, Jules Simon, Michelet, Lherminier, Joguet, Quinet, Ph. Chasles, M. Chevalier, J. J. Ampère, Larroque e Damiron. Nelle accuse vaniva confusa l'opera dello scrittore con il corso di professore, i professori del *Collège de France* con quelli della *Sorbonne*, i professori di facoltà che si rivolgono al pubblico, con quelli che parlano ai ragazzi. Infatti tra questi diciotto nomi non ve n'è uno che appartenga ad un professore di collegio.[3]

In prima fila nel condurre la battaglia contro l'insegnamento

1. O come a proposito dell'affare del prete Dumonteil per cui la Corte reale riconobbe – contro il parere del tribunale della Senna – ai canoni della Chiesa un'autorità legale. Al riguardo, v. di HENNEQUIN l'articolo *Lutte de l'Etat et du Clergé*, nei numeri 14, 15 e 16 novembre 1843 della «Démocratie Pacifique».

2. Nel '44 interverrà nella polemica per la libertà d'insegnamento con le *Lettres à M. le duc de Broglie*. Nel '45 Dupanloup fu uno dei pochi che cercò di calmare gli spiriti con la «Pacification religieuse». Nello stesso anno passa all'«Ami de la Religion», destinato a controbilanciare l'«Univers», di cui si cerca di calmare la violenza.

3. F. GÉNIN, *Les Jésuites et l'Université*, Paris, 1844, pp. 187 ss. Su quest'opera ritorneremo in appresso.

laico era stato proprio l'«Univers» di Veuillot,[1] ma la polemica era continuata con i discorsi di Montalembert alla Camera dei Pari,[2] e, nel '43, con il più noto *Le monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*, uno dei *pamphlets* più violenti contro gli universitari – anonimo da attribire non al canonico Desgarets ma al gesuita N. Deschamps – e con il non meno *retentissant*, sempre del '43 ma stampato a Lyon, *Simple coup d'oeil sur les doulers et les espérances de l'Eglise aux prises avec les tyrans des consciences et les vices du XIX siècle*, dell'*abbé* Vedrine, in cui si sosteneva che l'insegnamento appartiene al clero di diritto divino e che la libertà dei culti è un dogma empio.

Il '43, infatti, è l'anno in cui la polemica giunge al culmine, alimentata da una serie incredibile di *pamphlets*, specie di parte cattolica, il cui tono concitato ed aggressivo veniva biasimato persino dall'arcivescovo di Parigi, Mgr. Affre, che osservò che quella di queste opere, specie delle due ultime citate, era una «manière fort peu chrétienne de défendre le christianisme», anche se poi con le sue *Observations sur la controverse élevée à l'occasion de la liberté d'enseignement*, dello stesso anno, non esercitò una critica meno pesante contro l'*Université*. L'azione dei vescovi, infatti, non era stata meno assidua, dopo le proteste del 1841, rivolgendosi specie contro la filosofia; basta scorrere i giornali dell'epoca per averne idea. L'attacco era continuato nel '42;[3] il vescovo di Belley, diocesano della sede di Lyon e *suffragant* di Mgr. de Bonald, pubblicò un *mandement* contro i collegi di stato, da lui detti «scuole di pestilenza». Fu Mgr. d'Astros, vescovo di Toulouse, che cominciò la campagna contro la filosofia, dando il via all'attacco personale: fu attaccato l'insegnamento filosofico di Gatien-Arnould che si difese: e lo scandalo fu grande. Poi si lanciò nell'arena il vescovo di Chartres: nel dinastico e voltairiano «Constitutionnel» si parla di frequente degli interventi, per lo più a base di lettere, di

1. I principali articoli di Veuillot tra il '42 e il '44 sono in: L. Veuillot, *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, t. II, 1857.

2. Del 2 marzo e 9 giugno 1842; la *brochure*, poi, che rispecchia appieno il suo pensiero è *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, 1843, di cui diremo appresso.

3. Genin, op. cit., pp. citt.

quest'arcivescovo contro la filosofia e l'*Université* nel periodo aprile-maggio del '43.[1] Nell'ottobre è la volta dell'arcivescovo di Lyon, de Bonald, che pretendeva di esercitare una scelta sulla nomina dei professori dei collegi di stato.[2] Particolarmente delicato, poi, fu il momento in cui i vescovi di Lyon e Châlons dissero pubblicamente ai giornali che se l'*Université* avesse continuato ad annoverare professori anticattolici loro avrebbero guardato come irrisoria la presenza degli «aumôniers» nei collegi, presenza che sarebbe stata inutile, e che i ragazzi si sarebbero dovuti rivolgere alla parrocchia per ricevere un'istruzione religiosa. La lettera dell'arc. di Châlons venne deferita al Consiglio di Stato che vi riconobbe l'«abus» di potere.[3] Parisis, l'arcivescovo di Langres,[4] intervenne anch'egli personalmente nella lotta con il suo *La liberté d'enseignement* del 1843; amico di Veuillot, che avrà anche come collaboratore,[5] fu uno dei prelati che più si impegnarono nella polemica, assieme con Mgr. Affre, alle cui *Observations*, pure del '43, abbiamo già accennato, e a cui controbatté il 15 agosto dello stesso anno il Quinet con una *Réponse* diretta all'Arcivescovo.

Nel '44, poi, la battaglia riprese più violenta in occasione della presentazione del progetto di legge Villemain sull'istruzione secondaria.[6] Prima ancora che il progetto fosse sottoposto alle Camere vi fu un dilagare di proteste. Alle memorie dell'Arcivescovo di Parigi e dei vescovi di Blois, Versailles, Meaux e Orlèans si aggiunge il cardinale de Bonald il 9 marzo; il 14 dello stesso mese c'è la protesta degli arcivescovi di Reims e Cambrai; il 14 pro-

1. V. il «Constitutionnel» del 14 aprile, del 9 maggio, del 20 maggio '43.

2. V. la «Réforme» del 3 ottobre '43.

3. V. gli articoli citati della «Démocratie Pacifique».

4. Questi giocherà un ruolo importante nella vita politica dopo il '48, dalla parte della reazione: sarà uno dei principali autori della legge del 15 maggio 1850, e fino alla morte farà parte del Consiglio Superiore dell'istruzione.

5. Se ne sente specie la mano nel *Les libres penseurs désavoués par le simple bon sens*, del 1857.

6. Sulla storia di questo nuovo progetto sottoposto nel '44 ai Pari e che, tornato lo stesso anno alla Camera dei Deputati, si arenò di nuovo, v. DEBIDOUR, op. cit., pp. 458 ss. Il progetto era tale da scontentare entrambe le parti perché faceva ulteriori concessioni ai piccoli seminari, ma conservava il diritto dello Stato di sottoporre a controllo gli stabilimenti privati.

testano l'arcivescovo e i vescovi di Tours. Il 19 protesta l'arc. di Lyon.[1]

Il succo di tutte le opere, di tutti gli interventi di parte cattolica in questo periodo è sempre lo stesso. I cattolici, gli ecclesiastici si dicono vittime dell'oppressione intellettuale esercitata dall'*Université*, la quale, con la irreligiosità del suo «insegnamento sovversivo» ha una pessima influenza sulla vita religiosa e morale delle nuove generazioni, né consente agli altri di porvi rimedio.

In questo schieramento compatto si può notare però un diverso atteggiarsi delle varie posizioni. L'«Univers» è, ripetiamo, in prima fila nella battaglia ed uno dei giornali dal tono più acceso. Un articolista del nemico «Constitutionnel» disse una volta con molta efficacia dell'«Univers» che esso aveva «l'enthousiasme de l'injure» e che ricorreva al martirio, se lo si toccava.[2]

Ne è redattore dal '40 Louis Veuillot, uno dei più violenti polemisti cattolici del secolo XIX. In quegli anni di prediche libertarie nessuno fu più energico del Veuillot nel predicare la necessità della libertà per i cattolici. Queste rivendicazioni si accompagnavano ad un assoluto disprezzo per le libertà altrui. «On peut dire sans hyperbole que nul n'a plus contribué que le grand polemiste catholique à développer la haine contre le clergé. Il se plaisit à faire ressortir dans la doctrine catholique les affirmations les plus contraires aux principes modernes, à railler, à humilier le libéralisme».[3] Dirà, per esempio, che si ebbe torto a non bruciare Lutero: questi e i suoi complici hanno staccato dalla Chiesa circa quaranta milioni di uomini; questo fa, dopo il secolo XVI, dodici generazioni, cioè quattrocentottanta milioni di uomini dannati perché non si è soppresso a tempo questo predicatore d'eresie. Gli altri redattori dell'«Univers», cercando d'imitare in futuro – con il secondo Impero – Veuillot, senza averne il talento, moltiplicheranno le dichiarazioni, fatte per stupire ed esasperare gli uomini del secolo XIX; per loro l'editto di Nantes fu un capolavoro

1. V. nella «Démocratie Pacifique» del 1 aprile '44 l'articolo di V. HENNEQUIN: *La coalition des Eveques*. Per un quadro completo delle iniziative episcopali, vedi le *Protestations* e il *Recueil des actes épiscopaux* citati.

2. Articolo di fondo del numero del 22 marzo 1843.

3. WEILL, op. cit., p. 124 ss.

di imprevidenza e di iniquità; la Revoca, comprese le *dragonnades*, fu degna d'elogio; il duca d'Alba ha salvato l'indipendenza e la fede del Belgio; la Rivoluzione non merita che anatemi; la libertà politica è inutile e nociva; la libertà di stampa dev'essere soppressa, salvo per l'«Univers», perché «nous sommes un journal qui se confesse»; la sola libertà legittima e che deve restare completa è quella della Chiesa. È molto caratteristico osservare come l'alleanza con i cattolici liberali, già densa di nubi all'epoca della nostra polemica, andrà del tutto in frantumi con il secondo Impero, quando si aprirono del tutto gli occhi anche ad un Montalembert; anzi allora l'«Univers» divenne indispensabile per i nemici del *parti prêtre*, perché offriva loro una quantità enorme d'argomenti, sempre rinnovati. Quando un giornale liberale, temendo i rigori del governo, esitava sui soggetti da trattare, aveva la risorsa di ripiegare su una polemica col foglio oltramontano. I cattolici liberali, divenuti nemici acerrimi di Veuillot, non cessarono di rimproverargli di irritare contro la Chiesa tutti i neutri, tutti i moderati: Albert de Broglie mostrò che i polemisti irreligiosi citavano senza soste l'«Univers», che essi amavano affermare con lui la opposizione tra ragione e fede, l'incompatibilità tra il cattolicesimo e la società uscita dal 1789.[1]

Che dirà Montalembert? Per valutare appieno il suo cambiamento di vedute sotto l'Impero a riguardo dei cattolici bisogna ricordare come egli – fin da ragazzo, come osservò il Saint-Beuve – aveva fatto contro l'*Université* il giuramento d'Annibale, promettendole odio e guerra eterne. L'*Université* era la nemica mortale del cristianesimo, il seminario d'incredulità che egli pretendeva sterminare. Colpito grandemente dalle perdite graduali, crescenti che faceva la fede cattolica tra le giovani generazioni, Montalembert credette che per combattere il male alle radici bisognava denunciarne tutta l'estensione e distinguere bene la separazione tra la parte sana e quella che, secondo lui, non lo era. In un *Manifeste catholique*, scritto nel '43 in occasione della discussione alla Camera dei Pari sui rapporti Stato-Chiesa e nel *Devoir des catholi-*

1. G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France* cit., p. 123.

ques dans la question de la liberté d'enseignement pure del '43, aveva già enunciato le idee che sviluppò nel '44 contro il progetto Villemain in tre celebri discorsi (*Sur la liberté de l'Eglise*, *Sur la liberté d'enseignement* e *Sur la liberté des ordres monastiques*) che rappresentarono dei grandi successi oratori. Fu in quest'occasione che pronunciò le famose parole: «Nous sommes les fils des croisés et nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire!» Pure, egli che divenne il capo riconosciuto ed autorevole del *parti catholique*, condusse una viva polemica contro Veuillot, di cui non condivideva né idee né sistemi. Per quanto poi la parte che il Montalembert tenne nel '48 non fosse onorevole per uno spirito che si diceva liberale, sotto il secondo Impero gli si aprirono gli occhi e riconobbe cose che prima non avrebbe mai riconosciute. Divenuto infatti profeta di sventure, non cessò di ripetere per diciotto anni che la Chiesa, per la sua alleanza con il dispotismo, seguita così da presso all'alleanza con la Repubblica, preparava e giustificava in anticipo le rappresaglie d'una rivoluzione: «Ce n'était donc qu'un masque, vous dira-t-on, que cet amour de la liberté dont vous targuiez, un masque incommodément porté pendant vingt ans, et que vous avez jété à la première occasion favorable!».[1] Diverso atteggiamento non terrà un grande spirito, liberale innanzi tutto, ma sinceramente attaccato alla religione, come il Tocqueville,[2] o un Léon Faucher, un altro liberale sinceramente credente.[3]

Del resto già dai tempi della nostra polemica e per quanto vi prendesse attivissima parte contro l'*Université* il tono di un Montalembert è molto diverso da quello di un Veuillot. Un accento a tratti sincero, accorato e convincente, ed è tale perché Montalembert ha la mano di buon scrittore e di polemista senza essere un fanatico, pervade il suo *Du devoir des catholiques* di cui sopra. Seguiamo da vicino quest'operetta che meglio di tutte esprime lo

1. *Des intérêts catholiques au XIX siècle*, 1852 (v. WEILL, *Histoire de l'idée laïque* cit., p. 126, nota 2).

2. G. WEILL, op. cit., p. 129.

3. «Le catholicisme s'expose aux mêmes périls auxquelles l'avait déjà livré Charles X, en mettant l'autel sur le trône. Nous avons en perspective une réaction semblable à celle qui, en balayant le trône des Bourbons en 1830, faillit aussi renverser les autels» (lettre du 14 février 1853, in LEON FAUCHER, *Biographie et correspondance*, I, p. 330).

stato d'animo e gli argomenti dell'opposizione cattolica, senza cadere ogni piè sospinto nel tono meramente aggressivo di tanti altri polemisti di quella parte. Un accento accorato la pervade all'inizio per la poca religiosità che c'è in Francia. Solo dopo anni, dice Montalembert, si scopre che una persona che si conosceva è cattolica, perché l'organizzazione sociale presso di noi lascia poco posto alla fede religiosa, tanto essa ne rende la professione inutile o impopolare, pericolosa o ridicola. Bene vede Montalembert come lo stato delle cose del momento rispecchi la società francese quale è uscita dal travaglio intellettuale e politico dei due ultimi secoli e che rende la Francia diversa da tutti gli altri paesi. La causa di questa irreligiosità è nell'educazione attuale della gioventù. Ora si forma tra maestri e scolari quella lega che relega al rango di pregiudizi e convenzioni sociali tutte le verità della rivelazione. Là s'elabora l'idea che per essere un uomo serio e pratico non bisogna legarsi ad alcun culto. Là s'impara a fare del cristianesimo un fatto storico, a vedere i benefici sociali del cristianesimo eliminando la divinità del Cristo, «à transformer des obligations de conscience en événements purement historiques».[1] È questa la parte più convincente della *brochure* per la sincerità dell'accento: effettivamente era quasi tramontato presso molti spiriti l'atteggiamento di incantato fervore confessionale che aveva animato le epoche precedenti, e in parte seguenti, la grande bufera rivoluzionaria, o almeno i temi religiosi si compenetravano ai sociali, in parte mutando lo spirito (come accadeva ai seguaci di Fourier, agli ideatori del falansterio e dell'*école sociétaire*). Si comprende quindi come un Montalembert sentisse tutto questo e non potesse contentarsi del vago, anche se sentito, afflato religioso che pure animava molti personaggi dell'epoca. Egli continua dicendo che se non si può rifare la Francia cattolica come quella di un tempo, si cerchi almeno di salvare quello che è rimasto e fortificare con tutti i mezzi «l'empire purement moral de la Religion sur les individus et sur les familles qui la professent encore»; difendere i focolari che non sono stati attaccati è il dovere dei cattolici e non si può attuare che abbattendo il monopolio dell'*Université*. Ecco quindi come la constatazione del

1. *Du devoir* cit., pp. 15 ss.

diminuito afflato religioso si trasforma in volontà d'attacco, oltre che di difesa. Ecco subentrare l'incomprensione del processo storico che aveva portato il pensiero umano oltre determinate posizioni confessionali, ed i progetti pratico-politici, propri dell'uomo di fede, per ritornare al passato.

Ma prima di inoltrarci su questo terreno, ecco ancora un'osservazione interessante. Montalembert dice che per lui si tratta di distruggere il monopolio e non l'*Université*, ma che anche se essa fosse sotto la direzione di un pensiero cattolico, bisognerebbe essere ciechi per sperare nella salvezza del paese. Il governo dei Borboni ha temerariamente cercato di imprimere all'*Université* questa tendenza, ma «ce fut peut-être la plus éclatante et la plus funeste de ses défaites». Sembra cioè che qui l'autore sia contrario all'imposizione della religione dall'alto, mira dei cattolici della Restaurazione e, in fondo, di un Veuillot, ma questo atteggiamento è in netto contrasto con quanto sostenuto dopo.

Il Montalembert dice poi che lo Stato è libero di mantenere nel suo seno un'istituzione funesta, ma non ha il diritto d'imporre a tutti i cittadini un sistema d'educazione che compromette il mantenimento della credenza religiosa nel seno delle famiglie. Se lo Stato non ha religione non ne risulta per lui la facoltà d'impedire ai cittadini d'averne. La Carta promette la libertà d'insegnamento e garantisce la libertà religiosa, libertà che è una derisione se il potere esecutivo si trova investito del diritto esclusivo di foggiare le credenze e i costumi dell'infanzia in profitto «soit d'une religion particulière», sia, come accade ora, di un razionalismo puramente negativo.[1] È proprio qui il punto dolente di tutta la questione, a nostro avviso, toccato dal Montalembert certo non a caso. Vuole o non vuole il Montalembert che l'*Université* sia cattolica? E se lo vuole avrebbe potuto garantire il rispetto della libertà di coscienza una volta che l'*Université* fosse stata diretta da cattolici? Non sarebbe stato sempre un foggiare esclusivo le coscienze sulla base di una «religion particulière»? E come creare un'*Université* che fosse rispettosa contemporaneamente di tutti i culti se non ricascando in un tipo d'insegnamento tollerante per tutti, come quel-

1. Op. cit., p. 19.

lo tanto rimproveratole ora? O forse sarebbe stato possibile creare un'*Université* cattolica, una evangelica, una calvinista? Sarà questa la risposta che sarà data da più parti alla questione e, come vedremo, anche da un Quinet, uno scrittore che certo non potrà essere rimproverato di scarso sentimento religioso.

La questione è che è molto difficile sostenere i diritti egemonici, per dir così, di una confessione ed essere rispettosi, nello stesso tempo, dei principi che si sono affermati con l'ideologia liberale: occorre un equilibrio che neppure un Montalembert può attuare fino in fondo. È in sostanza la difficoltà, la contraddizione interna del cattolicesimo liberale; e purtroppo le condanne successive del liberalismo da parte ecclesiastica non l'avrebbero certo semplificata. La ricerca di quest'equilibrio, poi, potrà anche risolversi in atteggiamenti ambigui o sinceramente antiliberali, in momenti difficili: non dimentichiamo la parte, ripetiamo, che Montalembert svolse nel '48, negli anni in cui era in gioco la sorte futura del paese; non dimentichiamo che in un primo tempo egli fu dalla parte della reazione, e che fu lo stesso uomo che prese parte, tra l'altro, all'elaborazione della legge del 31 maggio sulla mutilazione del suffragio universale. Anche se può essere giudicato criterio storiograficamente poco ortodosso il giudicare il pensiero d'un uomo dalle sue azioni future, è inevitabile che queste azioni gettino un'ombra su quel pensiero, quando troppo è il contrasto tra di loro.

Ma continuiamo ad esaminare il *Du devoir*. L'autore sostiene che lo Stato ha il diritto di aprire scuole irreligiose, ma non di costringervi i figli dei cattolici, e domanda che esso consenta di poterne restar fuori «sans être frappés d'incapacité et d'ilotisme». Per difendersi dal sospetto che di una libertà d'insegnamento profitterebbe specie il clero, Montalembert porta l'esempio di popoli liberi che confidano l'insegnamento ai religiosi, come in Belgio e negli Stati Uniti, mentre in paesi in cui lo Stato ha sostituito il clero (Prussia, Olanda) si è stabilito il dispotismo. È questa una obiezione che andrebbe però ulteriormente approfondita, perché, uscendo da facili generalizzazioni ed esteriorità, bisognerebbe vedere la situazione concreta in cui s'è stabilito un dato re-

gime; specie l'esempio degli Stati Uniti e del Belgio lascia da pensare, per il carattere tutto particolare che ha sempre animato il cattolicesimo americano[1] e per la condotta liberale del cattolicesimo belga, anche se dovuta a tattica politica, nel corso di quegli anni.[2]

Più interessante è l'osservazione seguente, che mediocri sono i risultati dell'educazione universitaria in Francia, dato che mediocre è la generazione formata da essa, confronto alla generazione di Chateaubriand e Cuvier. Né la dignità delle lettere né la moralità si avrebbero guadagnato, e, come avrebbe riconosciuto lo stesso Villemain nel suo ultimo rapporto, l'*Université* avrebbe offerto alla gioventù molte minori risorse di quanto non ne avesse offerto in passato la munificenza del clero e della nobiltà. Ora sarebbe facile notare, ritorcendo l'osservazione di Montalembert a suo danno, che invece proprio le generazioni a lui più vicine annoveravano uomini educati in genere in stabilimenti religiosi o religiosamente, e che un Lamartine, un Victor Hugo, un Sainte-Beuve e un Renan – uomini certo di non poca levatura – che nella giovinezza erano passati per l'educazione e la crisi cattolica, finiscono tutti anticlericali; sono note poi le lagnanze di molti cattolici che, constatato che nel periodo della Restaurazione e della Monarchia di Luglio più della metà dei giovani veniva educata nelle scuole «libere» tenute da ecclesiastici, deploravano il fallimento di tali scuole, incapaci di produrre uomini che fronteggiassero con fortuna lo svolgimento anticattolico della storia non solo di Francia, ma d'Europa. Lo riconosce, come nota l'Omodeo,[3] il gesuita storico della Compagnia in Francia nell'ultimo secolo J. Burnichon, che, pur cercando di limitare le lagnanze dei cattolici in questo senso, conviene in molte cose: «Più inquietante è la mancanza di solidità nelle loro convinzioni, che si manifesta poco dopo la loro uscita dal collegio, nei giovani che si potevano

1. V. in A. DE TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America*, trad. it., Bologna, Cappelli, 1957, p. 129 ss., e, tra l'altro, la sua assoluta estraneità alla vita politica.

2. H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain, 1950.

3. *Le missioni di riconquista cattolica* cit., pp. 14 ss.; l'opera del gesuita J. BURNICHON è *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, 1914; la citazione è dal t. 1, pp. XXXIV ss.

credere i meglio consolidati. Quel che loro occorrerebbe, per resistere alle influenze dell'ambiente in cui sono gettati, si è (oltre la tempra morale) una tempra intellettuale, risultato di una forte istruzione religiosa che fa loro difetto». Confessione molto grave, dice Omodeo, per chi abbia presenti le altissime insistenze della stampa realista della Restaurazione perché la gioventù fosse affidata agli ordini insegnanti, cioè ai gesuiti, e la politica scolastica dell'epoca, specie nel periodo del ministero Villèle, intesa a penetrare di elementi ecclesiastici la scuola di Stato. L'Omodeo poi risponde al dotto gesuita che si lagna che nelle scuole ecclesiastiche, conformandosi all'*Université*, non si è dato un voto speciale allo studio della religione, che pesasse sul baccalaureato, e che le ore d'insegnamento della religione erano poche, dicendogli che «l'efficacia di un insegnamento è sempre in funzione della vita spirituale che svolge e le conquiste culturali assai spesso furono compiute da insegnamenti che si svolgevano in contrasto con gli insegnamenti ufficiali: dall'insegnamento del primo cristianesimo alla diffusione dei lumi nel secolo XVIII»: risposta che molto acutamente ci spiega il successo dell'ideologia liberale presso generazioni educate ancora in buona parte nello spirito *ancien régime*.

Quindi come prendersela con l'insegnamento impartito nelle scuole di Stato se proprio quelle «libere» non erano riuscite nell'intento? La verità era un'altra, che l'insegnamento ispirato ad una determinata confessione aveva fatto il suo tempo e che molti spiriti liberi si orientavano, già dalla Restaurazione, verso forme di cultura *dégagées* da precisi impegni confessionali, anche se impregnate, aperte verso una religiosità sfociante poi in altre forme, aspirazione vivissima di tutta un'epoca, come s'è visto più su.

Montalembert accompagna poi con un tono oratorio molto efficace le rampogne contro la «sterile uniformità» a cui lo Stato vorrebbe ridurre ogni aspetto della vita sociale, assorbendo tutte le energie, l'originalità e la varietà dell'uomo, ai timori che i cattolici, l'episcopato cedano all'usurpazione statale che invade il dominio delle coscienze; se la Chiesa avrà riconosciuto di aver perduto il suo diritto «elle aura rendu les armes à l'esprit moderne».

Ed ecco venir fuori tra le righe tutto il santo orgoglio del cattolicesimo quando Montalembert sostiene di non volere la protezione dell'*Université* che terrebbe la Chiesa in uno stato di soggezione «dorata e tranquilla», abituati, come si è, a considerarla solo come una specie di amministrazione di pompe funebri, da congedare non appena alza la voce. La «santa indipendenza» della sua dottrina la si può perseguitare ma non confiscare: «essa è regina o niente; essa non dice agli uomini: scegliete in me quello che vi conviene; ella dice loro: credete, obbedite o andate oltre di me». Ora è chiaro che questo atteggiamento, giustificabilissimo sul piano confessionale, non poteva essere trasferito sul piano della cultura e dell'insegnamento delle giovani generazioni, senza che la «santa indipendenza» della Chiesa non urtasse contro un'altra «santa indipendenza», quella del pensiero laico, risultato di quasi un secolo di lotte.

Il resto dell'operetta è pieno di accuse contro i capi dell'*Université*, i professori del *Collège de France*, e specie i corsi di Michelet e Quinet, i pubblicisti Pierquin de Gembloux (autore di un *Discours contre les Jésuites* al Collège Nevers), Libri (autore di articoli anticlericali sulla «Revue des Deux Mondes» nel maggio e giugno '43), e di lodi per l'arcivescovo di Chartres, le parole del cardinale de Bonald e del vescovo di Belley che mettevano in guardia contro le *chaires de pestilence*. Montalembert cerca di minimizzare la portata dell'azione dei cattolici contro l'*Université*: sarebbero stati pochi i discorsi alla Camera dei Pari, pochi gli scrittori che hanno difeso la Chiesa, pochi i petizionari che al Parlamento hanno chiesto la restituzione del libero esercizio dell'autorità paterna (cercando di sottrarre i figli all'educazione statale), pochi i vescovi che hanno denunciato pubblicamente l'insegnamento universitario (quei vescovi, poi, che hanno scritto al Ministro per denunciare la situazione, ne avrebbero avuto risposte cortesi, ma evasive). Da tutto quanto visto appare invece che se violenta fu la risposta dei professori l'attacco non era stato meno violento.

Ma la difesa più eloquente della politica universitaria è nelle stesse parole di Montalembert quando elenca i tre principi, «base di una tirannia senza rimedio» che, se fossero contenuti in una nuo-

va legge, rinserrerebbero tutti i legami dell'attuale servitù, rendendo irreparabile un male oggi provvisorio; essi sono:
1. il capo d'istituto o di pensione non deve essere solo rivestito d'un grado universitario (cosa che è già per Montalembert una violazione della libertà), ma dev'essere provvisto d'un diploma *ad hoc* in seguito ad un esame sostenuto davanti ad un *jury* scelto dal capo dell'*Université* (questo principio era già nel progetto di legge presentato nel '41 da Villemain, art. 6);
2. l'esercizio di una giurisdizione penale dell'*Université* su tutti gli istituti liberi che non dipendendo da essa sono necessariamente suoi rivali;
3. l'interdizione dell'insegnamento degli ordini religiosi.

Noi vediamo cioè come il Montalembert trovasse assurdo un principio che è entrato nella prassi normale dei paesi moderni, il primo; a parte il secondo e il terzo punto, infatti, che del resto non era nelle intenzioni del governo di realizzare, il primo principio è la base della garanzia della serietà e della competenza di un individuo che dev'essere a capo d'un istituto scolastico; è inevitabile cioè che in un paese civile la serietà di chi è a capo dell'insegnamento sia garantita in un qualche modo e che siano prese delle precauzioni da parte delle massime autorità per essere sicuri che gli insegnanti siano all'altezza della situazione. D'altra parte un controllo equilibrato ma continuo delle istituzioni private da parte dello Stato non può essere tacciato d'intolleranza: altrimenti tutti potrebbero pretendere ad un'assoluta ed incontrollata libertà nel campo dell'insegnamento con le conseguenze che si possono immaginare. Ora quest'esigenza di controllo in questo campo era molto avvertita nella Francia dell'epoca, specie presso la sinistra repubblicana, anche se si accompagnava ad una fiducia eccessiva e nel potere di controllo stesso e nella possibilità di una morale statale in nome di cui governare.[1] Il controllo, poi, dovrebbe diventare inutile dove l'abitudine alla vita democratica e la tolleranza ideologica sono tali che nessuno sognerebbe di attentarvi. Ma non era questo il caso della Francia dell'epoca. Inoltre nel

1. V. la «Réforme» del 4 dicembre '43: «non si può affidare la direzione morale della società al capriccio individuale».

paese il controllo non era poi tanto pesante, come abbiamo visto, dato il buon numero di autorizzazioni concesse; ma che lo Stato si garantisse era inevitabile, data la pesante invadenza clericale in questo campo.

Intollerante diventa poi il tono dell'operetta di Montalembert di cui parliamo, verso la fine, quando l'autore sostiene che l'educazione potrà essere rigenerata ed epurata solo dalle congregazioni religiose e che neppure il clero secolare potrà cambiare la situazione. Montalembert si lancia in una difesa a spada tratta della bontà dell'insegnamento gesuitico; se gli si aprissero le porte, non si potrebbe dubitare che metterebbe «i suoi metodi antichi e provati al livello dei bisogni della scienza moderna», ottenendo i suoi membri, nei diversi gradi dell'insegnamento, quei successi analoghi ai prodigi d'eloquenza che dall'alto della cattedra cristiana hanno risvegliato i «gelosi furori» dei predicatori del *Collège de France*. Secondo l'autore, fino a questo momento, i cattolici sono stati troppo condiscendenti e paurosi. Essi devono entrare nella vita pubblica, ingaggiare una battaglia, piantare la bandiera della libertà d'insegnamento al momento delle elezioni municipali dipartimentali e generali. Tutto si può fare con l'accordo e la decisione! Montalembert chiama poi in causa Michelet, tacciando di «bestemmie ufficiali» quanto detto da Michelet nel suo corso, e specie la frase «il n'y a d'héretiques et de schismatiques en France que les catholiques» e che essi, i professori, s'incaricheranno «d'enseigner Dieu à l'Eglise»! La *brochure* si chiude con un rinnovato appello ai cattolici perché si servano della libertà di stampa, della tribuna e del diritto di petizione per affermare la loro libertà.

Su questa linea sono anche i discorsi pronunciati dal Montalembert alla Camera dei Pari. Ad esempio, quello del 26 aprile '44, che fu un discorso che suscitò vivi clamori, specie quando egli sostenne che tutti i giovani che uscivano dall'*Université* erano increduli; poiché poi l'autore faceva una cosa sola di religione e moralità, quei giovani non avrebbero avuto moralità. Nel resoconto della *Démocratie Pacifique* al suddetto discorso[1] si dice che in Montalembert parlano due uomini: il cattolico e il pari di Francia.

1. Nel numero del 27 aprile '44.

Il pari di Francia dice: noi vogliamo la libertà e la religione; noi vogliamo il diritto comune a tutti i cittadini. Ma il cattolico dà fastidio al pari. Il fervore del credente, la foga del neofita ha tutto guastato: sotto le sue frasi eleganti si sentono gli anatemi degli *abbés* Vedrine e Desgarets. E Villemain ha avuto buon gioco nel dirgli che per essere conseguente egli avrebbe dovuto volere il monopolio in favore del clero e che l'insegnamento fosse riportato a quella che tra tutte le congregazioni religiose se n'è più occupata, i gesuiti. L'articolista conclude col dire che la Camera è stata convinta della bontà del progetto di legge proprio dall'attacco di Montalembert, e che la difesa fattane da Cousin e dagli altri era stata più funesta al progetto che l'attacco di Montalembert.

Concludendo, si può dunque dire che in quest'appello ai cattolici del più importante rappresentante del cattolicesimo liberale permangano miste e non fuse, non risolte, le istanze del liberalismo e della religione dell'autorità: drammatico equivoco da cui il Montalembert sarebbe uscito, come abbiamo visto, solo molti anni più tardi, con profonda amarezza.

Pur tuttavia questa è sempre una delle posizioni più interessanti, forse proprio per la sua problematicità non risolta; alla destra dello schieramento cattolico, oltre agli attacchi di un Veuillot, non troveremo altro che una dogmatica difesa dell'operato gesuitico e della legittimità delle sue richieste. Padre Ravignan, infatti, in una *brochure* del 1844, che è una delle poche prese di posizione ufficiali e non anonime dell'Ordine sulla questione,[1] non aggiunge molto agli argomenti già noti. Egli fa tutt'uno della libertà di coscienza, della perfezione evangelica e della vita religiosa dei gesuiti e ne difende la libertà in nome della *Charte*, chiedendosi in che cosa la loro libertà tocchi quella degli altri e perché un modo «così semplice, legittimo d'esistenza» sollevi tante tempeste d'opinione. «La vie, l'influence politique nous sont étrangères: serviteurs de l'Eglise, nous vivons pour elle et poursuivons avec elle, dans tous les temps, dans tous les lieux, sous tous les genres de gouvernements, l'œuvre du ministère évangelique. On nous transforme en ennemis des libertés et des institutions de la France: qu'en

1. *De l'Existence et de l'Institut des Jésuites*, Paris, 1844.

sait-on? Pourquoi le serions-nous?».[1] Aggiunge che i gesuiti sono le vittime e che perciò è ridicolo e ingiusto che li si accusi. Segue un'esposizione dei principi e della costituzione dell'Ordine, misti a una vigile difesa dalle accuse di intolleranza: «Je puis l'affirmer, notre esprit consista toujours dans une vraie tendance à garder les droits de la liberté humaine et de la raison»;[2] e ancora: «Notre Compagnie lutta constamment en faveur de la liberté».

La parte più debole dell'operetta non è quindi la difesa del diritto all'esistenza dell'Ordine, ma proprio le affermazioni citate che restano sul piano di semplici enunciazioni assertorie, senza problema. Quando poi il buon padre Ravignan, alla fine, vuole scendere dal terreno delle semplici affermazioni su quello storico, le difficoltà diventano notevoli, come riguardo all'argomento scottante della teoria del tirannicidio, a proposito della quale si dice che fu solo Mariana a sostenerla e che il *De rege*, proibito dal Generale Aquaviva, venne diffuso perché cadde in mano protestante.

III

IL PENSIERO DEGLI UOMINI DI GOVERNO. LA STAMPA.

Vediamo un po' ora come si articolò la difesa dell'*Université* da parte degli uomini di governo. Abbiamo accennato al cambiamento di posizione di Cousin, uno degli amministratori, per molti anni, dell'insegnamento secondario. Nel '43, per salvare la pace, egli disse alla Camera dei Pari[3] che in quel momento non si insegnava in alcuna classe di filosofia dei collegi alcuna proposizione che portasse danno alla religione cattolica. Queste affermazioni non convinceranno nessuno. Gli stessi eclettici erano lontani dall'aderire senza riserve al loro capo. I suoi passati consigli di prudenza e i suoi discorsi apologetici ai Pari, le sue nuove edizioni con correzioni avevano irritato molti di loro. Jules Simon diceva[4] che i filosofi «sentaient que, sur certains points, on les avait trop défendus. On avait trop complètement établi leur sagesse. Ils étaient à

1. Op. cit., p. 13. 2. Op. cit., p. 88. 3. Seduta del 15 maggio 1843.
4. *Victor Cousin*, 1887, p. 151.

la fois sauvés et déshonorés». Si ripeteva con collera il suo motto sull'*Université*: «Je la veux pauvre pour l'avoir honnête et obéissante».[1] Nel '44, tuttavia, attaccato senza sosta, si decideva a combattere i cattolici militanti e a presentarsi come difensore dell'*Université*.[2] Lo Stato – diceva – s'è sempre, in tutti i paesi, riservato il diritto di sorvegliare e dirigere l'insegnamento. Napoleone ha saputo realizzare brillantemente l'opera nazionale della Rivoluzione creando l'*Université*. Bisogna tornarci su e creare collegi cattolici, protestanti, ebrei? L'*Université* dà l'educazione ed è essa che assicura l'unità del nostro paese. Nel discorso del 21 aprile '44 Cousin disse: «È perché essa è prima di tutto una grande istituzione morale e politica, che imprime in tutti i suoi stabilimenti uno spirito comune e li dirige verso un fine comune, il servizio e l'amore della patria, tale quale i nostri padri l'hanno fatta per noi, è per questo che in tutte le epoche di reazione essa è stata così violentemente attaccata, prima nel '15, poi nel '21, infine oggi». E molto giustamente nel discorso del 3 maggio 1844: «Tutte le volte che sentirete accusare l'insegnamento filosofico d'essere vago, vaporoso, senza carattere religioso determinato, sappiate che quello che vi si chiede è che il carattere religioso sia così ben determinato, che sia quello di una comunione particolare che respingerà gli alunni di tutte le altre comunioni». Cousin mostra (discorso del 22 maggio '44) che il clero, per avere stabilimenti suoi, farà appello alla sola congregazione capace di dirigerli, i gesuiti; spariranno tutti gli stabilimenti privati; la Francia non conoscerà più che due educazioni essenzialmente contrarie, una clericale e al fondo gesuita, l'altra laica e secolare. Di qui due generazioni separate l'una dall'altra dall'infanzia, impregnate di buon ora di principi opposti e un giorno forse nemiche. Ma Cousin poteva essere respinto come difensore dell'*Université* in quanto difendeva la sua propria causa.

L'uomo di governo che espresse meglio i sentimenti della borghesia fu Thiers, nel suo rapporto del '44 in nome della commissione incaricata di esaminare il progetto di legge sull'insegnamento

1. G. Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire* cit., p. 108.

2. In Weill, *Histoire de l'idée laïque* cit., pp. 79 ss.; tutti i discorsi del Cousin in proposito in *Défense de l'Université et de la philosophie*, 1845.

secondario.[1] Thiers dice che bisogna conciliare due diritti ugualmente legittimi, quello dello Stato e quello del padre di famiglia. Lo Stato non dovrebbe imporre il suo marchio a tutti gli allievi, ma mantenere l'unità del paese; non autorizzare un insegnamento che prepari i giovani a credere che la Rivoluzione fu un lungo crimine, Napoleone un usurpatore e la revoca dell'editto di Nantes una misura salutare. Si sopprimerà l'*autorisation préalable*, ma a quelli che vogliono aprire dei collegi si domanderanno garanzie, rappresentate da un brevetto di capacità o di gradi e si continuerà ad esigere che essi non appartengano a congregazioni non autorizzate. La sorveglianza degli stabilimenti privati spetta alla *Université* che ha gli stessi titoli dei grandi corpi giudiziari a rappresentare lo Stato. Essa non merita tante calunnie; tra i professori molti sono praticanti, tutti rispettano la religione ma senza volerla imporre; l'*Université* fa buoni cristiani come le case ecclesiastiche. Quanto ai piccoli seminari la cifra di venti mila alunni loro accordata basta ampiamente ai bisogni del clero. Conserviamo le *Ordonnances* del '28, manteniamo l'insegnamento di Stato: «L'esprit de notre révolution veut que la jeunesse soit élevée par nos pareils, par des laïques animés de nos sentiments, animés de l'amour de nos lois». La Chiesa che ha trionfato della persecuzione non trionferà della ragione calma, rispettosa, ma inflessibile.

Questo rapporto suscitò entusiasmo presso tutto il partito dinastico, anche presso i conservatori che lottavano contro la politica di Thiers. Piacque loro per l'insieme di formule rispettose verso la religione e di dichiarazioni d'indipendenza verso il clero. Piacque per il suo attaccamento al gallicanismo; questa dottrina, sempre più combattuta dal gruppo cattolico militante, appariva loro come il migliore compromesso che si potesse trovare tra le pretensioni delle due potenze.[2]

Interessante è osservare la reazione di alcuni universitari, at-

1. Weill, *Histoire de l'idée laïque* cit., pp. 81 ss. Il rapporto Thiers è in *Discours parlamentaires*, t. VI.

2. Per la sinistra repubblicana, invece, la questione del gallicanesimo rappresentava il tentativo del potere civile di sottrarsi all'ecclesiastico. Essa serviva a nascondere la realtà delle cose; col riesumarla non si garantiva l'indipendenza politica del governo né la libertà di pensiero contro la Chiesa romana. V. la «Réforme» del 16 aprile '44.

taccati al cattolicesimo, ma indignati degli attacchi diretti contro il corpo cui appartenevano. Saint-Marc Girardin aveva rimproverato dal '43 al clero di impiegare come armi «l'interpretazione spinta fino all'assurdità, il talento di mutilare e falsificare gli scritti sotto pretesto di estrarli, l'odio della buona fede e della verità, le armi, infine, dei gesuiti».[1] Tra gli uomini politici liberali, ma pieni di simpatia per la religione, il già ricordato Tocqueville aveva riportato[2] dagli Stati Uniti l'idea che un'alleanza è possibile, è necessaria, tra la religione e la libertà; s'attristava nel vedere questa causa compromessa da uomini che reclamavano il dominio. Davanti alla Camera rimproverò il ministero «d'attirer à lui le catholicisme, de mettre la main sur le clergé», di cercare di ristabilire l'unione Chiesa-Stato e risvegliare contro la Chiesa le antipatie e le diffidenze di tutti quelli che amavano la libertà religiosa. Il successore e ammiratore dei legisti Dupin portò lo stesso ardore a combattere i gesuiti e a difendere il gallicanesimo.

Guizot ebbe uno strano atteggiamento. Tacciò la polemica, com'è noto, di «querelle de cuistres et bedeaux», come se disprezzasse e ritenesse inutili tante discussioni, o come se non volesse prendere posizione in una questione delicata e grave, come interpreta Victor Hennequin nella *Démocratie Pacifique*.[3] Egli condivideva le opinioni dei suoi emuli sul bisogno di conciliare l'indipendenza dello Stato e i diritti della Chiesa; aveva accettato i principi di Thiers, ma tendeva a fare più grande la parte della Chiesa, a disarmarla con le sue concessioni. Guizot prese una posizione decisa nell'aprile del '44, quando si discusse alla Camera dei Pari il rapporto Villemain; egli trovò il rapporto ispirato alla più grande saggezza. Si sente però che il tono di Guizot è conciliante. Perché – si disse il ministro – quattro anni fa c'era la pace tra il governo e il clero ed ora c'è la rottura? Il governo ha per la religione sempre la stessa considerazione e rispetto. Una parte del clero pensa che l'educazione laica è pericolosa per la religione.

1. «Journal des Débats», 15 maggio '43.
2. WEILL, op. cit., p. 83.
3. V. l'articolo di fondo: *Lutte de l'Etat et du Clergé*, nei numeri del 14-15-16 novembre '43.

Questa è la parte consapevole. C'è poi la parte «ecclesiastica» che s'è lanciata nella lotta senza sapere bene perché, in nome di principi che non possono coesistere con lo stato attuale della società. È la parte che si lascia sfruttare da un ben noto partito politico. Per ribellarsi al progetto del governo questa parte del clero s'è servita della libertà e se n'è servita come chi non sa usare la libertà. L'*Université* si è sempre proposta di dirigere i giovani verso i sentimenti morali e religiosi. Si è detto che lo Stato è ateo: no, esso è laico e il governo deve difendere il carattere laico dello Stato.

La conclusione di Guizot è però moderata: per la società si tratta d'adattarsi all'influenza della religione e la religione si deve adattare alle tendenze della nuova società.[1]

Come abbiamo accennato, la questione è ampiamente dibattuta nella stampa dell'epoca. Si può dire che è l'argomento principale della maggior parte degli articoli di fondo dei principali quotidiani.

I repubblicani non sono da meno; interessante è il variare di posizione in questa parte dello schieramento politico. Tutti prendono parte al dibattito, ma ognuno con un accento suo. Il «National» non ha certo più il tono impegnato che gli imprimeva Armand Carrel. Dal '41 ne è redattore il Marrast, ed è noto come egli, già veemente pamphletista della «Tribune» avesse addolcito il suo tono, il radicalismo delle idee facendo posto ad una specie di girondinismo autoritario; in lui l'entusiasmo e la passione furono rimpiazzate dal *persiflage* e si ebbe un'opposizione fine, sarcastica, *étincelante*. Certo nessuno ha dipinto con tratti più penetranti il partito dei conservatori.[2] Fece parte della redazione del «National» negli anni che c'interessano, anche F. Génin. Per chi ama la polemica ardente, appassionata, acerba ma nello stesso tempo spiritosa, la lotta di Génin contro i gesuiti presenta uno spettacolo degno d'interesse. In lui il partito liberale riconobbe, assieme con Michelet e Quinet, uno dei suoi più ferventi rappresentanti ed egli fu attaccato dal partito oltramontano con la stessa vigorosa collera

1. V. il resoconto della seduta del 25 aprile '44 ai Pari, nel numero del 26 aprile della «Démocratie Pacifique».

2. È noto come, dopo le sedute della Camera, molti deputati gli si facessero intorno per adularlo, per evitare di essere trattati male dalla sua temibile penna.

che colpì i due professori del *Collège de France*. Basta scorrere l'opera in cui è il succo dei suoi molteplici interventi di quegli anni, *Les Jésuites et l'Université*,[1] per comprendere le ragioni di questa collera. Ad un esame della posizione dei gesuiti nella storia di Francia e ad una rievocazione molto circostanziata e sarcastica degli attacchi del partito oltramontano alla *Université* – oltre ad una difesa del basso clero certo poco gradita alle alte gerarchie ecclesiastiche –, segue una parte, la terza, che è la più velenosa di tutte, per il partito oltramontano: i gesuiti vogliono insegnare? Vediamo a che punto è la loro scienza, vediamo se sono all'altezza dei loro concorrenti universitari. È un mettere un dito sulla piaga. Segue infatti una rassegna desolante, sia dal punto di vista morale che culturale e scientifico, attraverso il contenuto di opere, specie contemporanee, di illustri gesuiti, dello stato attuale della storia, della morale, della filosofia gesuitica, così tenacemente attaccate al passato e ignoranti ogni recente conquista del pensiero umano, così fervido in ogni campo, dell'Ottocento. E si tratta di opere destinate ad entrare nelle scuole! Ecco quindi le ragioni dell'avversione cattolica per il Génin. L'opera, infatti, oltre alla ripetizione di alcuni motivi del pensiero di Michelet e Quinet, aggiunge qualcosa di nuovo ai loro argomenti in quanto sostiene l'incapacità, da parte del clero, di sostituire un insegnamento altamente qualificato come quello dei professori attaccati. Ed è ben degna, quindi, di allinearsi al loro fianco, anche se si muove su un terreno più scopertamente pamphletistico.

Ma torniamo alla stampa. Per la nostra questione non sono meno interessanti le posizioni di una «Revue indépendante», di un «Atelier», di una «Démocratie Pacifique», di una «Réforme»; lo sono perché non si riducono a mere adesioni (come per il «Journal des Débats» – conservatore dinastico –) alla politica del governo, né a violenta critica anticlericale di tipo voltairiano (come per il «Constitutionnel» che, come già accennato, rappresenta il centro-sinistra dinastico, o come per il «Siècle»), ma perché uniscono gli interessi sociali ad una impegnata posizione in campo religioso. La «Revue indépendante», fondata da Pierre Leroux, George Sand

1. Opera già citata, edita a Parigi nel 1844.

e Louis Viardot quando l'ardente polemista saint-simoniano della corrente di Bazard non poté scrivere più sulla «Revue des Deux Mondes», divenuto organo ufficiale del governo, si era acquistata in pochi mesi una discreta notorietà dovuta alla vivacità dei suoi attacchi contro la religione cattolica e contro Cousin e l'eclettismo universitario. Contro questi, proprio negli anni che ci riguardano, vi fu un violento attacco per la questione della mutilazione di uno scritto postumo di Jouffroy fatta dal Damiron, incaricato di fare l'elenco e curare la pubblicazione delle opere postume del filosofo liberale; era stato Cousin, secondo Pierre Leroux, a subornare l'editore nell'interesse della filosofia eclettica e dell'*Université*, di cui Jouffroy era membro, per la paura che gli ispiravano i clericali, di già molto ardenti contro l'*Université*.[1] Indubbiamente l'entusiasmo avveniristico di Jouffroy e dei suoi amici del *Globe* andava oltre i limiti che questi e lui stesso – in talune circostanze – si erano imposti dopo le giornate di Luglio. Ma la lotta della «Revue indépendante», condotta su due fronti, finiva per stemperare nella dottrina dell'«humanité» del Leroux, in cui tutte le religioni si sarebbero dovute riassumere, la efficacia della polemica anticlericale e antieclettica.

Anche l'«Atelier», diretto da semplici operai discepoli di Buchez, prendeva posizione nella polemica, ma cercava di secondare i nobili sforzi di Buchez per una riconciliazione di cattolicesimo e rivoluzione; su questa linea, ma con un maggiore approfondimento dei problemi, era la «Démocratie Pacifique», che, tra i diversi giornali di ispirazione socialista, prospetta le soluzioni più interessanti. Possiamo annoverarlo tra i giornali repubblicani solo tenendo presente che gli uomini che la fondarono si schierarono, dopo la caduta di Luigi Filippo, dalla parte della Repubblica, perché prima essi si tennero sempre a parte di quello schieramento, convinti che tutte le forme di governo potevano prestarsi alle loro riforme. Ma finirono per essere trascinati alle opinioni democrati-

1. Il suo articolo, del '43, *De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy*, documentava le alterazioni introdotte nei *Nouveaux Mélanges philosophiques*; su ciò v. G. Gazier, *Un manuscrit de Th. Jouffroy falsifié et mutilé à l'instigation de V. Cousin*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 1925, pp. 588-595, e J. Pommier, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, Paris, 1930, pp. 49 ss.

che e repubblicane. La «Démocratie Pacifique» era il giornale della scuola fourierista e societaria, fondata e organizzata da Victor Considérant.

Gli uomini che su questo giornale prendevano la parola sulla nostra questione sono preoccupati che il disaccordo clero-*Université* si ripercuota sulla gioventù[1] e sia causa di disordine, là dove, invece, le due parti devono accordarsi nel compiere l'educazione del ragazzo che risente ora del dissidio, sviluppandone la moralità e la sociabilità. La «Démocratie Pacifique» sostiene che il clero *deve* occuparsi di politica, ma unirsi agli sforzi degli altri uomini per trasformare la società e realizzare il regno di Dio sulla terra.[2] Le confessioni più lontane devono accordarsi sul piano di una terza credenza, la libertà, per poi poter agire d'accordo e trovare assieme una soluzione ai problemi sociali.[3]

Così Victor Hennequin, nel fare la storia dei rapporti Stato-Chiesa,[4] vorrebbe far tornare le cose allo spirito di conciliazione del Medio Evo, affinché le due potenze lottino unite. Non più «oppression des minorités», ma «emploi combiné de toutes les forces sociales». Si auspica un «accordo intenzionale» tra i due poteri perché cooperino al bene sociale. Quindi propaganda dello Stato verso il basso clero, presso cui lo Stato deve cercare appoggio; il disaccordo dello Stato e del clero non può cessare completamente che in una forma sociale superiore all'attuale. Il governo può disarmare la cattiva volontà di qualche vescovo realizzando una serie d'istituzioni che la dissidenza d'una parte dell'alto clero con la società moderna e l'asservimento del basso clero reclamano in maniera imperiosa. Occorrono: 1. l'elezione democratica di vescovi e curati fatta dallo stesso clero; 2. la formazione di un jury ecclesiastico in ogni diocesi. Sarà del futuro il far sovvenzionare il clero dai fedeli – come invece vorrebbe che accadesse già da ora Lamartine –: ma questo accadrà quando il clero vivrà della

1. Così A. Colin, *Le clergé catholique et l'Université*, nel numero del 1 dicembre 1843.
2. Articolo del 3 novembre '43: *Le clergé et la politique*.
3. Così E. Pelletan, con l'articolo *Comme les dogmes se régénèrent: Le Catholicisme; Le Protestantisme*, nei numeri del 23 e 26 ottobre '43.
4. Numeri del 14-15-16 novembre '43, e 24-25-26 dicembre, 30 e 31 dicembre dello stesso anno.

simpatia del popolo e il numero dei preti e lo stato della loro fortuna sarà in rapporto esatto col favore delle popolazioni. Ciò sarà possibile con l'unità religiosa e il fervore dei fedeli che ora mancano. Il clero, infatti, ha protestato contro la dottrina della Convenzione – che aboliva la sovvenzione dello Stato – e quella dell'«Avenir» – che sosteneva la stessa cosa – perché sa che il fervore dei fedeli non è una base sicura. Ora lasciamo le cose come stanno: non bisogna far cessare la sovvenzione alla Chiesa per legarla allo Stato, bisogna darle la sicurezza per la sua esistenza; il cattolicesimo è necessario per soddisfare ai bisogni della nazione, non può essere sostituito dalle superficiali teorie dell'*Université*. Il cattolicesimo e la filosofia devono svilupparsi parallelamente, per cercare la verità. Nessuno dei due ha il diritto di sopprimere l'altro. I dogmi del cattolicesimo vivificheranno la filosofia troppo arida. Siamo ancora troppo egoisti per pensare a fare sacrifici volontari per i bisogni sociali. Bisogna conservare l'aiuto della Chiesa. È necessaria la costituzione del potere centrale per mantenere gli istituti del paese.

Hennequin spezza anche una lancia a favore dell'insegnamento professionale, incitando il clero a fare concorrenza allo Stato con idee nuove, dato che lo Stato si è fossilizzato nell'insegnamento del greco e del latino. A questo proposito egli loda l'opera dell'*abbé* de Bervanger che ha una scuola in cui si preparano i ragazzi allo *apprentissage*, con criteri moderni, distribuendo le funzioni secondo le attitudini e considerando l'agricoltura come base di tutte le industrie. Così, nota Hennequin, lodando l'opera dell'abate, Bervanger mette in atto massime socialiste! Solo così, diffondendo l'istruzione professionale, il clero potrà scuotere l'*Université* dal suo torpore, obbligarla a rinnovare le sue risorse e a rimettersi in armonia da una parte con la natura dell'uomo, dall'altra coi bisogni sociali.

Caratteristica di questi interventi e di altri futuri della *Démocratie Pacifique* è di affrontare la questione religiosa, quella dell'insegnamento, i rapporti Stato-Chiesa portando i problemi sul piano sociale e cercando di risolverli con un reale vantaggio per la società: di qui il tentativo d'agire sul clero cercando di catturare,

per così dire, d'acquisire a sé la sua azione trasformando la sua natura, senza escluderlo a priori dal cammino del progresso. È questo un atteggiamento che, se pecca in molti tratti d'utopismo, suona però come una voce nuova nel coro dei due campi opposti, che tendono ad escludersi l'un l'altro. È senza dubbio una posizione che difficilmente si sostiene, e che in molti momenti – specie quelli di maggiore tensione della polemica – sembra oscillare più verso un rigettare ogni possibilità di accordo,[1] mentre in altri si aggroviglia in una serie di contraddizioni. Così come quando discute i rapporti filosofia-religione;[2] per un verso la filosofia dev'essere autonoma; fanno male quelli che per difendere i professori dicono che essi insegnano la religione cattolica; questo non dev'essere perché il loro unico atteggiamento dev'essere di una «respectueuse neutralité», dato che per la religione ci sono i preti, che sono pagati per questo. La filosofia, la ragione, è l'unico mezzo per arrivare alla verità; il professore deve marciare senza sentirsi legato da alcun testo e senza rivolgere contro la religione i risultati acquisiti. Galilei era libero d'andare contro la Scrittura, ma non lo sarebbe di porsi su una cattedra e trarre dalle sue scoperte argomenti contro la Scrittura. Lo scrittore vorrebbe, cioè, che in una libera gara l'*Université* apprendesse a rispettare la religione ed a trovare i suoi risultati conformi a quelli dei testi sacri; che si arrivasse ad una armonia tra religione e scienza, ad una reciproca compenetrazione per dirigersi poi verso una futura unità di vedute, ed ogni altare innalzasse i suoi profumi verso lo stesso dio.

La contraddizione è evidente nel voler sostenere l'indipendenza della filosofia senza però che questa tragga le conclusioni della sua indipendenza; c'è cioè ad un certo punto uno scarto, e una soluzione troppo semplicistica del problema. La scienza poi dovrebbe considerare validi soltanto quei risultati che si accordassero con la religione, con le conseguenze che ognuno può immaginare.

Sul piano pratico la posizione della «Démocratie Pacifique» si tradusse nella difesa della libertà d'insegnamento, in quanto, accanto all'*Université* vi doveva essere la possibilità di sviluppo di

1. V. l'articolo *La coalition des Eveques* del 1 aprile '44, sempre di HENNEQUIN.
2. Nel séguito della serie di articoli sulla *Lutte de l'Etat et du Clergé*, del 6 gennaio '44.

altre dottrine non rappresentate da essa; questa fu la linea di condotta adottata al momento delle discussioni alla Camera, nel '44, sulla questione, in occasione della presentazione del progetto di legge Villemain.[1] La posizione è molto equilibrata: non è giusto che l'*Université* si appoggi allo Stato; esso deve essere il regolatore della libertà, non deve imporsi e farsi partigiano d'un'idea qualunque; esso deve far sì che tutte le idee si sviluppino senza ostacolo, perché il vero trionfi. Lo Stato è sempre intervenuto nel dominio del pensiero per tiranneggiarlo, ha fatto bere la cicuta a Socrate ed elevare la croce a Cristo. Questa che era stata la posizione del vecchio gallicano Dupin, viene sostenuta anche dal Colin:[2] lo Stato deve servirsi dell'insegnamento per democratizzare sempre più la società; ma questo non gli dà diritto di impedire il formarsi di liberi stabilimenti dove si produrranno altre idee ed altri metodi.

Sono esigenze giustissime; ma cercando di non uscire dalla situazione concreta che lo Stato doveva affrontare, con un determinato avversario da domare, si capisce come altre correnti affermassero che esso dovesse prima stabilire la propria autorità, con una regolamentazione controllata dell'insegnamento; solo in un secondo momento, calmati i clamori della disputa e divenute meno eccessive le pretese ecclesiastiche, sarebbe stato possibile autorizzare il libero e tollerante gioco delle opinioni al riguardo. Ma gli uomini della «Démocratie Pacifique» uscivano dal concreto e cadevano nell'utopia, in particolare quando auspicavano una fusione delle forze in lotta: generosa illusione che avrebbe trascinato molti uomini del tempo dietro le sue seducenti prospettive. Di tutta questa generazione di sognatori e di utopisti si può dire però che gli uomini della «Démocratie Pacifique» con a capo Victor Considérant siano i più impegnati nella ricerca di una soluzione che invece di escludere dalla vita del paese il clero, cerca di utilizzare la sua presenza: un realismo di impostazione – in quanto non minimizza la portata della presenza del clero – che si

1. V. i numeri del 23-24-25-26 aprile '44 della «Démocratie Pacifique», che riportano i resoconti delle sedute ai Pari.

2. Sempre sulla «Démocratie Pacifique», nel numero del 28 aprile.

risolve in utopismo quanto ai mezzi per la realizzazione della idea. Inoltre, più che da tutti gli altri, viene esercitata una critica che tocca il vero, il giusto nei riguardi dell'*Université*, quando si critica la sua unicità di soluzione dei problemi connessi con l'educazione e si auspica la formazione e l'incremento di altre soluzioni. Tutto questo è come uno strano miscuglio in cui ardite soluzioni – che saranno realizzate in futuro – si uniscono ad una semplificazione eccessiva dei problemi dell'epoca: miscuglio in cui solo il tempo avrebbe portato ordine, rendendo valide alcune prospettive, mostrando la vanità di altre.

Se d'altra parte si possono contestare i sistemi e i sogni di queste correnti umanitarie, non si può dire certo che le loro fatiche siano state inutili; inoltre resteranno sempre rispettabili per il loro ardente amore del popolo e dell'umanità.

Alla sinistra dello schieramento repubblicano troviamo poi la «Réforme», redattore Ledru-Rollin.

Nemico della libertà d'insegnamento che darebbe il potere ai gesuiti,[1] o disposto ad ammetterla ma dietro severe garanzie, è un giornale radicale in tutti i sensi: si oppone alla separazione Chiesa-Stato sostenuta da Lamartine, che porterebbe all'anarchia: lo Stato deve volere, credere e mantenere la tutela dell'insegnamento; governare con un insieme di dottrine che formano la sua morale.

Molto chiari, per spiegarci l'atteggiamento di questi strenui difensori dell'autorità e delle ragioni dello Stato, sono l'articolo di Ledru-Rollin: *A M. de Lamartine sur l'Etat, l'Eglise et l'enseignement*, nei numeri del 22 e 23 dicembre '43, e le risposte dei suoi compagni redattori; il loro punto di vista sulla questione della libertà d'insegnamento è diverso, e dà luogo, come vedremo, a una delle discussioni più interessanti e illuminanti sul nostro problema.

Ledru-Rollin non approva la separazione tra Chiesa e Stato; egli dice:[2] non si può separare l'anima e il corpo, che hanno un

1. Articolo di fondo del 29 novembre '43: non dimentichiamo che quindici anni fa i gesuiti volevano stendere il loro fanatismo sulle scuole di Francia! «Il ne manquait vraiment à notre siècle que de voir les vieux jésuites de Fribourg travestis en scribes du *Constitutionnel!*».

2. Numero della «Réforme» del 22 dicembre '43.

terreno comune, l'uomo, la società. Quando si ha uno dei due poteri, si ha anche l'altro. Il clero sa bene questo: se reclama una parte non è sincero, perché vuole il dominio, essere tutto; non può essere qualcosa che a condizione d'essere tutto. Ora però non c'è una Chiesa unita e potente, centro d'amore e di carità; non ci sono che i simboli *effacés* d'un culto che muore, che la lettera morta di una legge senza potenza; una volta tra i membri della Chiesa c'erano i principi dell'intelligenza; nessuno poteva insegnare meglio di lei e quindi dominava. Oggi non c'è nessuno tra loro che brilli. Non c'è più Chiesa, ma un tempio *vermoulu*, servito dagli uomini del passato. «Or il est tout naturel que lorsque le passé réclame pour lui le pouvoir, l'état, qui est la forme du présent, repousse des pareilles prétentions; mais il n'est pas naturel qu'on propose une transaction entre le passé et le présent, qu'on leur assigne des partes égales, qu'on divise entre eux la société, parce que cette place appartient à ceux qui font marcher la société en avant». Il clero ha valore solo in quanto contrappeso nel movimento sociale, ma farne una forza motrice, mettere il clero accanto allo Stato, «donner autant à la décrépitude que à la virilité», questo né la logica né la giustizia può ammetterlo. Voi sapete che la Chiesa non è che un'associazione religiosa autorizzata dallo Stato senza che debba avere più che un'altra un posto di comando. Non sono interessi veramente religiosi a pesare nella *querelle*, perché si sa bene come la gran parte dei cattolici abbia perso il senso dei dogmi, che pratica per abitudine. Gli stessi preti hanno dimenticato le leggi religiose. Voi poi riconoscete che la libertà è incompatibile con la Chiesa cattolica. Quando oggi il clero invoca la libertà, se è sincero, non è più cattolico, e se non è sincero, perché preoccuparsi di queste dichiarazioni ipocrite? È stato lo Stato a provocare queste folli dispute facendo concessioni al clero, che ora vuole sempre di più.

La parte più interessante del pensiero di Ledru-Rollin è però nella parte seguente (numero della «Réforme» del 23 dicembre '43). Egli distingue l'individuo dalla società, l'uno retto dalla libertà, l'altro dall'autorità. Lo Stato deve dirigere, ma l'individuo deve poter conservare la sua libertà. Nella legge sociale bisogna

poi conciliare passato, presente e avvenire. Lo Stato deve organizzare l'insegnamento pubblico, l'individuo il privato. Il Capo famiglia deve poter scegliere tra i due, ma lo Stato deve far di tutto per farlo scegliere per lui, per le sue immense risorse che gli permettono di servirsi di uomini superiori come insegnanti. Se la libertà fosse assoluta degenererebbe in disordine; lo Stato deve esigere quindi dai suoi insegnanti condizioni di capacità e moralità. Esso deve sorvegliare la moralità e la capacità con lo studio dei precedenti e con gli esami. La libertà ha quindi come limite l'intervento dello Stato che esercita il suo diritto d'esame e di sorveglianza. Così il diritto dello Stato è limitato dalla scelta del padre di famiglia e quello dell'individuo dall'intervento dello Stato. Così la libertà ha per limite l'autorità e viceversa. Scompaiono in questo modo le difficoltà; il clero insegnante deve aver preso i suoi titoli nelle carriere statali perché si possano constatare le sue capacità; ma lo Stato deve offrire un insegnamento migliore per garantirsi contro tutte le concorrenze esteriori. Che lo Stato non chieda però al candidato dove s'è procurato il sapere: basta che sappia. Bisogna che la minoranza abbia poi il diritto di parlare, senò non c'è più libertà e lo Stato stesso, non avendo chi gli si opponga, cade nell'errore. Senza la minoranza non c'è antagonismo e senza questo non c'è progresso. Bisogna che la minoranza del passato possa insegnare, perché essa conserva le tradizioni, bisogna che la minoranza dell'avvenire possa insegnare, perché prepara le innovazioni. Ecco le contraddizioni di un falso sistema: volere la libertà di stampa e non d'insegnamento è una contraddizione perché le libertà sono tutte connesse e sopprimerne una significa sopprimerle tutte; date solo allo Stato la libertà e diverrà tiranno; la minoranza, dovendosi pur manifestare, cospirerà e il progresso sarà nella rivoluzione, non nell'insegnamento. Non portate la Convenzione come esempio perché essa è la democrazia nel suo nascere, e dopo cinquant'anni gli stessi mezzi politici non sono buoni (senza levarle niente del rispetto che le si deve). Lo Stato ha proclamato la libertà dei culti; esso deve accordare la libertà d'insegnamento. La democrazia chiede la libertà di stampa: deve chiedere anche la libertà d'insegnamento. Lo Stato, rappresentan-

te l'autorità, deve organizzare l'insegnamento. L'individuo, rappresentante la libertà, può domandare più insegnamenti, perché possa scegliere in libertà. Lo Stato deve dirigere la gioventù nello spirito del secolo; l'individuo, che rappresenta la minoranza, può chiedere un insegnamento che risponda alle sue antiche aspirazioni o alle sue speranze. Lo Stato deve esercitare il suo diritto di controllo e sorveglianza quale guardiano dell'ordine pubblico e protettore della morale e deve esigere dagli insegnanti prove di sapere e di moralità. Così la sua autorità sarà garantita dal suo diritto di controllo e sorveglianza; la libertà dell'individuo dalla sua moralità e capacità.

Quale sarà la parte del clero? Che si ponga nella legge comune, che entri nell'insegnamento in virtù della libertà, ma che si sottometta al controllo dello Stato, in virtù dell'autorità che da esso deriva. Che lo Stato diventi più severo, se è diffidente verso il clero; che il clero si mostri più sapiente, se si crede più bravo di altri nell'insegnare. Ecco a che condizioni si può invocare la libertà e a che condizioni si può essere degni di usarne. Ledru-Rollin conclude l'articolo dicendo che egli spera che sarà riconosciuta agli uomini della democrazia l'intenzione d'accordare agli altri la libertà che essi chiedono per sé e la volontà d'astenersi da passioni ingiuste, anche in una controversia sollevata dai loro nemici più aspri.

In seguito a quest'articolo i redattori della «Réforme», nel numero del 24 dicembre successivo, si dissero di diverso parere sulla libertà d'insegnamento: per noi – essi dicono – l'insegnamento non è una libertà ma una funzione, una delle prime e più importanti funzioni dello Stato, un dovere verso se stesso, la società, l'avvenire. È giusto difendere, come ha fatto Ledru-Rollin, le minoranze, ma attenzione che l'abitudine all'opposizione non ci spinga ad erigere l'autorità della ragione individuale in rivalità con l'autorità sovrana dello Stato. Se lo Stato controlla, come dice Ledru-Rollin, ha in sé il principio di verità e dell'utilità comune; così Ledru-Rollin ritorna al principio dell'unità, all'unità sovrana dello Stato. Che si facciano alla minoranza tutte le concessioni compatibili con l'autorità dello Stato, noi siamo pronti a sottoscriverle. Le

posizioni in fondo sono vicine, ma Ledru-Rollin si preoccupa più delle libertà individuali e noi ci preoccupiamo più del principio d'unità. Quanto alla Convenzione, essa ha gettato luci sull'avvenire. Un passo di Michel Lepelletier ci mostra come essa avesse voluto stabilire per tutta la Francia il sistema d'educazione che noi diciamo *d'enseignement mutuel* (consistente nel fatto che i ragazzi grandi sorvegliano e guidano i piccoli). Essa stabiliva l'insegnamento religioso per i ragazzi fino ai dodici anni, però concedeva di condurli di tanto in tanto alla Chiesa, cui l'insegnamento dei genitori li destina. Nessuna assemblea ha difeso il principio d'unità come la Convenzione.

A ciò Ledru-Rollin rispose – nel numero del 26 dicembre '43 –, dimostrando che funzione è uguale a libertà; allora la formula «libertà d'insegnamento» non è più illogica o antigrammaticale dell'altra: «libertà di stampa». Il governo democratico, poi, è il migliore a patto che le minoranze siano libere. C'è differenza – dice Ledru-Rollin – tra i nostri principi perché per voi lo Stato *concede* all'individuo libertà di scelta, come rinunciando ad una parte della sua libertà, là dove per me è *un diritto* dell'individuo, questa scelta. Così tutte le libertà sarebbero eccezioni (eccezione la libertà di stampa; principio la censura), mentre è il contrario. Lo Stato non dà diritti: li regola. Questi sono i principi della Rivoluzione e della Convenzione. Questa però per l'insegnamento stabiliva un dispotismo – continua Ledru-Rollin – che io non condivido. Egli si richiama poi a Condorcet che diceva che nessun pubblico potere ha il diritto d'impedire lo sviluppo di verità nuove. Ledru-Rollin dice di non voler proclamare la superiorità della ragione individuale. Se ha fatto le sue riserve in favore dell'autorità e se difende i diritti dell'individuo è perché questi diritti sono la consacrazione del principio democratico. La sua teoria è nelle due proposizioni: 1. sottomissione all'autorità, organo della maggioranza; 2. rispetto all'individuo, rappresentante la minoranza. Senza la conciliazione di questi due principi non c'è che dispotismo e anarchia.

La differenza di pensiero tra le due mentalità risulterà più chiara nel '44, quando la «Réforme» combatté per un'istruzione

accessibile a tutti e in occasione della discussione ai Pari sulla legge sull'insegnamento sostenne che il partito al governo faceva della questione una questione di insegnamento di classe, della borghesia, come se l'educazione non fosse un debito dello Stato verso tutti.[1]

Ci siamo dilungati su questa controversia perché attraverso essa traspare una problematica che è alla base del pensiero politico del secolo XIX: la discussione sui limiti della libertà, sul suo significato, discussione che è di estrema attualità anche per noi uomini del XX secolo, e che ancora oggi non può dirsi esaurita. Essa finisce con l'investire in pieno la nostra questione, naturalmente, sì da far schierare dalla parte della negazione della libertà d'insegnamento quelli che sono per un'accezione controllata della libertà, per una sua accurata dosazione da parte dei massimi poteri, tanto da far pensare ad una «concessione» di essa da parte dello Stato all'individuo, e dalla parte della libertà d'insegnamento quelli per cui il godimento della libertà è un diritto imperscrutabile dell'individuo.

Ma a parte queste concezioni di principio la posizione di Ledru-Rollin riguardo alla nostra questione sembra essere la più ricca di una interna dialettica, rispetto a quelle considerate finora, e anche la più democratica; certo, relativamente al momento storico in cui si svolge la discussione, non possiamo far altro che ripetere con i sostenitori di un'accezione più controllata della libertà che fosse alquanto rischioso estenderla indiscriminatamente a quelli che, pur rivendicando la libertà d'insegnamento in nome dei più sacri principi, sarebbero stati pronti a confiscarla per i loro individualistici interessi di parte, negandola poi agli altri. La qualità dei richiedenti doveva far sorgere cioè dei legittimi sospetti sulla onestà delle loro richieste e suggerire una certa prudenza nell'estensione del principio della libertà d'insegnamento. Ciò premesso, la posizione di Ledru-Rollin è la più dialettica: nel suo pensiero le due entità autorità-libertà, cioè Stato-individuo, si controllano, si equilibrano a vicenda, senza che nessuna schiacci l'altra, anche se è lasciata allo Stato la fase direttiva dell'azione. Lo

1. Numeri della «Réforme» del 23 e 24 aprile '44.

Stato è però tenuto a tenersi desto, vigile, per conservare questa posizione: non può lasciarsi andare, immobilizzarsi in schematiche posizioni, altrimenti viene superato dall'iniziativa individuale. In conclusione, deve cioè offrire un insegnamento migliore di quello privato, altrimenti rischia di perdere il suo predominio. È questa la garanzia-base per un'accurata vigilanza che l'insegnamento pubblico dovrebbe sempre esercitare su se stesso, ad evitare spiacevoli sorprese.

Quella di Ledru-Rollin, inoltre, è anche una considerazione pienamente democratica della questione, rispettosa com'è delle libertà individuali e in quanto sostiene che non con un'autorità schiacciante, quantitativa, si può mantenere nel campo dell'insegnamento una posizione di predominio, ma con il controllo e la superiorità qualitativa, frutto di una libera concorrenza. Questo non deve escludere – ripetiamo con Ledru-Rollin – il diritto dello Stato di esigere dalla minoranza il rispetto, di sottometterla a controllo; di dare ad una sua funzione pubblica – aggiungiamo noi – importante come l'insegnamento, un indirizzo ideologico superiore alle parti in causa, ma sempre rispondente alla sua natura di stato laico e democratico, così come le lotte politiche degli ultimi secoli lo hanno reso.

Vedremo ora cosa due notevoli personalità dell'epoca, Michelet e Quinet, avranno da dirci sulla questione; essi che accentrarono attorno alle loro persone e al loro insegnamento tutta la lotta, rappresentando della posizione laica la punta estrema, non meno ricca di motivi di quella delle personalità già considerate.

Bisogna solo aggiungere che la parte laica concentrò gli strali della polemica contro i gesuiti – parte estrema dello schieramento cattolico – proprio perché di lì sentiva venire il maggior pericolo per la libertà d'insegnamento; e quella parte attaccò sul terreno politico perché bisognava prendere di fronte quelle congregazioni in nome delle quali la Chiesa chiedeva la libertà d'insegnare e mettere il governo, che aveva il torto di tollerarle, in condizioni di dissolverle. Prima di tutte bisognava denunciare la più impopolare, la Compagnia di Gesù. Fu l'azione che portò all'interpellanza Thiers alla Camera dei Deputati sull'esecuzione delle leggi contro

le congregazioni non autorizzate (2 maggio 1845), all'approvazione del suo ordine del giorno sull'esecuzione da parte del governo delle leggi dello Stato (3 maggio 1845), e al successo della missione Rossi presso il Papa, che poneva fine, pur con alcune limitazioni,[1] all'esistenza dei gesuiti in Francia; avvenimenti tutti che ebbero poi come contropartita la sospensione dei corsi di Mickiewicz e Quinet.

All'impopolarità della Compagnia di Gesù aveva contribuito notevolmente il *Cours* sui gesuiti di Michelet e Quinet al *Collège de France* nel 1843.

IV

IL CORSO DI MICHELET E QUINET AL «COLLÈGE DE FRANCE» SUI GESUITI NEL 1843

Non si può parlare del corso tenuto da Michelet e Quinet al *Collège de France* nel '43 sui gesuiti e stabilire quello che questo corso rappresentò per i due studiosi e per l'opinione pubblica senza metterlo in rapporto con la storia intima del loro spirito e con lo sviluppo che il loro pensiero aveva subìto fino a quel momento; inoltre anche i rapporti intercorsi tra i due amici e l'ambiente in cui operarono non possono non aver peso in questa ricostruzione. Quanto a questo punto, già il Monod, nella sua classica opera sul Michelet, aveva negato fede all'asserzione di M.me Quinet secondo cui Michelet dovesse al Quinet il suo atteggiamento *militant* al *Collège de France* dal 1842 al 1847.[2] Lo studioso propende piuttosto a credere in una sorta di armonia prestabilita tra i due, piuttosto che ad un influsso dell'uno sull'altro.

Certo è che, con le dovute differenze, date dalle diverse loro personalità, c'è come un unico denominatore comune a base del pensiero dei due amici, in quegli anni, che genericamente si potrebbe definire con la loro aspirazione ad una riforma religiosa, in cui essi vedono la condizione ed il punto di partenza necessari

1. V. Debidour, op. cit., pp. 462 ss.

2. G. Monod, *La Vie et la Pensée de Jules Michelet (1798-1852)*, Paris, 1923, II, p. 55 e p. 201; M.me Quinet, *Cinquante Ans d'Amitié. Michelet et Quinet (1825-1875)*, Paris, 1899, pp. 146 e ss.

per una riforma sociale e per un rinnovamento della atmosfera di immobilismo in cui s'era adagiata la Monarchia orleanista. A ciò bisogna aggiungere la predicazione messianica di un Mickiewicz che certo portò al *Collège* quella atmosfera d'entusiasmo che coinvolse anche l'insegnamento di Michelet e Quinet. Se infatti non bisogna esagerare l'influenza del Mickiewicz sul Michelet nel corso di quegli anni, come fa lo Halévy,[1] non si può non ammettere che questa personalità così singolare non avrà mancato di agire sul nostro Michelet, almeno in funzione dialettica, per così dire, in quanto di contro al pensiero di questi Michelet sentì di dover precisare il suo, salvare contro il misticismo di Mickiewicz i diritti del razionalismo, precisare come agente della storia non l'individuo-messia, ma il popolo.[2] Di contro molte idee del Mickiewicz coincidevano con quelle di Michelet: la fraternità dei popoli, il ruolo provvidenziale dato alla Francia, l'intuizione, l'ispirazione, *tout court*, il diritto al soggettivismo storico. Nell'opinione comune, poi, quando i corsi di Mickiewicz e Quinet furono sospesi, nel 1844 e '45, non si fece differenza tra i tre, considerati vittime della severità e diffidenza del governo. In conclusione, si creò un'atmosfera comune nello spirito e attorno alle lezioni dei tre professori, che andarono assumendo gli stessi accenti proprio intorno al 1843: il loro insegnamento si trasformò in una predicazione morale, politica e religiosa che trovò estremamente sensibili e consenzienti vasti strati dell'opinione pubblica della capitale parigina, in ispecie i giovani.

Premesso ciò, vediamo i motivi interiori che sono alla base dell'atteggiamento di pensiero dei nostri due studiosi e che li portarono ad intraprendere un'azione così decisa contro i gesuiti, rendendosi i rappresentanti più significativi della polemica più su esaminata.

C'è come un accordo tra i due amici e Mickiewicz dal 1842; da quando Quinet ha cominciato i suoi corsi al *Collège de France*,

1. D. HALEVY, *Jules Michelet*, Paris, 1928, p. 97.

2. V. la precisa e documentata analisi che il Monod fa di questi rapporti, op. cit., II, pp. 95 e ss., e in particolare la esatissima notazione che già dal '43 Michelet ha preso coscienza delle idee che ispireranno la sua *Histoire de la Révolution Française*.

qualcosa è già cambiato per essi: Quinet ha iniziato le sue lezioni – come professore di lingua e letteratura del Mezzogiorno d'Europa – sentendosi investito da una missione nazionale, e ci ha dato col suo corso sulle rivoluzioni d'Italia nel Medio Evo una delle sue opere più solide e ricche; sarà passando da questo argomento all'esame delle istituzioni religiose del Mezzogiorno che le sue lezioni assumeranno un tono molto più impegnato da un punto di vista politico-religioso; culminando nel '43 con l'attacco ai gesuiti, nel '44 con il corso sull'ultramontanismo e nel '45 con quello su *Le Christianisme et la Révolution*.

Quanto a Mickiewicz, detentore al *Collège* della cattedra di lingue e letterature slave, per due anni, dal '40 al '42, egli fece dei corsi molto dotti sullo sviluppo letterario e religioso dei popoli slavi, passando poi, sotto l'influenza del Towianski – con le sue idee di rinnovare il mondo insegnando il vero cristianesimo dimenticato dalla Chiesa ufficiale – a lezioni dal carattere molto diverso, che culminarono nel '43-'44: egli auspicava l'avvento di una nuova religione fondata sull'alleanza popolo slavo-Francia, che suscitarono un vero pandemonio e persino scene isteriche di devozione alla sua persona da parte di un uditorio entusiasta fino al delirio.

Ritorniamo quindi al problema iniziale – che può parere ozioso ma che non lo è se si guarda alle sue implicazioni –: fino a che punto i tre studiosi si sono influenzati a vicenda? C'era nella storia del loro pensiero già in atto un'evoluzione naturale verso quest'atteggiamento più impegnato ed eversore in un certo senso del loro passato di studiosi, o esso rappresentò una forzatura, il risultato d'un'influenza esterna a cui s'adattarono? È indubbio ormai che se Michelet e Quinet furono spinti dalla forza delle circostanze (lo stesso Michelet tese a dimostrare che il suo corso sui gesuiti fu dovuto alla necessità di difendersi dagli attacchi che gli erano stati mossi),[1] in realtà dietro di ciò c'è tutto un orientamento del loro pensiero di cui questa manifestazione così *éclatante* al *Collège* rappresentò come lo stadio finale e la presa di coscienza, sia pure con i

1. Tesi sostenuta anche da P. SIRVEN, *Jules Michelet. Lettres inédites (1841-1871)*, Paris, 1924, p. XXIX.

chiaroscuri che mutamenti del genere comportano. Questo è valido in ispecie per Michelet più che per Quinet, la cui posizione, come vedremo più avanti, s'era determinata da parecchi anni prima.

A questo processo interiore di distacco da una fase della loro storia precedente non erano del resto stati estranei altri studiosi e personalità dell'epoca – con cui Michelet fu in istretto contatto, per quanto poi si distaccasse profondamente da essi – e che proprio in quel torno di anni subirono lo stesso processo: così Lamartine e Hugo, che dal '30 erano usciti dalla loro solitudine di studiosi, coscienti della missione sociale e umana che la posizione dello scrittore comporta, si orientano proprio in quegli anni verso un distacco dall'ortodossia cattolica; Lamartine nel 1842-43, Hugo più tardi e più lentamente.[1]

Michelet già dal '42 aveva scritto col suo lirismo non privo di enfasi: «Adieu, Eglise, adieu ma mère et ma fille. Adieu, douces fontaines qui me fûtes si amères! Tout ce que j'amai et connus, je le quitte pour l'infini inconnu, pour la sombre profondeur, où je sens, sans le voir encore, le Dieu nouveau de l'Avenir. Une larme encore, et puis, je vous suis, ô avenir!».[2] Nell'agosto del '43, poco prima del matrimonio di sua figlia Adèle, egli si dichiara più risolutamente per l'avvenire: «Adieu, passé! Adieu, douces années solitaires! Adieu, Adèle! Adieu, Pauline! Tout cela finit... mes rêves du moyen âge aussi... à moi donc, ô avenir!».[3]

Il Monod riporta già al 1839, '40 e '41 una rottura decisiva di Michelet con il Medio Evo ed il cattolicesimo;[4] ma il Pommier[5] esorta a prendere con cautela questa affermazione perché Michelet in quest'epoca sarebbe ancora combattuto tra passato e avvenire. Paul Sirven parlando di ciò afferma: «De ces deux tenden-

1. J.-M. Carré, *Michelet et son temps*, Paris, 1926, in particolare i capitoli su *Michelet et Lamartine*, pp. 3-39, e *Michelet et Victor Hugo*, pp. 40-70; v. anche J. Michelet, *Lettres à Lamartine*, Paris, 1893, p. 199.

2. V. G. Monod, *Jules Michelet*, Paris, 1905, pp. 129-130.

3. G. Monod, op. cit., pp. 129-130.

4. G. Monod, *La Vie et la Pensée* cit., II, p. 55.

5. J. Pommier, *Idées de Michelet et Renan sur la Confession en 1845* (Extrait du «Journal de Psychologie normale et pathologique», 15 juillet-15 octobre 1936), Paris, 1936, p. 524.

ces (passé et avenir) qui se partagent le cœur de Michelet et qu'il apparaît impuissant à concilier parce qu'elles sont toutes les deux poussées à l'extrême, la quelle finit par l'emporter? C'est la seconde. Et c'est pourquoi il écrit à Dumesnil en 1862 à propos du cours sur le moyen âge qu'il avait fait vingt ans auparavant: «J'aimais le moyen âge; c'est le dernier moment où je l'ai aimé, l'hiver de 1842-43. Le cours est doré de cette lueur éteinte à jamais».[1] Ma in effetti non bisogna credere ad un contraddirsi dello stesso Michelet, su questo soggetto, e prima e nel *Prêtre*, ma stabilire col Pommier che per Michelet se il gesuitismo è «esprit de mort», il Medio Evo resta un tempo di fede sincera e di vita spirituale intensa.[2] Ancora nel *Prêtre* dice che «l'indigne parade que tel en fait sous mes yeux, ne changera pas mon cœur pour ces temps sombres et douloureux, avec les quels j'ai fait amitié si longtemps et si longtemps souffert»;[3] accanto a questo c'è già però qualcosa d'altro: in nota a questa frase afferma infatti che «dès lors, en 1833, je formais le vœu et j'exprimais l'espoir d'une transformation du principe du moyen âge: '*Il se transformera pour vivre encore*'.[4] Histoire de France...»,[5] cosa che ci fa avvertiti di come Michelet in quell'epoca tentasse di mettere in chiaro a sé e agli altri quali erano state le premesse del suo attuale atteggiamento di critica e come egli fosse coerente con esse. Quindi anche dopo il *Prêtre* – e qui non siamo d'accordo col Pommier – non si tratterebbe tanto di contraddizione, di «non aver mantenuto la promessa» fatta nel *Prêtre*, da parte di Michelet, di non «cambiare il suo cuore» verso il Medio Evo, quanto di aver portato alle estreme

1. P. SIRVEN, op. cit., p. LXXXVI. Per una fedele e circostanziata ricostruzione della questione e di tutto il pensiero di Michelet sul cristianesimo, v. anche un'opera abbastanza recente, di una studiosa americana, MARY-ELISABETH JOHNSON, *Michelet et le Christianisme*, Paris, 1955, e in particolare della seconda parte dell'opera, *Rupture avec l'Eglise*, i capp. sulla *Crise (1839-1842)* e quello *Polemique: guerre au Christianisme traditionnel*, pp. 63 e ss.

2. V. di MICHELET, *Du Prêtre, de la Femme, de la Famille, Paris*, 1845, e *Manuscrits Michelet*, Fond Carnavalet, Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, C. 5 (A 3784) cote 12 bis. Di POMMIER, v. op. cit., p. cit.

3. V. *Du Prêtre* cit., p. 305, nella I ediz., e p. 335 nella II ediz.; questo brano *non* si trova però a p. 316 e 317 delle edizioni del 1861.

4. Sottolineato nel testo.

5. *Du Prêtre* cit., pp. 305-306.

conseguenze un atteggiamento già deciso attorno a quegli anni 1842-43, ma pieno ancora di luci e d'ombre e di qualche incertezza, nonché dovuto, forse, nelle sue attenuazioni, al desiderio di concentrare la polemica sul gesuitismo e non estenderla al cattolicesimo proprio per rendere più aspro l'attacco alla Compagnia di Gesù. Sul «dopo», poi, non c'è dubbio: non essendo avvenuta per Michelet quella trasformazione del cattolicesimo che egli si augurava, la condanna s'estende anche a questo; già nel '46, nel *Peuple*, egli afferma d'aver dovuto dire a quel Medio Evo su cui aveva passato la sua vita: «indietro», e nel '61 scriverà: «J'ai appris ce que je ne savais pas encore, il y a quinze ans, la grossièreté de tout cela aux temps mêmes du moyen âge».[1]

Del resto la produzione di quegli anni di Michelet e le sue vicende personali – che hanno sempre pesato sul suo pensiero – possono aiutare molto a risolvere la questione: dalla morte della moglie Pauline – nel 1839 – a quella di M.me Dumesnil – nel 1842 –, la cui amicizia lo aveva tanto confortato, egli aveva attraversato un periodo di crisi che s'era risolto nel modo migliore per il suo pensiero. Dopo la morte della moglie egli vagheggia un concetto della morte come di una forza purificatrice e produttrice di fecondità: Giovanna d'Arco crea la patria morendo sul rogo, il Rinascimento crea il mondo e il pensiero moderno condannando a perire tutto quello che aveva consolato e nutrito gli uomini del Medio Evo. Monod dice giustamente al riguardo: «C'était pourtant aux entrailles mêmes de la mort qu'il devait arracher le secret de la vie, comme la Renaissance sortit du moyen âge».[2] Neanche la Chiesa può sfuggire a questa morte purificatrice, essa che porta in sé i germi della sua distruzione e che può rinascere solo rinnovandosi.[3]

Il nuovo dolore per la morte di M.me Dumesnil – a cui s'era unito di tenaci rapporti intellettuali che avevano arricchito la sua esistenza di «richesses morales» anche nel periodo in cui egli s'era allontanato dalla sua amica per le credenze religiose di questa, in

1. *Préface nouvelle* alla VII ediz. del *Du Prêtre . . .*, Paris, 1861, pp. IV-V.
2. G. MONOD, *Jules Michelet* cit., p. 87.
3. MONOD, op. cit., pp. 85 e ss.

ispecie nell'ultimo periodo della sua vita – fu superato con un rinnovato attaccamento al suo lavoro e con un nuovo spirito di cui l'esempio migliore è – nel v volume della sua *Histoire de France* (uscito nel '41) – la visione suaccennata di una Giovanna d'Arco la cui azione è stata il rovescio della passività cristiana. L'azione è ora tutto per lui; egli esce dal suo isolamento per prendere partito per la patria, l'umanità, l'universalità, tuffarsi nelle polemiche del tempo, con le parole più su ricordate («Adieu passé . . . etc.»), anche se con un accento particolare verso un'epoca su cui amorevolmente s'era attardato per anni; nessuno infatti meglio di lui può parlare con competenza del passato che tanti ora vogliono drizzare contro l'avvenire; anzi proprio lui che ha compreso questo passato più di tutti deve lavorare a preparare il credo dell'avvenire;[1] attorno a lui ferve la lotta per la libertà d'insegnamento: Michelet doveva prendervi parte, persuaso anche che il titolo della sua cattedra – di storia e morale – al *Collège de France* facesse di lui un educatore della gioventù.

Lasciando da parte la preparazione al corso del '42 che Monod ha ricostruito sulle note di Michelet[2] e che pure presenta spunti particolarmente interessanti in quanto Michelet vi prende a più riprese posizione contro il cristianesimo tradizionale (si tratta di questioni riguardanti l'identità dell'uomo con Dio e dei rapporti tra Figlio e Spirito Santo), non si può non mettere in evidenza che è del 1842 l'*Introduction à la Renaissance*, pubblicata poi nel 1855 nel tomo VII dell'*Histoire de France*. Essa segna una tappa importantissima nel pensiero di Michelet, specie per la comprensione di questa nuova fase della sua attività di pensatore e di predicatore di nuovi credi morali.

Michelet vede nel Rinascimento una grande rivoluzione dello spirito e del pensiero. Essa è stata tanto più gloriosa in quanto fu «le jet héroique d'une immense volonté». A differenza della Rivoluzione francese che trovò le sue formule tutte pronte, il Rinascimento non ebbe di fronte che la morte e il niente ch'era stato

1. Per tutto ciò v. G. MONOD, *La Vie et la Pensée* cit., II, pp. 55 e ss.

2. Rimandiamo per questo alla succitata opera del MONOD, l. cit., e specie alle pp. 77 e ss. e ai *Manuscrits Michelet* cit., C 4. 2 (cours inédits, 1842) (A 3782).

il Medio Evo. Quest'epoca aveva avuto delle nobili origini ma degenerò nel corso dei secoli. Questi vengono passati in rivista da Michelet che mette in luce la sterilità del Medio Evo per opporgli lo spirito creatore e organizzatore del Rinascimento.[1] In particolare Michelet mette in luce come il Medio Evo rigetti l'idea della forza generatrice della maternità, mentre nello stesso tempo l'uomo viene diminuito. Per Michelet il Medio Evo è la contro-famiglia e la contro-educazione perché è l'anti-natura.[2] Anche la Scolastica viene attaccata quale mezzo di pensare meccanicamente, di parlare senza giudicare delle cose, di pensare senza pensare. In quest'opera c'è poi una rivalutazione di Abelardo in quanto egli avrebbe mostrato che lo Spirito è identico all'amore, che «le Fils était, non l'amour, comme disait le moyen âge, mais l'intelligence et la parole».[3] Michelet ha già preso posizione per lo Spirito Santo nel suo corso del '42, in nome di questo combattendo il tradizionalismo cristiano: ora per lui questo Spirito Santo è il libero spirito, l'età della scienza; con reviviscenza gioachimita egli vede avverarsi l'età dello Spirito Santo «qui offre la liberté, qui est l'amour» e che promette la rivelazione dello stato di infanzia come frutto della maturità, divenendo la fede più giovane d'epoca in epoca. «Oh! Sublime parole! La sainte enfance héroique du cœur; c'est pour elle, en effet, que toute vie recommence!».[4]

È qui che Michelet afferma l'idea di una eterna rinascita: egli confida nel regno del libero spirito in cui trova assieme l'idea di scienza e di infanzia e d'amore; in una parola, il ben noto «Evangile éternel». Per realizzare questo ben poco ha fatto il cristianesimo; non ha fatto gran che per realizzare il pieno sviluppo delle facoltà umane, non ha fatto abolire la schiavitù; lo spirito di rassegnazione predicato dal cristianesimo, l'abbandono di ogni sforzo di emancipazione ad esso connesso, furono utili alla tirannia, la consolidarono. Dal fondo del cristianesimo, dall'idea dell'elezione gratuita e del privilegio degli eletti viene la concezione che il si-

1. V. *Histoire de France*, Paris, 1855-1867, t. VII, *Introduction*, pp. IV-V.
2. Op. cit., VII, pp. CLI-II.
3. Op. cit., VII, p. LIX.
4. Op. cit., VII, pp. XL e SS.

gnore è l'eletto di questo mondo e che lo schiavo non ha niente da dire; così il cristianesimo diviene l'alleato naturale della monarchia, dell'aristocrazia e dei signori in tutti i paesi schiavisti. È quest'alleanza che costituisce l'indissolubile alleanza dei due rami del partito conservatore e che fa della fede del Medio Evo non solo l'anima ed il mezzo, ma l'essenza stessa della contro-rivoluzione.[1] Così la Chiesa diviene una monarchia e ne risultano conseguenze funeste. Così il 1200 – il '93 della Chiesa – è la più sinistra ed oscura data di tutta la storia: è l'epoca dello sterminio dei Valdesi e dell'organizzazione della grande polizia ecclesiastica e della confessione: «Un œil fut dès lors ouvert, une fenêtre percée sur toute maison et tout foyer, une vue sur l'interieur de l'âme, et cela avec tant de force que la pensée, corrompue contre elle-même, devint son propre espion et son délateur».[2] Così non resta che un deserto prodotto dall'improvvisa sparizione del genio, dell'anima di un popolo. La Chiesa è anche colpevole d'essere stata autoritaria riguardo alle questioni scientifiche; essa ha scoraggiato e ritardato l'affermarsi della scienza. I papi approvano la medicina ma interdicono l'esercizio dell'anatomia e della chimica, cosicché questa diviene una «alchimia folle» e le matematiche una «vana astrologia». Rivedendo le sue opinioni d'un tempo sulla base di nuovi testi, Michelet critica molto anche i costumi medievali, la vita monastica, scandalosa per dispute, licenza, miseria morale. L'uomo non trova più nella Chiesa l'ispirazione morale e spirituale né l'impulso per realizzarsi allargando gli orizzonti del progresso. Michelet critica anche l'arte gotica – riprendendo con più vigore vecchie critiche – contrapponendole l'arte rinascimentale che è «la permanente objection à l'art boiteux du moyen âge, premier essai, mais triomphant, d'une construction sérieuse qui s'appuie sur elle-même, sur le calcul et l'autorité de la raison. L'art et la raison réconciliés, voilà la Renaissance, le mariage du beau et du vrai».[3] Quindi dal deserto del Medio Evo Michelet vede nascere col Rinascimento una nuova fede, una fede laica fondata sulla ragione.

1. Op. cit., VII, p. CXLV.
2. Op. cit., VII, p. CXL.
3. Op. cit., VII, p. LXXXV.

«L'esprit humain a un tel fond de révolte et de perversité native, qu'exclu de l'étude de l'âme et des libertés du monde intérieur, il commença à regarder sournoisement du côté de la nature... En un mot, les mécréants, renouvelant le péché d'Adam, se sont remis à manger les fruits de l'arbre de la science. Ils ont cherché le salut, non dans le miracle, mais dans la nature; non dans la légende du Fils, mais dans la création du Pére».[1] La nuova fede è quella della speranza e dell'ottimismo, dell'azione che ci consiglia di salvare questo mondo, combattere e morire per lui. È il contrario della fede monastica che dice di fuggire questo mondo. La grande rivelatrice del vangelo eroico è Giovanna d'Arco la cui forza risiede nella sua semplicità e purezza di cuore. Un ritorno del cuore verso la madre consolatrice, la natura, potrebbe riportare la conciliazione tra i membri della famiglia umana. Questo porterebbe a un sistema in cui il primo posto sarebbe tenuto dall'anima e dalla volontà eroica.[2]

Ci siamo attardati su quest'opera che tanta importanza ebbe nella storiografia rinascimentale e che è sempre un classico nel suo genere, anche se oggi tanta strada s'è fatta in questo campo sulla scorta di nuove più approfondite e meno schematiche ricerche, perch'essa è per la nostra indagine di enorme importanza, come s'è detto, in quanto ci mostra quanto già profondo fosse il distacco ormai di Michelet dal Medio Evo e come la polemica che egli sostenne contro il gesuitismo e, attraverso di esso, contro il cattolicesimo – come i suoi nemici sostennero e nonostante le sue affermazioni contrarie –, s'inserisse su di un terreno ormai pronto; come molti dei motivi che ritroveremo nelle opere successive fossero già enucleati in quest'*Introduction* e come, quindi, infine, l'attacco che gli era stato mosso e l'ambiente arroventato in cui si svolsero le sue lezioni non furono che occasioni – anche se determinanti – all'estrinsecazione di uno stato d'animo da cui Michelet era da tempo stato investito.

Quanto a Quinet, la sua posizione nei riguardi della religione s'era andata determinando da ancora più tempo; egli era arrivato

1. Op. cit., VII, pp. XLIV-VI.
2. Op. cit., VII, pp. CV, CXXIII.

al *Collège* col pensiero volto specialmente alle questioni religiose associate alle politiche. Il Monod vede[1] il pensiero e l'insegnamento di Quinet di questi anni indirizzati in ispecie verso un rinnovamento religioso, una rivoluzione o almeno evoluzione democratica e una ripresa in Francia di un apostolato democratico. Liberatosi del simbolismo e del panteismo d'ispirazione germanica (liberazione di cui tappe furono l'*Examen de la Vie de Jésus de Strauss* del '35, l'*Essai sur la poésie* del '37, i poemi *Napoléon* e *Prométhée* del '37) per una concezione che tendeva a rendere alla personalità umana il suo posto e la sua dignità nella storia, Quinet era stato in quegli anni molto sensibile a tutto un movimento di pensiero che considerava la religione come il fondamento di tutte le società umane, sulle orme di Chateaubriand e Constant. Già dal '31 Quinet aveva visto nel *De l'avenir de la Religion* la trasformazione dei vecchi dogmi in una religione del diritto e della libertà che abbracciasse tutto il genere umano. In opposizione assoluta con i filosofi del XVIII secolo che vedevano nella religione delle creazioni volontarie degli uomini e soprattutto dei conduttori dei popoli e nel progresso della ragione l'emancipazione progressiva dell'umanità dal giogo delle idee religiose, Quinet vede nel perseguimento del divino la fonte stessa di tutta l'evoluzione umana.[2] Però per coerenza con la sua filosofia Quinet non ammette che questa religione possa fissarsi in una forma e in un dogma immutabili. La «cupidigia dell'infinito», che è la fonte di tutti i progressi dell'umanità, non è mai soddisfatta e genera dei credo sempre nuovi.

Quinet aveva la speranza e l'orgoglio d'essere capace di fornire alle nuove generazioni il credo che attendevano. Le premesse di questo credo sono nel *Le Génie des Religions* e nei due poemi *Napoléon* e *Prométhée*. *Napoléon* è l'esaltazione dell'individuo, il poema dell'eroe conduttore d'uomini, incarnazione dell'umanità, simbolo della democrazia, mentre *Prométhée* è l'espressione poetica di tutte le sue aspirazioni religiose.

1. *La Vie et la Pensée* cit., II, p. 102.
2. V. il suo corso di Lyon e l'*Introduction* su l'*Unité morale chez les peuples modernes*, cit. in MONOD, op. cit., II, p. 103.

Le Génie des Religions, come apparve nel '41, non era che un primo volume a cui doveva seguire lo studio delle religioni di Roma, poi dell'evoluzione religiosa dell'Occidente, delle istituzioni germaniche, del cattolicesimo, del maomettismo e della Riforma; in quest'opera è già enunciato il principio, fondamentale per Quinet, della derivazione di istituzioni politiche, arti, poesia e filosofia dalla religione. I corsi al *Collège* del '42, '43 e '44 rappresentarono la continuazione di quell'opera. Le *Révolutions d'Italie* del '42, poi, erano l'esposizione dell'evoluzione parallela del mondo germanico e del latino attraverso il Medio Evo e della lotta tra sacerdozio e impero fino alla scoperta dell'America.

Nel '43 Quinet continuò questo studio con quello del movimento religioso del XVI secolo, e qui fu che andò a parare sui gesuiti. Il suo corso, pubblicato col nome di l'*Ultramontanisme* mostrava l'influenza deleteria esercitata nel XVI e XVII secolo dal cattolicesimo sulle nazioni latine, la decadenza della Spagna sotto l'Inquisizione e dell'Italia per il trionfo del Papato e del concilio di Trento. Il suo corso del '45 e *Le Christianisme et la Révolution française* sono come la conclusione di tutto questo processo e segnano il centro della dottrina di Quinet, il suo associare strettamente le idee di rinnovamento religioso a quelle di un rinnovamento democratico e sociale, il vedere la Rivoluzione come la conclusione logica di tutta l'evoluzione religiosa dell'umanità anteriore, con un'audacia di simbolismo, generalizzazione e interpretazione che va oltre persino tutto quanto Michelet ha immaginato in questo campo, come riconosce il Monod; infatti per Quinet le due nature del Cristo sono le due potenze che si dividono il mondo sociale, la Chiesa e lo Stato. Queste due nature che hanno lottato e sofferto l'una per l'altra alla fine risuscitano in un accordo superiore col mondo moderno della Rivoluzione.[1] Michelet, invece, pur ammettendo il presente come figlio del passato, vuole che questo si separi da quello risolutamente e gli dica un eterno addio. Per Quinet la religione è una rivelazione perpetua di Dio da cui escono

1. Sarà di un secondo tempo la critica alla Rivoluzione come fallita rivoluzione religiosa: v. EDGAR QUINET, *La Rivoluzione*, Torino, 1953, e la bella Introduzione di A. GALANTE GARRONE, che ne è anche il traduttore.

tutte le manifestazioni dell'attività spirituale dell'uomo – arte società diritto –, mentre per Michelet è l'umanità che trae da se stessa la sua religione, le arti, le forme politiche e giuridiche, sia pure in armonia con la religione – ma non in dipendenza da essa. I dogmi per Michelet non sono che forme morte e sterili in cui la vita dell'umanità si ferma e che l'umanità, nei suoi nuovi bisogni, strappa da sé con disprezzo. C'è nell'evoluzione religiosa dell'umanità non solo progressione e diffusione, ma una serie di movimenti, reazioni e negazioni. L'avvenire comincia col negare il passato prima di raccoglierne i frutti.

Sono posizioni lontane tra loro, ma in questo momento, e per molto ancora, almeno fino al '48, Michelet e Quinet non vedevano che i punti di contatto tra di esse e non quelli di divergenza;[1] si sentivano allineati, infatti, entrambi sulle posizioni di sacerdoti dell'avvenire.

Tornando al nostro argomento, che in un certo senso abbiamo scavalcato per accennare a qualche aspetto del pensiero dei nostri due studiosi che più da vicino tocca la nostra questione, Michelet previde dove Quinet sarebbe andato a parare col suo corso sull'Italia del Cinquecento. Egli nella prima parte dell'anno aveva trattato del Medio Evo, della «vera vita» del Medio Evo.[2] Egli spiegò poi – nel '69, e anche allora, nel '43, nell'introduzione al suo corso sui gesuiti – che dal processo della vita sarebbe passato a trattare quello della morte: i gesuiti. In realtà il passaggio fu brusco e, tenendo presenti le limitazioni su esposte, in gran parte determinato dalla contingenza del momento, di rispondere all'attacco gesuita. Ci sembra sempre valida l'idea di Monod[3] che

1. V. della citata Introduzione alla *Rivoluzione* di Quinet, di A. Galante Garrone, l'acuta e circostanziata analisi che egli fa di questi rapporti, a p. LII ss.

2. V. in P. Sirven, *Lettres* cit., pp. 50-51, la lettera di Michelet ad A. Dumesnil del 22 novembre 1842; oltre a dare notizia di questo corso, Michelet parla di tre metodi da mettere di fronte: «la méthode des *formules*, tout au moins prématurée (Guizot, Sismondi); la méthode *pittoresque*, celle qui tourne autour des objets et en donne avec vérité les contours extérieurs (Augustin Thierry); la troisième enfin (Michelet), cette chimie intérieure qui *refait* les choses de la vie qui les a faites». Aggiunge come sia tempo di tentare la terza via.

3. V. ne *La Vie et la Pensée* cit. il capitolo sul corso di Michelet e Quinet sui gesuiti, II, pp. 109-131, e in particolare p. 122.

risuscitando quell'anno l'anima del Medio Evo egli aveva l'aria di fare l'apologia di questa grande età cattolica nel momento in cui sentiva sempre più la necessità di resistere agli attacchi del partito cattolico contro la società moderna e mostrare le vie nuove dell'avvenire; le sue lezioni potevano sembrare un ritorno al passato e, aggiungiamo noi, dopo il cambiamento suaccennato, rappresentare una stonatura rispetto alla sua stessa nuova impostazione da dare ai fatti storici. Così, senza avvertire l'amico, sul principio, Michelet comincia a parlare dei gesuiti. Dopo si metterà d'accordo con lui, per un'azione congegnata.

In realtà i giudizi di Michelet sui gesuiti non sono nuovi; risalgono al '31, quando la scuola dell'«Avenir» lo ammirava e lo considerava un alleato ed amico. Aveva studiato la storia della Compagnia per il suo *Précis de l'Histoire Moderne* e vi era ritornato su nei suoi corsi sul Rinascimento e sulla Riforma. È che ora vi torna su con maggiore aggressività e consapevolezza di vedute; in essa egli vedeva un tempo un aspetto degenerativo del cattolicesimo, qualcosa che si sovrapponeva al di sopra e al di fuori alla religione del Cristo. Apparentemente anche ora è questa la posizione di Michelet, ma è chiaro che i suoi successivi giudizi sul cristianesimo non possono non pesare ora su questa questione: ora che il cristianesimo ha in un certo senso mancato alle sue promesse e va rinnovato, nel gesuitismo Michelet coglie l'aspetto peggiore di esso, di immobilismo e di morte. Continua a difendere il *vero* Medio Evo contro il falso, e questa lotta da parte sua non è senza dolore, e vorrebbe come alleato contro i gesuiti il clero.

Nell'introduzione suddetta alle sue lezioni, riunite in volume a quelle di Quinet col titolo di *Des Jésuites* – volume uscito nel luglio del '43 – Michelet enuncia quelli che erano i fini e l'anima del suo insegnamento:[1] la ricerca, la ricostruzione dello spirito di un periodo attraverso la storia della libertà,[2] la preoccupazione delle cause morali, il sentimento della vita morale, del libero genio umano nella letteratura, nel diritto, in tutte le forme d'attività; di qui la

1. MM. MICHELET et QUINET, *Des Jésuites*, Paris, 1843, quatrième édition, pp. 33 ss.
2. «L'histoire (c'est ma définition de 1830, et j'y tiens), est la victoire progressive de la liberté», op. cit., p. 32.

necessità fatale per lui di venire a parlare del gesuitismo quale «machinisme stérile» per contrapporlo a «l'organisme vivant».

S'è detto e ripetuto[1] che queste lezioni di Michelet non hanno molta solidità, che la sua critica alla Compagnia di Gesù resta vaga e limitata, che più coerenti e organiche sono le lezioni di Quinet che affrontano l'argomento da un punto di vista più strettamente storico; ed è vero, quanto alle lezioni di Quinet, che si muovono su un terreno più concreto, ma se cercheremo d'uscire dal tono molto spesso declamatorio e ad effetto di Michelet, dal quale il nostro gusto oggi resta particolarmente lontano, e tenteremo di cogliere alcuni punti base di questa sua polemica, vi troveremo argomenti a cui ancora oggi noi non possiamo non essere molto sensibili, una delle fonti più vibranti, per così dire, a cui il pensiero moderno va debitore nella sua ricerca dei principi della libertà, e un insegnamento che è tuttora di grande attualità.

L'aspetto più importante della sua critica al gesuitismo e che troverà maggiore sviluppo nel *Prêtre* è nella condanna allo spirito di cieca obbedienza che il gesuita porta verso i suoi superiori – proprio quello cioè che ha fatto e fa la forza dell'Ordine. Michelet vede in questo la fine di ogni libertà e dignità della natura umana, specie se a questo si accompagna lo spirito di delazione, come accade nell'Ordine gesuita, dove questo principio è autorizzato dallo stesso fondatore. Michelet si oppone all'idea che i gesuiti siano i figli del Medio Evo perché «ce temps était fécond, et tout en se croyant, dans son humilité, inactif et impuissant, il créait toujours. Il a bâti, comme en rêve, je ne sais combien de poèmes, de légendes, d'églises, de systèmes... D'où vien donc, si vous en êtes, que vous ne produisez rien?».[2] E più avanti: «Etes-vous? Non, vous avez l'air d'être... Pur accident, simple phénomène. Nulle existence. Ce qui est vraiment, produit»;[3] là dove si può notare come quel Medio Evo da cui egli s'era andato staccando – anche se solo intellettualmente, e non da un punto di vista sentimentale – gli si ricolori di nuova ricchezza, di fronte alla sterilità gesuita. È

1. V., di recente, anche la JOHNSON nell'op. cit., p. 83.
2. Op. cit., p. 46.
3. Op. cit., p. cit.

questo infatti un concetto su cui Michelet ritorna più volte, con insistenza. Cosa e chi hanno prodotto i gesuiti in trecento anni? Non un solo uomo di genio, non un'opera immortale, di contro alla straordinaria fecondità in ogni campo del pensiero moderno. I successori d'Ignazio hanno organizzato la grande scolastica morale, o casuistica, che trova per ogni cosa un *distinguo*, un *nisi*: «Cet art de ruser avec la morale, fut la force principale de leur Société, l'attrait tout-puissant de leur confessionnal. La prédication fut sévère, la direction indulgente. Là se conclûrent d'étranges marchés entre la conscience malade des grands de ce monde, et la direction tout politique de la Société».[1] Laddove si può notare come Michelet intuisca le ragioni storiche del lassismo morale gesuita, ma come questo non possa non urtare la sua severa coscienza morale.

Qual è una delle conseguenze più gravi dei sistemi gesuiti? Essi hanno portato nell'educazione dei giovani, a cui si sono dedicati per impadronirsi di sempre più larghi strati sociali (e nel *Prêtre*, più che qui, insisterà nell'accusarli d'essersi impadroniti del focolare domestico attraverso la seduzione morale della donna) quel meccanicismo che è proprio della loro disciplina, quel badare all'esteriorità e non all'interiorità; attraverso uno studio accurato della psicologia hanno creato una tecnica spirituale che rende gli atti più spontanei il risultato di un'accurata meccanica puramente esteriore. L'educazione che si propone solo di «développer une créature libre, qui puisse elle-même agir et créer», agendo come in conformità della Provvidenza che sembra trovare «une félicité divine à créer, encourager la vie, l'action, la liberté»[2] diviene presso i gesuiti tutt'altro. Michelet cita un loro apologista, il gesuita Cerutti, che dice chiaramente: «De même qu'on emmaillote les membres de l'enfant dès le berceau, *pour leur donner une juste proportion*, il faut, dès sa première jeunesse EMMAILLOTER,[3] pour ainsi dire, *sa volonté*, pour qu'elle conserve dans tout le reste de sa vie une heureuse et salutaire souplesse».[4] Del resto, che l'uomo debbe divenire *comme un bâton, comme un cadavre* è chiaramente

1. Op. cit., pp. 56-57.
2. Op. cit., p. 65.
3. In maiuscole nel testo.
4. Op. cit., pp. 66-67.

scritto nella regola gesuita, «en sorte qu'ainsi inutile, tu vives encore, comme instrument, et que tu ne t'appartiennes plus . . .».[1]

Per far ciò, per Michelet, i gesuiti hanno creato l'arte di tenere gli uomini insieme e nell'isolamento, uniti nell'azione ma lontani e avversi tra loro, col sistema, in primo luogo, di tenere i membri inferiori della società nell'ignoranza perfetta di quello che si rivelerà loro ai gradi superiori; in secondo luogo, col metterli in guardia l'uno contro l'altro, per la paura delle delazioni scambievoli, ed in terzo luogo mettendo tra le loro mani dei libri che mostrano il mondo sotto una luce interamente falsa in modo che non avendo essi alcun mezzo di controllo si trovano per sempre chiusi nella menzogna. Tutto questo a che cosa porta? Cosa insegna, ad esempio, l'educazione gesuita? Come già detto, essa regola solo l'apparenza esteriore: l'interiorità verrà da sé, se lo potrà. Michelet cita dalla regola gesuita che essa insegna «*à porter décemment la tête, à regarder toujours plus bas que celui à qui l'on parle, à bien effacer les plis qui se forment au nez et au front*, signes en effet trop visibles de la duplicité et de la ruse . . . Les malhereux comédiens ne savent pas que la sérénité, l'air de candeur et la grâce morale doivent venir de l'intérieur, monter du cœur au visage, qu'on ne les imite jamais».[2]

Da tutto ciò risulta quindi come sia sul piano morale che dobbiamo cercare la validità dell'insegnamento di Michelet; sforzarsi di vederlo, sì, determinato in gran parte dalla polemica contingente col mondo cattolico e con la punta estrema d'esso, il gesuitismo, ma capire anche come la difesa che Michelet compì del diritto di libertà di pensiero e di parola dei pensatori laici e il suo contributo alla polemica sulla libertà d'insegnamento non poteva non trovare le forme, le vie che più si confacevano alla sua robusta personalità morale. Questo sarà ancora più chiaro dalla lettura del *Prêtre*; basti pensare all'importanza che prende in quest'opera la critica al culto materiale del S. Cuore, alla denuncia dei pericoli che vengono alla personalità umana dalla direzione gesuita e dalla confessione, e alla spregiudicatezza che in genere egli mostra nei

1. Op. cit., p. 68. 2. Op. cit., p. 84.

riguardi dei dogmi cattolici; non spregiudicatezza da iconoclasta, ma forte rampogna moralistica verso il decadere di una religione un tempo amata e ora vista crudamente (specie dopo la suddetta polemica) nei suoi aspetti peggiori, nelle conseguenze morali della sua degenerazione mondana.[1]

È per questo che l'intervento di Michelet e le sue lezioni furono oggetto di tanta animosità da parte dei sostenitori della libertà d'insegnamento, perché, oltre a vedere schierarsi tra gli avversari uno dei più noti rappresentanti del mondo culturale del tempo, si vedevano assaliti sul loro terreno; così, poco coerentemente con le loro rivendicazioni, tentarono in ogni modo di disturbare i corsi di Michelet e Quinet; ma si trovarono di fronte ad un deciso atteggiamento da parte degli ascoltatori dei due professori e dovettero ripiegare. La stampa si schierò numerosa dalla parte di Michelet e Quinet.[2] Il risultato fu che questi corsi eb-

1. A questo proposito, ad illuminare la differenza che esiste tra l'atteggiamento di un Michelet e quello di alcuni spiriti libertini dell'epoca, tra un attacco che trae la sua ragion d'essere da tutto un atteggiamento di pensiero e di vita e quello che forse non vuole essere da meno, ma ottiene solo effetti scandalistici, basti leggere un violento libretto di MANUEL GALO DE CUENDIAS E MADAME SUBERWICK, *Conseils de Satan aux Jésuites, traqués par MM. Michelet et Quinet*, Paris, 1845, in cui vengono portate agli estremi dai due rivelatori dei «misteri» dell'Inquisizione spagnola le posizioni antigesuitiche dei nostri due professori, con un linguaggio più violento ed efficace solo da un punto di vista esteriore. E, strana ma frequente storia che si verifica quando è un nome solo che si lega ad una battaglia nella coscienza umana, questo libretto è stato edito in Isvizzera e a Torino sotto il nome di Michelet e Quinet, in traduzioni italiane: MANUEL GALO DE CUENDIAS, *Conseils de Satan aux Jésuites, traqués par MM. Michelet et Quinet. Ouvrage illustré d'une foule de notes historiques et d'un prélude de M. de Beelzébuth, membre actif de toutes les sociétés savantes, littéraires et philanthropiques, et orné du véritable portrait et de la griffe de l'auteur. (Par Manuel de Cuendias et M.me Suberwick). Paris, se vende au profit de la Congrégation chez Gal et C.ie, éditeurs de «Tous les Diables», dans tous les dépôts de pittoresques, et chez tous les libraires qui n'appartiennent pas à la Compagnie de Jésus*, 1845. Le edizioni italiane invece portano: *Consigli di Satana ai Gesuiti, esposti da Michelet e Quinet. Opera illustrata di note storiche e di un preludio del Signor di Belzebù, membro attivo di tutte le società scientifiche, letterarie e filantropiche. Versione italiana.* Losanna (S. Bonamici e C., tipografi-editori), 1848; e: *Consigli di Satana ai Gesuiti esposti da Michelet e Quinet, opera illustrata di note istoriche e di un preludio del Signor di Belzebù, membro attivo di tutte le società scientifiche, letterarie e filantropiche e adorna della segnatura dell'Autore. Versione italiana*, Torino, tipografia di Giuseppe Cassone, 1848.

2. Il «National» e il «Constitutionnel» il 5 maggio; i «Débats» il 13; la «Revue des Deux Mondes», il 15; il «Courrier» il 17; la «Revue Indépendante» il 25; il «Siècle» riprodusse le lezioni di Michelet e Quinet. Una nuova rivista, il «Journal de la liberté

bero uno straordinario successo di pubblico e di opinione pubblica.[1]

L'appello di Michelet aveva trovato un'eco grandissima anche perché si era fondato su una strenua difesa di tutte le libertà, ed era quindi andato anche oltre l'ambiente scolastico. Egli aveva visto come «. . . la liberté religieuse, sur la quelle ils (i gesuiti) voudraient porter les mains, est solidaire de toutes les autres, de la liberté politique, de celle de la presse, de celle de la parole, que je vous remercie d'avoir maintenue . . . Gardez bien ce grand héritage; vous le devez d'autant plus que vous l'avez reçu de vos pères, jeunes gens, et non fait vous-mêmes; c'est le prix de leurs efforts, le fruit de leur sang. L'abandonner! Autant vaudrait briser leurs tombeaux. Qu'il vous souvienne toujours du mot d'un vieillard d'autrefois, d'un homme à la blanche barbe, comme il dit lui-même, du chancelier L'Hôpital: 'Perdre la liberté, ô bon Dieu! Que reste-t-il à perdre après cela?'».[2]

religieuse» ne pubblicò degli estratti. Alcuni giornali dei dipartimenti ed esteri inserirono nei loro numeri frammenti considerevoli: così il «Journal de Rouen», l'«Echo de Vésone», il «Courrier de Lyon», l'«Espérance», l'«Hélvetie», il «Courrier Suisse». Per maggiori particolari si rimanda al Monod, *La Vie et la Pensée* cit., II, pp. 132 ss. Dell'eco che il corso ebbe anche nella provincia sono prova le diverse lettere d'insegnanti che Michelet ricevette: v. *Manuscrits Michelet* cit., *Lettres sur les Jésuites*, K) 2. 13 (A 4746) 1 à 48. Tra le altre, più significativa quella di un professore d'Orlèans (43° della suddetta segnatura): «. . . Du reste nous autres professeurs nous trouvons tous très heureux que les Jésuites et la partie fanatique du clergé aient ainsi démasqué leurs batteries avant le vote de la loi sur l'Instruction primaire: mais que de reconnaissance ne doivent pas tous les partisans de la liberté intellectuelle aux hommes courageux qui ont jeté le cri d'alarme et montré où était le danger, d'où venait l'ennemi: vous sourtout, en les peignant si bien, en leur arrachant le masque vous nous avez rendu à tous un signalé service pour le quel moi et, je peux le dire, tous mes collègues d'Orléans nous ne saurions trouver assez d'expressions de reconnaissance».

1. Se ne ebbe prova ancor più quando venne pubblicato: in sei settimane si esaurirono la prima edizione in 8° e tre edizioni grandi in 18° (v. P. SIRVEN, *Lettres* cit., p. 67). Una lettera del segretario del duca d'Aumale dell'agosto '43 a Michelet (v. *Manuscrits Michelet* cit., *Lettres sur les Jésuites* cit., K) 2. 13 (A 4746 (7)), Mr. Fleur, che ringrazia dell'invio dell'opera e si felicita con Michelet, parla di cinquemila esemplari venduti e aggiunge: «J'éspère que cela veut dir cent mille lecteurs». In una lettera del padre di Michelet al figlio del 15 agosto '43 c'è poi una notizia che si commenta da sé (*Manuscrits Michelet* cit., *Lettres sur les Jésuites* cit., 15ª lettera della suddetta segnatura): «Une nouvelle qui va bien te surprendre, c'est que les Jésuites ne voulant plus être tes voisins, vont déménager de la rue des Postes; ils croyent que tu les a fait trop connaître dans ce quartier».

2. *Des Jésuites* cit., pp. 84-85.

È stato detto giustamente da P. Sirven:[1] «L'affaire des Jésuites fait date dans la carrière de Michelet. Avant les Jésuites, il est strictement historien; après, il est historien et écrivain politique». Ma di come egli fosse poco consapevole delle conseguenze anche politiche del suo corso e di come credesse che questa azione non potesse essere scissa dalla sua opera di studioso, sono testimonianza le sue parole in una lettera a Dumesnil del 30 luglio '43:[2] «La situation se dessine. Les uns s'éloignent, les autres se rapprochent, des jeunes gens surtout, des élèves de l'Ecole Normale; ils croient tous que nous allons nous faire docteurs et ne demandent qu'à croire. En quoi ils se trompent entièrement; nous sommes chercheurs et tels nous resterons . . .». Là dove una notevole modestia si accompagna ad una forte consapevolezza di coerenza culturale.

Il corso di Quinet si presenta sotto luce diversa, anche se orientato sulla falsariga di quello di Michelet. Già abbiamo accennato alla stretta connessione che v'è in Quinet tra problemi religiosi e politici, a come un rinnovamento religioso fosse inseparabile per lui da un rinnovamento democratico e sociale. Bene: queste esigenze sono già chiare nell'introduzione al suo corso del '43, dove è denunciata la natura politica della questione sull'insegnamento, e come essa abbracci «. . . sous l'apparence de l'Université le droit de la pensée, la liberté religieuse et philosophique, c'est-à-dire le principe même de la science et de la société moderne».[3] La crisi che Quinet vede nella società a lui contemporanea, il largo appoggio che il gesuitismo ha trovato nella sua azione e anche – elemento che potrebbe essere positivo – un certo ritorno alla religione, sono fatti che egli collega alla crisi politica, alla corruzione della classe politica della Francia orleanista.[4] Di qui la contrapposizione, a cui abbiamo già accennato, tra oltramontanismo e rivoluzione, l'uno nemico di ogni libertà, l'altra realizzante il vero spirito cristiano con la sua concezione tollerante e abbracciante ogni culto: «Dans ses institutions fondées sur l'égalité des cultes existants, la

1. *Lettres* cit., p. XXXIII. 2. P. SIRVEN, op. cit., pp. 68-69.
3. *Des Jésuites* cit., p. 119. 4. Op. cit., pp. 125 ss.

France professe, enseigne l'unité du christianisme, sous la diversité des églises particulières... La France ne pouvait adopter, pour la représenter, l'ultramontanisme qui, par son principe d'exclusion, est diamétralement l'opposé du dogme social et de la communauté religieuse, inscrits dans la constitution comme le résultat, non-seulement de la révolution, mais de toute l'histoire moderne».[1] Così la Rivoluzione è stata più cristiana dell'oltramontanismo, ha cancellato i nomi di ugonotti e papisti per non lasciar sussistere che quello di cristiani; essa ha parlato per i popoli e per i deboli, quando quello non parlava che per i principi e per i potenti. Ed è stata così più conforme di quello al Vangelo: «En rapprochant, confondant, unissant dans l'Etat les membres opposés de la famille du Christ, elle a montré plus d'intelligence, plus d'amour, plus de sentiment chrétien que ceux qui depuis trois siècles ne savent que dire Racca à la moitié de la chrétienté».[2] Così la Francia s'è salvata dalla decadenza fisica e morale, a differenza dei paesi dominati dall'oltramontanismo.

La prima lezione, sulla libertà di discussione in materia d'insegnamento, continua nel tono impegnato da un punto di vista politico e religioso, di una nuova religiosità, dell'introduzione. Quinet rivendica il diritto di parlare del gesuitismo da una cattedra del *Collège de France*, «c'est-à-dire dans l'asile par excellence de la discussion et du libre examen»; rivendica la coerenza del suo insegnamento, in quanto la *Société de Jésus* entra nella storia della letteratura meridionale perché ha influenzato enormemente la storia di quei popoli. Lungi dall'essere audace nell'intraprendere un'analisi del genere, Quinet si sente timido, a paragone di altri studiosi che in ambienti più dispotici hanno intrapreso analisi ardite, come Schelling o Hegel. E qui l'accusa al conformismo intellettuale della Monarchia di Luglio diviene più aspra. Quindi, grazie agli avversari che hanno consentito di smuovere l'atmosfera appesantita, di ritrovare lo spirito delle «Trois Glorieuses». Quinet si propone di parlare in nome di quella rinascita spirituale e religiosa che non può essere racchiusa e circoscritta entro i termini d'una confessione intollerante, in nome di quell'«Evangile renou-

1. Op. cit., p. 127. 2. Op. cit., p. 130.

velé» i cui missionari sono stati i pensatori, gli scrittori, i poeti, i filosofi.

Nella seconda lezione, sulle origini del gesuitismo, questo viene mostrato, attraverso l'esposizione di fatti storici, come la sua interdizione nel 1773 e la sua ricostituzione nel 1814, come il nemico della Rivoluzione. Lo scopo di Quinet è mostrare come il gesuitismo sia alieno dal cristianesimo, proprio là dove più se ne proclama il difensore: nella sua dottrina, gli *Esercizi Spirituali* di Loyola. Nelle prescrizioni che vi si trovano per sollevarsi alla meditazione, alla preghiera, all'estasi, v'è sempre il principio di partire dal dato materiale, dal dato dei sensi e dal reale per sollevarsi allo spirituale, e questo è per Quinet «renverser la nature même du christianisme». Altro aspetto che fa del gesuitismo tutt'altro che il vero cristianesimo è quel non darsi, per così dire, del maestro ai suoi allievi. Il cristianesimo fa degli apostoli, il gesuitismo degli strumenti, non dei discepoli. Quinet si mette sul terreno di una decisa rivalità religiosa: «... si la pensée religieuse souffle de nouveau sur le monde, si l'étoile nouvelle se lève, ne restons pas en arrière, et marchons les premiers au-devant de ce Dieu qui se réveille dans les cœurs... montrons que toute religion n'est pas exclusivement, uniquement renfermée chez le prêtre, ni toute verité dans la chaire sacrée».[1]

Che il gesuitismo dovesse degenerare ed essere ben presto cacciato dagli stessi stati cattolici, dopo poco tempo dalla sua costituzione, era una conseguenza implicita nelle sue premesse, in quanto esso non è altro che la degenerazione del cristianesimo. Il Cristo richiama alla vita, Loyola vuole di ogni uomo fare un cadavere. Inoltre Loyola gioca, scherza con le cose serie: negli *Esercizi Spirituali*, quando parla della flagellazione, egli prescrive che bisogna fingere di tormentarsi, per non nuocere alla salute, contraffacendo freddamente e con inganno le stigmate degli anacoreti! È qui che esplode lo sdegno del severo Quinet, e il richiamo a «le sanglant châtiment et le fouet véridique des *Provinciales*» è inevitabile.

Ma dove Quinet può attingere a piene mani per alimentare il

1. Op. cit., p. 183.

suo sdegno morale per i sistemi gesuiti è nel *Directorium* dell'Aquaviva, dove è esposta la tattica gesuita per attirare e poi trattenere simpatizzanti nell'Ordine. Nelle *Costituzioni*, poi, dove ogni funzione nel seno dell'Ordine è stabilita dal suo fondatore con precisione e sistema, il cristiano non si ritrova più: al posto dell'elevazione spirituale che fa la sostanza delle altre regole si trova l'esperienza dell'uomo d'affari, una sistemazione sapiente d'ogni cosa secondo un rigido codice di procedura. Il gesuitismo si politicizza, si mondanizza: è questo uno dei suoi più grandi difetti. Lo spirito di delazione e l'obbedienza cieca sono, poi, il corollario necessario di tutto questo castello.

Di qui il degenerare del gesuitismo sempre più verso la casistica della morale, specie attraverso la seconda generazione di gesuiti, una volta spento ogni ardore ed entusiasmo di fede religiosa, e la *Teoria dei casi di coscienza* marca questo suo carattere distintivo e lo porta a quella estrema degenerazione morale che è il probabilismo. Nella storia del gesuitismo si rispecchia così la storia del suo fondatore, nella cui esperienza religiosa, ad una fase di spiritualismo eremiteggiante, subentrò l'avvento nella vita politica e mondana.

Ecco quindi la conclusione della terza lezione, sul «fariseismo cristiano»: il gesuitismo è la lettera, la morte di ogni religione; potrebbe essere assunto come categoria degenerativa d'ogni religione giunta ormai all'esaurimento d'ogni sua vitalità. Infine, il gesuitismo è visto da Quinet come il nemico dello spirito della Francia, specie di quella uscita dalla grande rivoluzione, fatto di aspirazione alla libertà, spiritualità, vita.

Il peggior scotto che però la Compagnia ha pagato al suo politicizzarsi Quinet lo vede nella infelice opera delle missioni; la generazione di gesuiti seguita a quel grande apostolo che fu Francesco Saverio commise in Oriente errori su errori, travisando lo spirito del Vangelo, mostrando agli idolatri, per attirarli di più, non il Cristo dolorante della croce, ma il Cristo trionfante, e impartendo di conseguenza, una volta rinnegato il Cristo povero e sofferente, i sacramenti ai soli ricchi, escludendone i poveri, i paria. E le condanne papali si successero inesorabili, ma nulla

cambiò questa politica gesuita, che pure si ritrovò con un pugno di mosche in mano, in quanto ovunque, dopo un periodo di favore presso gli indigeni, i missionari venivano perseguitati e cacciati. L'unico risultato di questo inganno è stato d'aprire la strada al protestantesimo, specie in America, risultato che certo i missionari non avrebbero voluto raggiungere. Anche il successo ottenuto dai gesuiti con il loro dominio assoluto sul giovane popolo del Paraguay, durato ben 150 anni, non persuade Quinet. Ad una colonizzazione misteriosa è seguito uno stato senza movimento, senza pulsazione, senza vita, e un dispotismo senza rimedio.

Il gesuitismo quindi ha ottenuto dei successi solo su popoli isolati e poco formati; l'insuccesso più completo di fronte a popoli dalle religioni ormai stabilite, come l'islamismo, il brahmanesimo, il buddismo. Questo anche perché le varie religioni cristiane sono in urto tra loro e non presentando un fronte unico, hanno scarso potere di penetrazione: Quinet spezza qui un'altra lancia a favore dell'unità del cristianesimo, per un cristianesimo rinnovato e superiore ad ogni interesse materiale.

I gesuiti (quinta lezione) hanno poi trovato il mezzo per conciliare povertà e ricchezza: la Compagnia è composta di due specie di stabilimenti, di natura diversa: di «maisons professes» che non possono possedere niente in proprio, e di collegi che possono acquistare, ereditare, possedere; cosicché la Società è costituita in modo da poter rifiutare ed accettare, vivere secondo il Vangelo e secondo il mondo.

Quinet esamina poi le teorie politiche dei gesuiti e le trova sempre contrastanti con l'ordine politico dominante, a costo di qualunque contraddizione: al tempo delle monarchie assolute ne minano l'autorità demandando il potere alla sovranità popolare e suffragando questo orientamento con la teoria del regicidio; poi, quando la teoria della sovranità popolare circola nel Settecento e diventa realtà, essi la combattono: «ainsi, la fonction du jésuitisme, dans ses rapports avec la politique, a été de briser, l'une par l'autre, la monarchie par la démocratie, et réciproquement, jusqu'à ce que toutes ces formes étant usées ou déconsidérées, il ne reste rien à faire qu'à s'abîmer dans la constitution et l'idéal,

inhérents à la Société de Loyola . . .».[1] E qual è il loro ideale? La teocrazia, la sottomissione dello Stato all'autorità religiosa, del potere politico al potere ecclesiastico, e, per il clero, il privilegio di poter sfuggire, anche in materia civile, alla giurisdizione dello Stato: teorie ben note del *De Potestate Summorum Pontificum* del Bellarmino, portanti a quella concezione nota col nome di oltramontanismo.

Ma dove Quinet vede consistere il maggior pericolo rappresentato dalla Società, a danno dello spirito e della libertà umani, – e non si può dargli torto – è nella mira di questa di rifare l'educazione del genere umano (sesta lezione). I gesuiti hanno capito che il nemico più forte da vincere è lo spirito di creazione e di scoperta che sembra dominare l'umanità già dall'epoca della loro nascita; quindi costruiscono delle case in cui si pratica la scienza, la filosofia, il sapere, per soffocare e spegnere lo slancio del pensiero umano. Essi costruiscono la chiesa e il collegio assieme: sembrano aver accettato la realtà della coesistenza di religione e scienza, fede e ragione: ma si riconosce l'esistenza di questa e la si circonda di ogni rispetto alla sola condizione di non usarla.

Segue un esame della *Ratio Studiorum*, in cui la Società ha stabilito, in regole destinate al segreto, il modo di essere della scienza. Uno dei primi principî è: «Nemo novas introducat quaestiones», a cui segue di allontanare dall'insegnamento quelli che siano di uno spirito troppo liberale. Quanto alla filosofia essa diviene una scienza svuotata d'ogni contenuto perché diviene il campo in cui trionfa l'abilità di allontanare tutti i soggetti importanti per non mantenere che i minori. Bisogna infatti occuparsi il meno possibile di Dio, permettere di soffermarsi sull'idea dell'essere non più di tre o quattro giorni (e il corso di filosofia dura tre anni). Non bisogna parlare della sostanza; guardarsi dal trattare i principî, nonché astenersi dall'occuparsi della causa prima, della libertà, dell'eternità di Dio: «nihil dicant, nihil agant!». Quindi al posto di tutto ciò che costituisce la base d'ogni metafisica, v'è solo apparenza di discussioni, di tesi, di lotte intellettuali per nascondere il vuoto della loro scienza. Di qui quel fiorire di studi letterari pura-

1. Op. cit., p. 253.

mente esteriori, esercizi senza contenuto, come commentare Ezechiele con Catullo, gli *Esercizi* di Loyola con Teocrito, comporre egloghe imitate fedelmente da quelle di Virgilio su Tirsi, Alessi e Coridone: «et ces œuvres monstrueuses, dont la fadeur exhale une odeur de sépulcre blanchi, audacieusement présentées pour le modèle de l'art nouveau, par la Société de Jésus, sont précisément celles qui la trahissent le plus».[1]

Poi Quinet vede nella presa di posizione dei gesuiti sulla questione del libero arbitrio il loro capolavoro: nel momento in cui tra Riforma e cattolicesimo questa questione è della massima importanza, essi si dichiarano per il libero arbitrio, compiacendo gl'istinti d'indipendenza dei tempi moderni; era questa un'arma formidabile contro i protestanti, predicatori della predestinazione e della fatalità: così i gesuiti si proponevano d'asservire lo spirito umano in nome della libertà. Ma dove va a sfociare questo amore per la libertà? Tra la teoria conciliare e quella del predominio del papato essi sono per il completo asservimento della Chiesa al papato in una sorta non di monarchia, ma di tirannia temporale e spirituale, spingendo nell'ombra i concili, soffocando alla base il diritto dei vescovi, non lasciando sussistere teologicamente che il papa. E qui Quinet si rende interprete di tutti i rancori del gallicismo (sulla base delle sue note simpatie per le religioni riformate) contro l'asservimento della cristianità ad un solo potere, condannando il tradimento dello spirito dell'antico cristianesimo, della tradizione di vita divina che circolava in tutto il corpo della Chiesa, della trasmissione del diritto della società degli apostoli alla società cristiana tutt'intera.

Quinet quindi conclude mettendo in guardia contro il gesuitismo che consiste «partout à donner aux apparences les signes de la réalité»[2] perché se è un gran male che esso sia penetrato nella Chiesa, tutto sarebbe perduto se s'insinuasse nei costumi e nello Stato, in politica, filosofia, arte, scienza, lettere.

Il rimedio? Quinet lo addita nell'amore per la libertà, sincerità, verità, in un cristianesimo che lungi dall'aver esaurito la sua funzione è all'inizio della esplicazione del suo spirito nel mondo

1. Op. cit., pp. 268-269. 2. Op. cit., p. 277.

civile e politico, verso l'unione, la concordia tra tutti gli uomini di buona volontà e il trionfo del Cristo. Il gesuitismo ha teso anch'esso a questo fine, ma tentando di separare l'uomo dalla socialità, la famiglia, la patria, l'umanità e pretendendo che egli esaurisse la sua vita nell'Ordine; tipo di educazione astratta e che distrugge ogni legame sociale. Per Quinet questi tre focolari di vita vanno fatti concorrere nella formazione del cittadino che nella pienezza della loro esplicazione troverà la sua migliore ragione di vita.

Quinet chiude il suo corso con alte ed eloquenti parole. Si rivolge ai giovani perché portino nella vita una scintilla di tutto quanto detto e non lo dimentichino; si dice contento d'aver potuto partecipare alla lotta che agita in quel momento il paese perché s'è dimostrato che quando gli spiriti sembravano più divisi è bastata una scintilla perché s'insorgesse come un sol uomo: «Que l'on ne remue donc pas trop ce que l'on appelle nos cendres. Il y a sous ces cendres un feu sacré qui couve encore».[1]

Le lezioni di Quinet hanno quindi affrontato l'argomento più da presso, configurandosi come un'indagine storica condotta in buona parte su fatti e sui testi gesuiti e presentano quindi una maggiore compattezza e concretezza rispetto a quelle di Michelet che – è stato detto – impostano la questione più da un punto di vista filosofico, la posizione, cioè, dei gesuiti rispetto alla storia del pensiero religioso della Chiesa ed ai problemi educativi, ma sono più disorganiche di quelle di Quinet. Più felici tra queste ultime ci sembrano le pagine sulle missioni, quelle sulle teorie politiche gesuite e quelle sui rapporti tra il pensiero gesuita e la scienza e la filosofia, dove è colto l'aspetto più deleterio del progressivo mondanizzarsi e politicizzarsi della primitiva esperienza religiosa del gesuitismo e sono denunciate con solidi argomenti la falsificazione che si compie nello studio della scienza e le conseguenze a cui questo porta nel campo dell'educazione. Sono motivi cioè che si sollevano dalla polemica contingente ed indicano quelle che sono state e saranno sempre le categorie negative che informano il

1. Op. cit., p. 286.

pensiero gesuita. Se poi vogliamo vedere questi motivi nel quadro del pensiero e delle esigenze religioso-politiche di Quinet, la cosa non riuscirà meno interessante, in quanto questa polemica ottimamente si inserisce nella sua visione della vita; rendersi conto dei motivi che l'hanno portato a condurla significherà toccare molto da vicino l'amore di Quinet per la libertà morale dell'individuo, per un cristianesimo rinnovato, per una vita sociale più libera e che rispondesse meglio agli ideali della Francia rivoluzionaria.

Le sue lezioni sono poi permeate di quella sacra eloquenza propria del nostro Autore, che si può immaginare esercitasse una notevole suggestione sull'uditorio del *Collège*. Senza esagerare l'entità dei disordini che si ebbero qui (a quanto afferma M.me Quinet), è indubbio che il corso ebbe una grande eco e suscitò molte discussioni. I due professori erano certi consapevoli di questo, in ispecie di rispondere con esso alla campagna contro l'*Université* e di rendersi, con le loro persone, i portabandiera, per così dire, della polemica.

Tra gli attacchi che vennero da parte cattolica il più autorevole fu rappresentato dalla *brochure* dell'arcivescovo di Parigi, Mgr. Affre, *Observations sur la controverse élevée à l'occasion de la liberté d'enseignement*, a cui Quinet inviò una *Réponse* in data 15 agosto '43.[1] In essa, dopo aver cercato di separare, ancora una volta, la causa dei gesuiti da quella della Chiesa cattolica, Quinet riafferma l'esigenza dell'insegnamento laico dell'*Université*, a preferenza di quello cattolico, in quanto solo quello è in grado di rappresentare nelle sue dottrine l'unità morale della società francese, la fusione delle varie tendenze e sette del cristianesimo in un'unica fede religiosa che non abbia per unica regola l'autorità cattolica, dato che la società, ingrandendosi, si è stabilita non su una frazione della Chiesa, ma su tutto il cristianesimo. L'accusa dell'arcivescovo ai professori universitari di approfittare della confidenza pubblica e della libertà di parola per eccitare in cuori vergini cattive inclinazioni, non ha ragione d'essere; né i professori sono colpevoli di dividere gli spiriti, anzi sono proprio essi che si sforzano d'unire

1. La *Réponse*, tradotta, è in un'appendice ad una traduzione dei *Jésuites*, edita a Parigi nel 1847, contenuta a sua volta in una «Miscellanea politica» 1848-49, s. l.

ciò che le varie sette cristiane vogliono separare. Quelli che costruiscono ed unificano sono quelli che «rispettando le Chiese particolari, credono esser queste contenute in una Chiesa più vasta, che è il cristianesimo; che, dietro ciò, lungi dal sequestrare sistematicamente ogni credenza, d'esacerbare così e d'esagerare spesso i punti di litigio, avvisano che giovi il riavvicinare, almeno per un momento, in un simbolo comune d'educazione, le intelligenze cospiranti a formare una sola e medesima società. Ravvicinando comunioni sorelle tra loro, essi uniscono; promuovendo, per un movimento continuo dell'anima cristiana, l'associazione delle anime nella città promessa, essi edificano. Evidentemente, lo Stato che si atteggi in tal modo nella sua costituzione, è più vicino alla Chiesa universale, che non sia la dottrina oltramontana, mentr'essa non parla giammai se non di sequestro, di separazione e di solitudine».[1] L'ufficio dello Stato nell'educazione morale non può consistere nel permettere tanti insegnamenti quante sono le educazioni religiose, in modo da formare tante coscienze differenti quante sono queste comunioni, ma deve impartire un'educazione pubblica che, collegando le educazioni particolari, finisca di collegare e coordinare nella coscienza generale le diverse dottrine.

Ecco quindi come l'apporto del pensiero di Michelet e Quinet alla polemica sulla libertà d'insegnamento si è colorito del loro particolare modo di concepire i problemi morali e religiosi, ponendosi su di un piano di netta rivalità con l'insegnamento e il pensiero cattolico. Lungi dall'essere ateo, il loro insegnamento è permeato di una forte religiosità, che non è meno viva per essere poco determinata dal punto di vista di una determinata confessione; è una visione che risente di tutto il fermento religioso di quegli anni e che si poggia sulle conquiste del pensiero liberale della più pura tradizione ottocentesca. Di qui l'interesse che presenta agli occhi di un osservatore moderno, anche se i modi in cui quest'apporto si esplicò possono apparire poco originali o frammentari, rispetto alla più robusta e significativa opera complessiva dei due Autori. La loro partecipazione alla polemica in un corso di

1. *Réponse* cit., pp. 294-295.

lezioni pubbliche da una cattedra come quella del *Collège de France* fu di enorme importanza per la parte laica e di grande efficacia pratica ai fini dell'orientarsi dell'opinione pubblica a favore delle teorie liberali: che se i corsi di Mickiewicz e quello di Quinet furono sospesi, nel '44 e nel '45, e quello di Michelet nel '48, successo il Salvandy al più liberale Villemain nella direzione dell'istruzione pubblica, questo fu lo scotto che il governo orleanista dovette pagare – sempre nella linea di quella politica di concessioni intrapresa da tempo – per disarmare l'episcopato e ottenere a Roma, con trattative, la dissoluzione dei gesuiti e il loro scomparire dalla scena pubblica, cosa che si ottenne con la missione Rossi a Roma nel '45.

L'opinione pubblica, infatti, non fece differenza, come già detto, tra i tre professori, che furono considerati tutti vittime della politica governativa di favore verso il clero, infiammandosi vieppiù per l'insegnamento e i principi da essi enunciati. Mentre però la sospensione delle lezioni di Quinet, come nota il Monod, seguì ad un'ammonizione governativa che gl'imponeva di cancellare la parola «istituzioni» dal titolo del suo corso e di attenersi più strettamente alla materia per cui la sua cattedra era stata creata – cosa che Quinet si rifiutò di fare e di qui le sue dimissioni –, il corso di Michelet fu soppresso di prepotenza nel '48: in realtà si voleva colpire in lui tutto l'uomo più che il professore, cioè l'autore di *pamphlets* e opere a carattere rivoluzionario. Il governo, colpito dall'ingrandirsi del movimento rivoluzionario, ricordava il ruolo giocato nel '30 dalle scuole e pensava di fermare la rivoluzione soffocando il focolaio di spirito rivoluzionario rappresentato dagli uditori del *Collège*. Si erano maturate in quegli anni, cioè, quelle condizioni nell'opinione pubblica francese che porteranno al '48: e ci piace ricordare qui, a conclusione della nostra indagine, come la polemica sull'insegnamento sia stata una delle componenti più attive per l'orientarsi degli animi verso la soluzione rivoluzionaria quarantottesca.*

* Nelle more della pubblicazione del presente saggio sono state pubblicate delle opere che dibattono problemi in esso in parte trattati o che lo riguardano da vicino e che è doveroso ricordare; tra queste ultime specialmente l'ottimo: R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia* (1830-1850), Firenze, 1969, per

altro più teso a cogliere il problema dell'educazione in rapporto alla società e riguardante soprattutto un periodo successivo a quello considerato nella nostra indagine (anche se, naturalmente, lo presuppone), cioè quello che culmina con la legge Falloux del 1850. Per quanto riguarda la nostra questione, la Pozzi, più sensibile a valorizzare l'importanza che ha, specie nella produzione successiva di Michelet e Quinet, un programma di educazione nazionale e popolare, tende a vedere il pensiero e l'opera dei due studiosi superare la polemica Università-clero già nell'epoca che ci interessa, impostazione sulla quale il discorso non può certo essere chiuso.

Sempre aperto, poi, il dibattito sulla questione religiosa durante la Monarchia di Luglio e sul peso morale esercitato dal cattolicesimo sulla società francese del tempo: si veda al riguardo la ricostruzione fatta da R. Romeo della vita spirituale della Francia dell'epoca nel suo *Cavour e il suo tempo* (*1810-1842*), Bari, 1969, p. 465 ss., sulla base degli studi del Dansette (*Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, 1948, trad. it. Firenze, 1959), e specialmente si vedano le sue osservazioni sulle novità apportate nella considerazione del problema dallo studio di Ch. Pouthas, *L'Eglise et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle* (*1814-1848*) («Les cours de Sorbonne»), Paris, 1961.

Infine dalla sterminata letteratura lamennaisiana – e riguardante le battaglie dell'«Avenir» – è da ricordare l'introduzione di G. Verucci a *L'Avenir 1830-1831. Antologia degli articoli di F.-R. Lamennais e degli altri collaboratori*, Roma, 1967, che fa seguito al suo fondamentale *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, 1963.

FRANO ČALE

MOTIVI PATRIOTTICI NELLA FORTUNA DEL TEATRO ITALIANO DELL'OTTOCENTO IN CROAZIA

QUALE l'importanza di un'indagine sugli echi e riflessi del teatro italiano ottocentesco nella vicina Croazia? La risposta risulta più interessante di quanto possa sembrare, sia per il teatro italiano sia per quello croato. La fortuna di autori anche minori, o addirittura oggi del tutto ignorati, in un ambiente di civiltà diversa, può rivelarsi di particolare interesse per la storia dei rapporti tra differenti culture, fornendo un'evidente immagine delle comuni aspirazioni spirituali e dei problemi identici che travagliarono due popoli in determinate circostanze storiche. Ci è pertanto gradito il compito che ci siamo proposto nel presente lavoro,[1] di evocare cioè quei decenni del secolo scorso, quando – nonostante le disparità nel grado di sviluppo civile e sociale e ad onta dei momenti infelici ma effimeri di dissenso imposto da uomini politici e sostanzialmente estraneo ai due popoli amanti di libertà e di giustizia – un destino storico simile e un comune avversario valsero a gettare un ideale ponte di comprensione e di solidarietà e a creare un'uguale ispirazione patriottica che collegò le due culture: quella croata, che nel suo processo di rinnovamento e di emancipazione, nello sforzo di conservare il proprio carattere nazionale, si faceva strada attraverso gli influssi stranieri; e quella italiana, che, in una situazione politicamente per molti aspetti analoga, nel movimento patriottico per l'unità della nazione oppressa aveva preparato le condizioni per riaffermare la sua grande tradizione. E mentre gl'Italiani coronarono di successo la loro lotta rivoluzionaria, i Croati dovevano percorrere ancora una via lunga e faticosa, sulla quale profittarono spesso, anche nel dare indirizzo alla vita teatrale, dell'esperienza italiana.

1. Un più ampio studio sulla fortuna del teatro drammatico italiano a Zagabria dal 1860 al 1941 è in F. ČALE, *Talijanski dramski teatar u Zagrebu (1860-1941)*, in «Rad» dell'Accademia Jugoslava, vol. 326, Zagabria, 1962, pp. 389-518. Per il repertorio italiano (e francese) a Zagabria fino alla metà dell'800 v. MIRKO DEANOVIĆ, *Le théâtre français et le théâtre italien à Zagreb du moyen-âge au milieu du XIX^e siècle*, in *Mélanges Hauvette*, Paris, 1934, pp. 161-173.

Sebbene nel detto periodo le relazioni tra le due culture non avessero un rilievo decisivo per il movimento culturale-politico dei Croati (il movimento «illirico»), sono tuttavia un esempio significativo del come possano essere vantaggiosi i contatti spirituali con un altro popolo, quando non siano conseguenza di negativi influssi politici, ma di interessi e scopi identici. Non a caso, ad esempio, gli «illirici» entrarono in rapporto diretto con gli Italiani,[1] il che ebbe a riflettersi anche sul teatro, che in Croazia, come già in Italia, se non ancora di più, costituiva una componente di prim'ordine nella formazione della coscienza culturale e nazionale.

L'orientamento verso il dramma italiano in genere, e verso alcune opere, definibili «politicamente impegnate», in particolare, non si spiega solo con l'opposizione alla cultura tedesca, radicata per tradizione in Croazia e quindi inevitabile, ma dannosa per il risveglio della nazione. Su un piano diverso, caratteristica fu infatti un'opposizione simile, non condizionata politicamente, a una parte della produzione drammatica francese. Questa, com'è noto, dominava in Europa, e per conseguenza anche nei teatri italiano e croato, dove incontrò uguale accoglienza e reazione. Laddove però in Italia si promosse una letteratura drammatica nazionale, spesso all'ombra e sotto forte influsso del teatro francese, in Croazia il teatro non fu in grado di contrapporre al dramma francese contemporaneo (e, quello che era più importante, agli influssi culturali tedeschi) una letteratura propria, un'originale drammaturgia nazionale, e si cercò pertanto di formare un repertorio composto da opere delle letterature considerate più affini allo spirito del paese e più utili agli interessi nazionali.

Tale fu appunto giudicata da molti la letteratura italiana, come illustra una testimonianza tipica che citeremo. Nel 1881, un critico dell'importante giornale «Obzor» salutò con entusiasmo *Il duello* di Paolo Ferrari, andato allora in scena, notando che la direzione del teatro aveva mostrato di non voler limitare la scelta al solo repertorio tedesco e francese, bensì di sapersi valere anche di opere

1. Mirko Deanović, *Talijani i hrvatski preporoditelji*, in «Hrvatska revija», n. 12, Zagabria, 1935, pp. 3-15.

ignorate da quei teatri che – aggiungeva – da chi dirigeva il teatro croato venivano purtroppo considerati autorevoli senza riserve. Alludeva così ai modelli tedeschi, e soprattutto viennesi, sui quali si fondava il repertorio croato, e criticava in parte anche un certo conformismo o scarso fervore rivoluzionario che fu proprio dei rappresentanti borghesi della cultura nazionale croata. D'altra parte, però, si dichiarava espressamente per il teatro italiano e suggeriva: «Tali gioielli ci vengono offerti in primo luogo dalla letteratura italiana, che per le sue peculiarità nazionali è molto più affine a noi che non quelle sopra ricordate». Affermazione significativa, in quanto spiega la preferenza cosciente e programmatica per il dramma italiano, anche se non occorre, naturalmente, considerarla l'espressione di una tendenza assoluta e permanente, bensì l'indicazione di una necessità storica per cui il teatro di Zagabria, senza distinguere l'orientamento estetico da quello politico, adottava come mezzo di lotta anche il dramma italiano contemporaneo. Le parole conclusive del critico citato interpretano la vera ragione della fortuna del teatro italiano ottocentesco a Zagabria:

> Tutte le condizioni, tutte le aspirazioni, tutti gli obiettivi della lotta nella recente storia italiana, rassomigliano tanto alla nostra situazione attuale, e rappresentano per noi tale insegnamento, che anche in quella letteratura possiamo trovare molte cose che ci sono più comprensibili e più affini di quelle esistenti nel teatro dei Francesi e dei Tedeschi, popoli antichi sì, ma i cui ordinamenti sociali e le cui istituzioni sono del tutto diversi dai nostri.[1]

Tale atteggiamento non sorprende quando si pensi agli influssi tedeschi, esistenti in Croazia non perché vi trovassero un ambiente favorevole (tale non era, nonostante l'elemento tedesco nella formazione intellettuale di molti borghesi dell'epoca), ma piuttosto conseguenza di espansionismo politico. Interessante però che, nel decidere quali opere straniere importare e con che scelta soddisfare le esigenze di un programma preciso e consapevolmente ideato, i critici croati si comportarono in ugual modo anche verso i Francesi. È invece comprensibile che, per gli scopi propostisi,

1. «Obzor», n. 36, Zagabria, 1881, pp. 1-2.

stimassero istruttiva appunto la letteratura drammatica italiana, che sembrò loro a ragione un riflesso di vita per molti riguardi simile o parallela alla croata. Ciò conferma quanto anche la Croazia settentrionale, con la mediazione di Vienna o direttamente, fosse in contatto con la cultura italiana, il cui influsso si sentiva in tutta la vita sociale ed era di poco inferiore al tedesco, ma, certamente, molto più forte del francese.[1]

L'evoluzione indipendente del teatro croato moderno, a partire dalla sua prima stagione nel 1860, quando diventò definitivamente libero, cioè dopo che gli attori tedeschi furono clamorosamente e letteralmente cacciati dalla sua ribalta, fino agli ultimi anni del secolo, quando fu portata a termine la sua completa modernizzazione,[2] è dovuta in primo luogo ai suoi tre insigni organizzatori, Dimitrije Demeter, August Šenoa e Stjepan Miletić. Sebbene Demeter, in conformità con l'epoca in cui operò, fosse orientato prevalentemente verso la cultura tedesca, e Šenoa, come Miletić suo successore, altresì verso quella francese, tutti e tre conobbero la lingua e la letteratura italiana, specialmente drammatica, e furono bene informati di quanto accadeva in Italia, meta dei loro frequenti viaggi, che lasciò tracce evidenti nella loro attività teatrale.

Dimitrije Demeter (1811-1872) va ricordato come il primo tra i rappresentanti più importanti del movimento «illirico» (tra i quali Mihanović, Vraz, Kukuljević, Preradović, Kurelac, Topalović, Nemčić, Bogović, Utješinović e gli «illirici» del Litorale croato e della Dalmazia) che in qualche modo ebbero relazioni con l'Italia.[3] Nel 1834 passò da Vienna in Italia col proposito di terminare gli studi all'università di Padova, dove studiarono tanti scienziati e letterati croati sin dalle epoche più lontane. Due anni più tardi,

1. M. Deanović, *Talijani i hrvatski preporoditelji* cit., p. 4. Per il repertorio francese a Zagabria cf. Slavko Batušić, *Le répertoire français du Théâtre national de Zagreb*, in «Annales de l'Institut Français de Zagreb», 1942/43, nn. 20-23, pp. 20-62; Ivo Hergešić, *Francuski pisci na hrvatskoj pozornici u Zagrebu*, in «Hrvatsko kolo», Zagabria, 1933, e *La part de l'étranger dans le répertoire du Théâtre national de Zagreb*, in «Revue de Littérature comparée», n. 1, 1934.

2. Per una informazione essenziale, in italiano, sul teatro croato, cf. la voce *Jugoslavia* compilata da Slavko Batušić in *Enciclopedia dello spettacolo*, vol. VI, Roma, 1959.

3. M. Deanović, *Tal. i. hrvat. preporoditelji* cit., pp. 8-9.

laureatosi in medicina, tornò a Zagabria per unirsi al grande movimento culturale e patriottico. Durante il suo soggiorno in Italia, di cui lasciò affettuosi ricordi nei suoi scritti, egli visitò anche alcune altre città, acquistando ovunque esperienze preziose, specie quelle concernenti il teatro e la letteratura italiana, le quali al futuro «illirico», poeta, drammaturgo, traduttore, critico ed organizzatore della vita teatrale croata avrebbero fruttato molto nella sua feconda attività di pioniere ed entusiasta di teatro.[1]

Continuando l'attività di Demeter in condizioni alquanto mutate, August Šenoa (1838-1881) prendeva sempre come esempio e modello da seguire anche l'esperienza degli Italiani, soprattutto in polemica continua e decisiva contro la penetrazione della cultura tedesca in Croazia, opponendosi anche a tante opere teatrali tedesche che venivano tradotte dallo stesso instancabile Demeter. Nei suoi scritti Šenoa proponeva alla direzione del teatro di far rappresentare al pubblico anche Goldoni e altri scrittori italiani, specialmente contemporanei, poiché era convinto che anche sul piano dell'arte drammatica – in quanto espressione delle vicende legate al destino della nazione – i Croati potevano imparare molto dalla storia recente italiana. «Le idee che in un momento determinato scuotono un popolo» – scriveva – «possono essere tanto sublimi, e la lotta da esse ispirata può diventare tanto nobile che meritano di essere rappresentate sulla scena. Un dramma del genere, pur riflettendo la sua epoca, conserva anche più tardi il valore dovuto a quell'idea sublime. Tale l'indirizzo di tutto il teatro italiano moderno. Avessimo noi pure simili copioni originali: argomenti ce ne sarebbero anche troppi!»[2]

Šenoa conosceva bene l'Italia e la sua cultura, l'arte dei suoi famosi interpreti, ad es. della grande attrice Adelaide Ristori da lui

1. Su D. Demeter v. VLADIMIR MAŽURANIĆ, *Dimitrije Demeter*, introduzione alle opere di DEMETER: *Teuta. Grobničko polje*, Zagabria, 1891, pp. XIII-XIV, come pure *I. Mažuranić, M. Mažuranić, D. Demeter*, Zagabria, 1958. Per la letteratura croata del periodo «illirico» cf. ANTUN BARAC, *Hrvatska književnost*, vol. I, Zagabria, 1954.

2. AUGUST ŠENOA, *Kazališna izvješća*, vol. I, Zagabria, 1934, p. 316 (cf. anche pp. 21, 127-128, 179, 206-207). Sulla fortuna di Šenoa in Italia v. la prefazione (importante anche per le idee di amicizia tra gli Italiani e i Croati ivi esposte) alla versione italiana del suo racconto *Il garofano dalla tomba del poeta* pubblicata, nel 1882, dall'Accademia Adam Mickiewicz, fondata a Bologna nel dicembre 1879.

più volte ricordata, e del pari la letteratura drammatica italiana, da cui tradusse, come noteremo più tardi, una commedia, *L'aio nell'imbarazzo* di Giovanni Giraud. Non va trascurata la sua feconda attività di recensore di spettacoli teatrali, che lasciò nelle sue critiche analisi e giudizi competenti anche sulle opere di scrittori italiani recitate a Zagabria.

Se nella nostra epoca i teatri zagabresi si sono innalzati a un livello europeo, il merito più grande va attribuito al primo riformatore e organizzatore del Teatro Nazionale Croato (stabile, come abbiamo notato, sin dal 1860), Stjepan Miletić (1868-1908),[1] che lo diresse felicemente dal 1894 al 1898, mirando a raggiungere i maggiori teatri del tempo in tutti i campi, dalle indispensabili basi materiali alla serietà artistica. Va da sé che per riuscirvi pienamente dovesse rivolger un'attenzione particolare al perfezionamento degli attori nel senso di un verismo in antitesi al patetico, conforme alle esigenze di un'interpretazione adeguata delle opere classiche e moderne. Perciò egli organizzò recite di celebri attori stranieri, fra cui, come ebbe più tardi a testimoniare egli stesso nelle sue memorie, il maggior successo e il più utile risultato fu ottenuto dagli italiani. «Chi non ricorda» – scriveva Miletić – «l'efficacia riformatrice degli artisti italiani, Rossi, Novelli, Zacconi, anche sul nostro pubblico e sulla nostra compagnia, che prima si schieravano quasi esclusivamente sotto l'insegna del Burgtheater? Non fu un mondo nuovo quello che essi ci scoprirono? Nel 1898, per esempio, non si recitò a Zagabria in modo diverso che nel 1894?»[2]

Per comprendere meglio la grande cultura teatrale di Miletić bisogna menzionare i molti viaggi da lui fatti in vari paesi d'Europa e soprattutto in Italia, ove conobbe l'arte dei grandi comici, l'attività teatrale e letteraria e lo spirito del popolo vicino, approfondendo contemporaneamente la sua non scarsa conoscenza

1. Cf. MARKO FOTEZ, *Stjepan Miletić*, Zagabria, 1943, *passim*; M. FOTEZ, *Theatralia*, Zagabria, 1944, pp. 118-130. Per la bibliografia su Miletić v. SLAVKO BATUŠIĆ, in *Enciklopedija Jugoslavije*, 6, Zagabria, 1965, p. 110.

2. STJEPAN MILETIĆ, *Hrvatsko glumište*, vol. II, Zagabria, 1904, p. 184. Cf. FRANO ČALE, *Comici italiani a Zagabria*, in «Studia romanica et anglica Zagrabiensia», nn. 9-10, 1960, pp. 35-46.

della cultura e della lingua italiana. Scriveva poi sull'affinità fra i due popoli, italiano e croato, specialmente per quanto riguarda l'arte drammatica (come faceva pure Šenoa), e nella visione del giovane entusiasta si delineavano già i contorni di quello che secondo lui sarebbe risultato dalla fusione del verismo moderno degli italiani e della tenera sentimentalità slava. Escludeva quindi non solo gli attori tedeschi, contro i quali v'era sempre stata un'opposizione aperta, ma anche quelli francesi, considerando che il loro stile specifico di conversazione e la loro arte drammatica in genere, sebbene originalissimi e forse anche appunto per questo, non trovavano mai vera corrispondenza nel teatro croato. D'altra parte Miletić ammirava addirittura l'arte scenica dei cantanti italiani che venivano a Zagabria, tanto che scrivendo su alcuni di essi (per es. su L. Fumagalli, F. Prevosti e Gemma Bellincioni) dedicò poche parole all'elemento musicale delle loro esecuzioni e nella sua critica si occupò quasi esclusivamente delle vive creazioni veristiche dei personaggi.[1]

Dopo tali premesse, che aiutano a capire le ragioni della fortuna del teatro italiano in Croazia nel secolo scorso e in parte anche più tardi, passiamo in rassegna cronologica gli autori e le opere,[2] il cui successo oltre i confini della patria fu connesso per la maggior parte con la loro già accennata funzione patriottica in un ambiente sociale che accoglieva i prodotti del teatro italiano con consapevolezza piuttosto politica che critica, aspirando a raggiungere quella libertà che il popolo vicino aveva ormai realizzata.

Già nella prima stagione, nel dicembre 1860, a Zagabria fu recitata una commedia italiana, *Il marito di quattro mogli*[3] di Antonio

1. *Hrvatsko glumište* cit., vol. I, pp. 7, 41, 67-69, 116, 148, 186, 199-200.

2. Documenti, manoscritti, copioni e altra materia riguardante il repertorio italiano, sono custoditi nei ricchi fondi dell'Archivio del Teatro Nazionale Croato (Arch. TNC) di Zagabria, ora presso l'Istituto di letteratura dell'Accademia Jugoslava (Zagabria) diretto da Slavko Batušić, a cui va la nostra gratitudine per averci dato preziosi consigli nel corso del nostro lavoro. Il presente saggio è stato notevolmente agevolato dagli studi da noi fatti a Napoli, con l'aiuto di una borsa di studio assegnataci dall'Istituto italiano per gli studi storici nell'anno accademico 1957/58.

3. *Muž četiriju žena*, Arch. TNC, num. cat. 115. Sulla prima pagina del copione croato si legge: «*Il marito di quattro mogli*, farsa inedita di Antonio Simon Sografi; dalla

Simone Sografi (1759-1818), fecondissimo autore di oltre cento lavori oggi quasi tutti dimenticati, uno dei primi seguaci della corrente goldoniana.[1] La sua farsa in due atti, priva di valore, non conteneva, a dire il vero, elementi patriottici, ma la versione croata è tuttavia un documento importante che illumina l'origine del primo repertorio del teatro di Zagabria: tradotta e adattata all'ambiente e al costume del paese da Ignjat Alojzije Brlić (1795-1855), essa fu presentata al pubblico e registrata dalla cronistoria teatrale come opera originale croata,[2] affinché gli spettatori potessero assistere allo spettacolo con l'illusione di vedere la propria vita riflessa sulla scena, come accadeva pure con le commedie goldoniane adattate e alcune altre del teatro italiano, mancando a quello croato una letteratura drammatica nazionale degna di rilievo. Già il titolo tradisce la sua scarsa comicità: un marito, tre volte sposato, crede morte le mogli una dopo altra; sposatosi una volta ancora, le incontra con i rispettivi mariti, donde malintesi comici. Ma in quell'epoca fu importante sentire dalla ribalta la viva voce croata, riuscita abbastanza spontanea attraverso un dialogo relativamente abile, la cui semplicità, che l'autore apprese da Goldoni, poté agire positivamente sugli attori e rendere possibile una certa naturalezza della loro recitazione.

Prima ancora di Sografi, che fu il più antico tra gli autori italiani dell'ottocento rappresentati a Zagabria, un grande poeta, Vittorio Alfieri, e uno scrittore che era espressione viva dell'amor patrio tipico del romanticismo italiano, Silvio Pellico, ebbero fortuna nella letteratura croata, rivelandovi meglio di tanti altri il vero valore del teatro italiano. Le loro tragedie non furono allestite per la scena, ma la diffusione di esse tra i lettori nelle edizioni originali e nelle versioni croate non fu meno preziosa e significativa, poiché le traduzioni apparse in riviste o in volume ebbero in quell'epoca un'importanza eccezionale e una precisa e studiata funzione educativa, e le opere di traduttori, più e diversamente di quanto si fa di solito oggi, vennero accolte come parte integrante

Nuova scelta di commedie, melodrammi e tragedie da Dom. Ant. Filippi, tomo II, Vienna, 1831».

1. Cf. Ireneo Sanesi, *La Commedia*, II, Milano, 1935, p. 469 ss.

2. Milan Ogrizović, *Pedeset godina hrvatskoga kazališta*, Zagabria, 1910, p. XIX.

della letteratura nazionale. Così ad esempio il giornale «Vienac» nel 1869 annoverò la versione della *Francesca da Rimini*, fatta da Djuro Deželić, tra i frutti della letteratura croata dei due anni precedenti.

Che nessuna delle sei tragedie di Alfieri e di Pellico tradotte e pubblicate[1] fosse rappresentata, si può forse spiegare con difficoltà di ordine tecnico, o assenza di attori sufficientemente esperti: sarebbe stato troppo arduo infatti affrontare l'interpretazione di versi, specie quelli di Alfieri, robusti e rapidi e non sempre tradotti con dovuta maestria. Che codesti e alcuni altri autori italiani del Settecento e dell'Ottocento non fossero sconosciuti o trascurati dal rinascente teatro croato, testimoniò verso la fine del secolo Stjepan Miletić, notando nelle sue importanti memorie che, mentre egli era a capo del teatro, si pensò ad allestire le opere di Alfieri, Niccolini, Maffei, Pellico e altri, e accanto a Goldoni egli desiderò far rappresentare anche Carlo Gozzi.[2] Ma nel periodo purtroppo breve della sua direzione, di tutti i suoi progetti ambiziosi, comprendenti il teatro italiano nella scelta che in quell'epoca considerò più attuale per la scena croata, egli poté realizzare solo gli spettacoli goldoniani.

I critici che conoscevano il teatro italiano sostennero anche più tardi l'idea di far comparire sulle scene Alfieri e autori romantici. Dinko Politeo, ad es., esprimeva l'augurio che un ottimo conoscitore della lingua e letteratura italiana, il poeta Antun Tresić Pavičić (1867-1949), facesse conoscere al teatro zagabrese la tragedia classica italiana, il *Filippo*, il *Saul*; o qualche opera del Niccolini.[3]

1. Sulle versioni delle tragedie alfieriane in Croazia v. l'articolo di Mirko Deanović in *Hrvatska enciklopedija*, Zagabria, 1941, p. 230. Il primo contributo sul poeta uscì in «Neven», n. 33, 1853, pp. 524-525; numerosi articoli gli furono dedicati in occasione del primo centenario della morte («Vienac», 1902, p. 623; 1903, pp. 649-682; «Nada», n. 22, 1903, pp. 307-308; «Glasnik Matice Dalmatinske», vol. 3, fasc. 4, 1904, pp. 436-440). L'*Erodiade* di S. Pellico fu tradotta da S. Horvat in «Narodne novine», n. 172, 1859, pp. 449-541, mentre la sua versione di *Tommaso Moro* è conservata nell'Arch. TNC, n. cat. 151; la *Francesca da Rimini* fu tradotta due volte, da G. Deželić in «Danica Ilirska», n. 36, 1863, e in volume, Zagabria, 1866; e da L. Vukelić, in «Vienac», 1872, pp. 42-45. Articoli sul Pellico uscirono in «Pučki prijatelj», 1875, p. 32; «Sloboda», 1881, pp. 74-78 ecc.

2. Stjepan Miletić, *Hrvatsko glumište*, I, Zagabria, 1904, p. 115.

3. «Obzor», 1893, 229.

Il carattere stesso dell'arte degli scrittori menzionati, e particolarmente di Alfieri, spiega perché fu stimolante la fortuna delle loro opere nella letteratura croata della metà del secolo scorso. Troviamo una testimonianza esplicita nel volume contenente la versione del *Saul*, che il traduttore del capolavoro alfieriano, Jovan Sundečić, dedicò agli insigni rappresentanti della causa nazionale con i seguenti versi di messaggio (qui liberamente tradotti in prosa), i quali offrono il miglior esempio di quanto fosse legato il nome del grande poeta italiano agli ideali patriottici croati:

> Le parole di quell'uomo intelligente e audace e risoluto, di quel carattere eccellente, le cui nobili opere sono coronate di gloria universale ed immortale; queste parole ove risplende lo spirito di libertà e la pura eloquenza, tradotte nella lingua a noi diletta, che con il suo vigore, con la sua dolcezza, si è ormai mirabilmente elevata a onore e vanto magnifico, affrettandosi a raggiungere una perfezione ideale, per adempiere l'alto impegno destinatole: a Voi, o compatrioti rispettabili, a Voi, della nazione e della causa nazionale difensori, il cui eroico sangue arde di sacra fiamma, a Voi le dedico umile, ché avete fedelmente servito il vostro popolo. Di poco numero, ma di molto coraggio, non vi siete avviliti davanti al nemico. La Vostra prodezza nella lotta è un pegno di gloria imperitura, e le Vostre gesta Vi renderanno in eterno benemeriti della patria e dei posteri. Accoglietele, ché il mio animo le offre a Voi in omaggio di pura gratitudine. A Voi esse si convengono, perché sono la voce stessa di uno spirito gagliardo. O valorosi combattenti per la prosperità della nostra stirpe, per Voi le faccia rifulgere la libertà![1]

Con le traduzioni del suo teatro, Alfieri fu dunque adottato in Croazia come poeta appartenente al patrimonio della letteratura nazionale, e per gli stessi motivi per cui sulle scene dell'Italia risorgimentale vennero continuamente rappresentate le sue opere, come stimolo d'ispirazione patriottica.

La sua figura leggendaria, simbolo dell'amor patrio, fu presente nella coscienza di molti scrittori, dagli insigni ai minori. Uno di questi ultimi, l'attore Gaetano Gattinelli (1806-1885),[2] gli dedicò un dramma intitolato *Vittorio Alfieri e la contessa d'Albany*. L'opera, priva di valori d'arte, tanto che di essa e dell'autore non tengon

1. V. Alfieri, *Saul*, versione di Jovan Sundečić, Karlovac, 1863.
2. Cf. G. Costetti, *Il teatro italiano nel 1800*, Torino, 1901, p. 378.

conto nemmeno le storie più ampie del teatro italiano, non sarebbe qui ricordata se non fosse stata tradotta in croato[1] da Dimitrije Demeter. Non va considerata segno di scarsa competenza la scelta di questo che fu uno degl'innumerevoli prodotti, oggi dimenticati, del teatro italiano dell'Ottocento, perché il nostro traduttore, assumendosi tale fatica, si regolava esclusivamente secondo criteri e programmi culturali e politici del giovane teatro «illirico». L'interesse del dramma è rivolto alla personalità del poeta tragico e al suo amore per la contessa Luisa d'Albany (1752-1824), moglie, sin dal 1772, di Carlo Odoardo Stuart, pretendente al trono di Scozia. Una funzione importante per l'intreccio è affidata a un sonetto di Alfieri, da lui scritto a tergo di un ritratto della contessa, che nelle mani di un nemico di lei, fratello del re, serve quale *corpus delicti* contro gli amanti. Nel convenzionale storicismo pseudoromantico, nei personaggi esangui e nel dialogo privo di vita scenica, è però indubbiamente da vedere la ragione per cui l'opera non fu rappresentata a Zagabria. Ciò non diminuisce tuttavia l'interesse storico-culturale della traduzione croata (molto probabilmente unica nella fortuna di Gattinelli fuori d'Italia) dovuta, come abbiamo accennato sopra, a Demeter, il quale fu attirato dallo spirito rivoluzionario e dall'attualità politica che pervadono alcune pagine del testo. Anche se generalmente egli non negava il valore artistico, sosteneva in primo luogo le tendenze antitiranniche e patriottiche nel teatro, così da preferire quel testo a tanti altri più riusciti che ebbe occasione di vedere egli stesso sulle scene italiane. Lo ispirarono certamente quei passi nei quali il protagonista dichiara che, essendo l'amor patrio la passione più nobile e sublime che possa nutrire un uomo, egli ha deciso di insegnare col suo teatro come i cittadini debbano, negli estremi pericoli in cui può trovarsi la patria, coltivare sopra ogni altro sentimento l'idea della libertà; e per raggiungere il fine non gli bastano libri, ma ha bisogno di una tribuna, di un teatro, che dovrebbe essere una scuola del popolo (p. 12). Certi altri particolari ancora rispondevano bene alle aspirazioni dominanti degli organizzatori del teatro

1. *Vittorio Alfieri i Luiza d'Albania u Firencah*, Arch. TNC, n. cat. 617; non è indicato l'anno della versione.

croato e della politica culturale nel secolo scorso, spiegando allo stesso tempo tendenze analoghe, se non identiche, del teatro italiano nell'epoca di Gattinelli. Alcuni particolari sembrano un vero programma ideologico che, nel periodo della creazione di un teatro nazionale croato, poteva ispirare l'entusiasmo dei suoi dirigenti. Vi si legge, ad esempio, che la tribuna teatrale, come la sacra fiamma di Prometeo, risveglia dalle tombe i grandi uomini che il poeta rappresenta nelle sue opere, facendoli rivivere con una nuova forza creatrice, infondendo loro il proprio sangue e il proprio animo e insegnando come l'uomo può diventare forte e onesto. «Tale la scuola del teatro! Quando avremo anche noi un teatro?» – continua l'Alfieri – personaggio (ci riferiamo sempre al testo della traduzione, essendoci sconosciuto l'originale, sicché ignoriamo se Demeter abbia aggiunto del suo!), il quale non intende soltanto cambiare i rapporti esistenti nel teatro italiano, ma anche «risolvere un grande problema, letterario, politico ed estetico», poiché – conclude – «uno scrittore che ama veramente la patria non può separare l'uno dall'altro» (p. 12 ss.). Un confronto con le principali idee dei fautori del movimento illirico illustra l'immediata attualità dei passi citati nel risorgente teatro croato dell'Ottocento.

Motivi simili spiegano perché Demeter abbia tradotto un altro lavoro di Gattinelli, nemmeno esso recitato a Zagabria, intitolato *Milton*,[1] e dedicato a un altro grande poeta. Ma più dell'interesse storico della vicenda, anche questa volta fu decisivo per la sua scelta lo spirito battagliero del dramma e il suo argomento conforme alle esigenze della resistenza in atto contro la dominazione straniera. Vi si tratta, infatti, della lotta dei repubblicani contro la monarchia antipopolare e gesuitica degli Stuart, che con l'aiuto dei congiurati riconquisterà il potere; dei fermi principi popolari contrapposti alla tirannia monarchica e della moralità progressista di Milton contrastata dall'educazione clericale di sua moglie e dai congiurati.

Dopo la già ricordata farsa di Antonio Simone Sografi, il primo testo del teatro italiano (ad eccezione delle commedie goldo-

1. Arch. TNC, n. cat. 406; la versione è del 1869.

niane)[1] rappresentato sul palcoscenico zagabrese in una delle prime stagioni del teatro croato, nel 1863, fu la commedia *Troppo tardi*[2] di Teobaldo Ciconi (1824-1863), morto quell'anno appunto, non ancora quarantenne. La sua fortuna in Croazia fu indubbiamente determinata dal suo patriottismo di combattente per la libertà dell'Italia,[3] e forse anche dal fatto che egli fu studente all'università di Padova nel periodo in cui vi studiava pure Dimitrije Demeter. La sua opera, dedicata alla memoria del primo soldato caduto nella lotta per l'indipendenza italiana, non eccelle certo per valore artistico, ma come satira mordace contro i dominatori austriaci conveniva perfettamente agli intenti politici della ribalta croata. Nell'«allegoria in cinque atti», tutta ispirata alla difesa della patria e della libertà e ricca di progressive idee civili, di spirito di uguaglianza sociale e di razza, e d'amore fraterno fra gli uomini, predomina come nota caratteristica l'appello alla ribellione contro il dispotismo degli stranieri. La versione di Jovan Sundečić venne riveduta da Demeter, che fece alcune piccole riduzioni del testo (omettendo ad esempio la lettura di una poesia di Giuseppe Giusti) per renderlo più adatto alle condizioni locali.

Oggi ignorato, come tanti autori il cui contributo ebbe più valore per le idee del Risorgimento che per la storia del teatro italiano, Ciconi appunto per tali ragioni godeva riputazione in Croazia. Tre altre versioni croate di sue opere, delle quali due allestite per la scena, sono la prova migliore della considerazione in cui fu tenuto. La prima, *La figlia unica*,[4] che in Italia aveva trionfato come poche altre nell'Ottocento, venne recitata a Zagabria nove

1. Per la fortuna di Goldoni in Croazia, oltre al lavoro da cui è tratto il presente saggio (v. *supra*, p. 361, n. 1), v. i nostri contributi: *Goldoni u Hrvata i Srba*, in «15 dana», 6, Zagabria, 1957, pp. 21-26; *Carlo Goldoni*, in «Republika», 1, Zagabria, 1958, pp. 18-19; *Carlo Goldoni presso i Croati e i Serbi*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Goldoniani*, vol. II, Venezia, 1960, pp. 247-252; *Stefano Sciugliaga in Garmogliesi difensore del Goldoni*, in «Studia romanica et anglica Zagrabiensia», 21-22, 1966, pp. 201-257; *Il Goldoni croato*, in «Studi Goldoniani», 1, Venezia, in corso di stampa.

2. *Prekasno*, Arch. TNC, n. cat. 176; la versione è del 1862.

3. G. Costetti, *Il teatro ital. nel 1800* cit., pp. 201-202; I. Sanesi, *La Commedia* cit., p. 950.

4. *Jedinica*, Arch. TNC., n. cat. 409; la versione è del 1868.

volte tra il 1874 e 1890, il che si considerava in quell'epoca un vero successo. Quello che nel testo attirò l'attenzione del traduttore, Dimitrije Demeter, fu certamente l'argomento moderno (l'azione si svolge a Milano nel 1859), e il carattere d'occasione e patriottico; ma lo poterono interessare anche certi valori di ordine etico e democratico, riflettentisi, ad esempio, nelle figure vive e verosimili dei vecchi genitori, che per l'eccessivo amore verso la figlia unica cagionano una serie di conflitti, dando modo all'autore di satireggiare le differenziazioni sociali e di risolvere l'intreccio in favore dell'idea del bene universalmente umana. A giudicare dal numero delle repliche avvenute, come abbiamo notato, lungo un periodo di ben sedici anni (superiore alla durata degli altri testi italiani e stranieri in genere nel repertorio croato) il pubblico accolse lo spettacolo con molto interesse, dovuto forse non solo alla sua attualità politica, ma anche a una buona interpretazione, che ci è purtroppo impossibile ricostruire.

Le altre due opere di Ciconi sono di interesse minore. La prima, tradotta da Ferdo Strozzi nel 1875 col titolo croato *Nova pokora za stare grijehe* («Nuova espiazione per antiche colpe»), senza l'indicazione del titolo originale italiano che quindi ignoriamo, non venne recitata, poiché la direzione giudicò che non lo meritava, come si legge in una nota sul frontespizio del copione.[1] La seconda, *La statua di carne*,[2] nella versione di A. Svilović rifatta da August Šenoa, qui si ricorda ultima, sebbene recitata anteriormente a *La figlia unica*, nel 1870 e un'altra volta nel 1877: è diversa, cioè, dalle altre, perché invece di implicare tendenze satiriche e patriottiche, tratta una storia amorosa tipica dei moduli pseudoromantici, ed è stata scritta con pretese serie, ma supera appena minimamente la maggior parte della produzione simile di cui abbondava il basso romanticismo teatrale. È tuttavia sopportabile se confrontata con moltissime commedie italiane dello stesso genere, del tutto inverosimili e oggi a ragione dimenticate, comprese alcune tra le meno fallite, che grazie al loro successo effimero nel teatro italiano contemporaneo arrivarono anche davanti al pubblico croato. Tale

1. Arch. TNC, n. cat. 717.
2. *Kip od puti*, Arch. TNC, n. cat. 444.

ad esempio la *Suor Teresa* o *Elisabetta Soarez*[1] di Luigi Camoletti (1804-1880), che col suo intreccio complesso, con i suoi colpi di scena sentimentali, per cui andrebbe classificata fra i prodotti della commedia lacrimosa, piacque tuttavia al pubblico zagabrese, soprattutto, pare, a quello piccolo-borghese, di gusto provinciale. Da una critica[2] risulta che la commedia, «sensazionale» ma priva di intensità drammatica, con l'azione collocata in un convento di monache, ambiente inconsueto in teatro, acquistò ugual numero di amici e di avversari: situazioni spettacolari e scene colme di commozioni facili riuscirono ad eccitare l'interesse delle dame di Zagabria, mentre molti spettatori scrollavano le spalle con indifferenza. Lodata fu invece la recitazione, abile e convincente, particolarmente di alcuni noti attori (Bajza e la grande Ružička-Strozzi), il che prova una volta ancora come buoni comici possano talvolta salvare testi deboli: tant'è vero che la famosa Adelaide Ristori era stata applaudita appunto nella parte della protagonista di questa commedia, e perciò forse la Ružička-Strozzi volle seguire il suo esempio.

Costituiscono un gruppo a sé nel teatro italiano pre-veristico i prodotti del cosiddetto storicismo medievale drammatico. Tra gli autori più noti che si sono provati nel genere del dramma «medievale», ad es. Leopoldo Marenco, Giuseppe Giacosa (il quale più tardi avrebbe avuto successo sulla scena croata come rappresentante del verismo) e altri, l'unico recitato a Zagabria fu Felice Cavallotti (1842-1898) con i suoi *Pezzenti*.[3] Va subito notato che anche questo «dramma storico in versi» trovò il suo posto nel repertorio del teatro croato grazie alla sua tendenza patriottica, perché il suo senso non si esauriva nella ricostruzione di una tragedia d'amore accaduta nel secolo XVI, essendovi presente anche un vivo sentimento di patria, ragione unica forse per cui all'estero venne recitato probabilmente solo in Croazia. Perciò fu allestito a Zagabria già nel 1874, cioè tre anni dopo lo spettacolo milanese. Più dell'eroismo di stampo romantico della protagonista, che alla

1. *Jelisava Soarez ili Sestra Tereza*, Arch. TNC, n. cat. 463.
2. «Agramer Zeitung», 282, Zagabria, 1872.
3. *Prnjavci*, Arch. TNC, n. cat. 257.

fine si sacrifica per salvare l'uomo che ama e il proprio padre dalla prigione, dove sono stati rinchiusi dai tiranni a causa del loro patriottismo rivoluzionario, – nell'ambiente croato trovò risonanza la lotta degli oppressi e la loro vittoria sugli oppressori, anche se l'azione si svolge nella lontana Frisia occidentale e nel 1573. Presi in considerazione i suoi limiti, sui quali non ci soffermiamo, il testo di Cavallotti non è del tutto privo di qualità artistiche, piuttosto di carattere letterario che non specificamente teatrale, donde i difetti principali della versione, fatta in una prosa enfatica, che con inversioni patetiche, col verbo alla fine della proposizione e con simili espedienti vorrebbe imitare, senza peraltro riuscirvi, il ritmo di quei versi. Il nostro traduttore si era accorto dell'effetto conseguito, opposto a quello che avrebbe ottenuto se avesse tradotto il testo in una prosa senza pretese «poetiche», semplice, scorrevole e comunicativa; e perciò, come risulta da un esame del copione, cercò di rifare il suo lavoro insistendo, non sempre con successo, a raggiungere un ritmo naturale di conversazione. Tradusse tuttavia in versi alcuni passi precipuamente lirici e in certo senso autonomi: la preghiera della protagonista nella prima scena («Tu che agli oppressi e ai miseri sorridi») e l'inno dei pezzenti del mare («Su! il fischio non odi? Rintronano i valli») nell'ultima scena dell'atto primo. E quei versi hanno proprio le qualità a cui si è già accennato, cioè la ragione stessa della versione croata. L'autore di essi poteva essere solo un rivoluzionario della nuova Italia. Il critico croato Dinko Politeo dedicò a Cavallotti, in occasione della sua tragica morte, un articolo in cui scriveva fra l'altro: «Amava la patria, e questo sentimento fu in lui più forte di ogni altro. Aderiva per principio alla Repubblica, ma al di sopra di questo principio fu il suo amore per l'Italia. Per l'Italia venne perseguitato, per lei combatté sui campi insanguinati nel periodo epico del suo risorgimento, per lei dovette spesso andare in tribunale, e più spesso ancora in carcere».[1]

Parlando delle sue opere, Politeo annota ancora che «il grazioso trastullo scenico» dal titolo *Lettere d'amore* è stato tradotto per il giornale «Obzor»; ma ignorando, naturalmente, il ricordato spet-

1. «Vienac», 13, Zagabria, 1893, pp. 206-207.

tacolo dei *Pezzenti*, anteriore di un quarto di secolo, raccomanda l'esecuzione di qualche altro lavoro di Cavallotti, della seconda fase della sua attività di drammaturgo. Il risultato di quest'intervento di Politeo fu l'allestimento della *Figlia di Jefte*,[1] atto unico, recitato con bel successo dagli allievi della scuola di arte drammatica quello stesso anno 1898. L'argomento della commediola è di natura sentimentale come in tante delle sue opere, per cui Giosue Carducci lo considerò ultimo romantico.[2] Con la sua fama politica si spiega anche la sua notorietà in Croazia, e questo stesso spettacolo d'omaggio: è forse l'unico autore teatrale, la cui morte abbia ispirato l'idea di onorarlo con la messa in scena di una sua opera.

Da una serie di drammi storici italiani di diverso argomento, probabilmente sempre per i motivi ormai noti che determinarono il programma politico-artistico del teatro croato, fu scelta nel 1878 proprio *Maria Petrovna*[3] di Michele Cuciniello, noto in Italia particolarmente tra il 1840 e 1870, ma oggi, ovviamente, sconosciuto. Dialogo ingenuo e, specie nella traduzione, inadatto all'espressione scenica, situazioni romanzesche, elementi avventurosi della trama, riducono questo testo a un convenzionale prodotto melodrammatico, che ciò nonostante, con l'evocazione di un ambiente storico, poté offrire al pubblico un divertimento facile e non impegnativo. Malgrado tutte queste insufficienze, un certo contrasto drammatico tra i personaggi positivi dei congiurati e negativi del gruppo tirannico e proditorio intorno alla zarina russa, ci permette di spiegare l'intenzione con cui l'opera fu inclusa nel repertorio: non a caso vi si tratta di un motivo simile a quello di alcune altre commedie italiane rappresentate a Zagabria prima di essa, motivo che riflette a suo modo la tendenza antiaustriaca nella politica teatrale a Zagabria. Quanto allo spettacolo, August Šenoa criticò severamente il testo dopo averlo analizzato, ma ne giudicò favorevolmente l'esecuzione, particolarmente l'interpre-

1. *Jeftina kći*, Arch. TNC, n. cat. 1794; versione di Dj. Prejac fatta su un rifacimento di A. Halm.

2. I. Sanesi, *La Commedia* cit., p. 1007.

3. *Marija Petrovna*, Arch. TNC, n. cat. 628; la versione di Andrija Longhino, studente di giurisprudenza, è del 1873.

tazione dell'attrice Maca Peris nella parte della protagonista.[1]

Nell'atteggiamento del nostro teatro, orientato al criterio politico piuttosto che a quello estetico, va cercata la ragione dell'assenza di Pietro Cossa (1830-1881) dalla scena croata, dalla quale non vennero invece ignorati gli altri rappresentanti principali del teatro italiano. Cossa fu il più celebre autore teatrale di quel periodo, tipico scrittore borghese dell'Italia unita, ma non nel senso in cui tale definizione si conviene agli autori della scuola veristica (anche se Benedetto Croce, com'è noto, lo ha annoverato tra i veristi).[2] Il Cossa rappresentava scene della storia romana con innegabile abilità drammatica e con sensibilità per la ricostruzione originale e plastica di figure e ambienti antichi, in versi adatti all'espressione scenica, riflettendo in maniera adeguata la sua epoca appunto col rifugiarsi nel passato della Roma antica (*Nerone*, *Cleopatra*, *Messalina*). Appartenente alla generazione dopo il 1861, che andava dimenticando le passioni e i sentimenti dell'eroico periodo risorgimentale, egli non era abbastanza attuale per la scena croata contemporanea. Tuttavia, due sue commedie furono tradotte in croato: *Messalina*,[3] nella versione di Rudolf Lenac (1888), e *Nerone*, nella versione di Gjuro Stj. Deželić; quest'ultima uscì stampata prima in rivista, poi in volume.[4] Diversi saggi critici furono dedicati all'autore dopo la sua morte, sicché si può concludere che Cossa fu tra gli scrittori italiani ben conosciuti in Croazia.[5]

Se la scelta degli autori italiani per il repertorio del teatro di Zagabria nei primi due decenni della sua ininterrotta attività (1860-1880) si fosse limitata alle opere su ricordate, non avrebbe certamente presentato al pubblico l'immagine fedele del teatro italiano contemporaneo. Accanto, cioè, ai prodotti nati come riflesso immediato di determinati momenti storici, o a quelli realizzati sotto l'influsso della produzione drammatica francese, fiorì in

1. August Šenoa, *Kazališna izvješća*, II, Zagabria, 1934, pp. 200-203.

2. Benedetto Croce, *La letteratura della nuova Italia*, II, 6. ed., Bari, 1960, pp. 150-172.

3. Arch. TNC, n. cat. 960.

4. Pietro Cossa, *Nero*, Zagabria, 1896 (ristampato da Dragoljub, che porta la data del 1897). *Nerone* venne recitato a Belgrado nel 1890 (cf. «Narodni dnevnik», 191-193, Belgrado, 1890).

5. Cf. ad es. «Vienac», 3, 1882, pp. 42-44; 17, 1882, pp. 266-267.

Italia anche un teatro più autentico, che senza aver potuto vantare grandi capolavori si distingueva per freschezza d'ispirazione, traendo origine dalla feconda tradizione della commedia goldoniana. Con una comicità attuale e con trattazione audace di problemi sociali, in questo periodo le versioni di alcune di tali opere arricchirono indubbiamente l'esperienza della scena croata.

Oltre a Sografi, di cui però, come abbiamo notato, fu allestita solo una commedia assai debole, Giovanni Giraud (1776-1834) fu sulla via spianata da Carlo Goldoni uno degli autori più antichi, e grazie al suo capolavoro, *Il galantuomo per transazione*, anche più dotati d'ingegno. Il pubblico croato conobbe nel 1872 il suo *Aio nell'imbarazzo*,[1] unica commedia italiana tradotta da August Šenoa, il quale anche con tale scelta dimostrò la sua maturità di critico, superiore a tutti gli altri dell'epoca. Sebbene questa commedia non abbia raggiunto la perfezione e la vitalità realistica della prima, vi sono pure efficacemente riflessi i rapporti morali e sociali nella vita contemporanea, visti con quell'atteggiamento critico e anticlericale legato ai problemi del tempo, per cui l'autore si distingue dal suo grande modello. Alla qualità dell'autore e dell'opera va attribuito in gran parte il successo di pubblico e di critica ottenuto dagli attori di Zagabria.[2]

Meno fortunata di quanto meritasse fu, un anno più tardi, *La vendetta d'un geloso*[3] di Lorenzo Antonio Liverani, oppure Lovro Antun Liveranić, come croatizzò il suo nome il traduttore, l'allora noto scrittore croato Josip Eugen Tomić. Nell'intreccio che si svolge intorno a un ricco banchiere, geloso, a cagione della propria moglie, del notaio povero e onesto che tiene in servizio, l'autore contrappone reciprocamente i personaggi secondo la loro posizione sociale e morale, con viva simpatia per i subalterni, in un dialogo assai vivace, verosimile, stimolante l'azione drammatica di un'opera abbastanza unitaria e composta con senso di misura, che fa pensare alla posteriore commedia veristica. Il senso morale che domina nell'opera poteva essere accettabile anche nella società

1. *Mentor u škripcu*, Arch. TNC, n. cat. 418; la versione è del 1869.
2. Cf. «Agramer Zeitung», 285, Zagabria, 1872.
3. *Osveta ljubomornoga*, Arch. TNC, n. cat. 256.

croata del tempo, che da quella italiana (la «prima» fu a Roma nel 1851)[1] si distingueva piuttosto per grado di sviluppo che per alcuni tratti fondamentali comuni alla mentalità borghese. Se August Šenoa si mostrò giudice eccessivamente severo, negando ingiustamente alla commedia ogni valore, la colpa va attribuita forse in primo luogo alla versione non riuscita, che cagionò anche una pallida interpretazione degli attori.[2]

Con animo del tutto diverso il Šenoa apprezzò invece *La scuola di campagna*[3] di Riccardo di Castelvecchio (pseudonimo del commediografo Giorgio Pullè, 1814-1894), seguace fedele di Goldoni e talvolta buon imitatore del suo teatro, autore di una commedia in versi a suo tempo famosa, *La donna romantica e il medico omeopatico*,[4] che nel 1881 sarebbe stata recitata anche a Zagabria. *La scuola di campagna*, che da una versione russa hanno tradotto P. Srećković e A. M. Radovanović, appartiene a quel genere di teatro che nel periodo del risorgimento trattò argomenti politici attuali, ed è certamente il dramma italiano più apertamente antiaustriaco rappresentato nel teatro croato. Mossa da figure individualizzate e da persuasive situazioni drammatiche svolte in due direzioni parallele, l'una di conflitto politico tra singoli personaggi, l'altra d'un intreccio amoroso, l'azione raggiunge dimensioni di vero entusiasmo patriottico.

È ovvio che molto dovettero contribuire all'educazione politica del pubblico croato scene come quella in cui gli scolari, avvenire della nazione oppressa, rispondono di punto in bianco a singole domande dei costernati esaminatori antinazionali, dichiarando che il Paese in cui vivono si chiama Italia (e non Austria), che il suo stato più importante è il Piemonte, che il Lombardo-Veneto non è uno stato, bensì provincia italiana occupata dagli stranieri e che l'Italia diventerebbe il giardino più fertile qualora fosse coltivata da un giardiniere amato da tutti (I, 16). Di tale spirito è permeata tutta l'opera, tanto che ispirò Šenoa a recensire lo spettacolo come

1. Cf. Lorenzo Antonio Liverani, *Vendetta di un geloso*, Firenze, 1854.
2. August Šenoa, *Kazališna izvješća*, I, Zagabria, 1934, pp. 226-227.
3. *Seoska skola*, Arch. TNC, n. cat. 607. La commedia venne allestita prima a Belgrado, nel 1870 (cf. «Jedinstvo», 40-41, Belgrado, 1870).
4. Cf. la prefazione di A. Fiocco all'edizione della commedia, Arpino, 1939.

uno dei migliori della stagione e a contrapporre polemicamente il valore del teatro italiano a quello tedesco.[1]

Alcuni anni più tardi, nel 1881, andò in scena a Zagabria la già ricordata commedia di R. di Castelvecchio, con la quale l'autore aveva ottenuto fama in patria: *La donna romantica e il medico omeopatico*.[2] Scritta in versi e non priva di qualche fine tratto ironico, essa metteva in ridicolo una moda di donne esaltate, che verso la metà del secolo, impressionate da certe letture, imitavano con trasporto il linguaggio patetico e in genere il costume dei personaggi romantici, a grande danno e svantaggio dell'ambiente in cui si muovevano. Con metodo omeopatico (*similia similibus*), un giovane medico cura codesta malattia di una contessa, protagonista dell'azione, e rende alla fine tranquillo suo marito e sposa la loro figlia – tale l'argomento divertente, che Ivan Švrljuga volse in prosa, sacrificando in gran parte una certa freschezza dell'originale. Scarso però fu il successo dello spettacolo, superata come era l'attualità del motivo e attenuata la mordacità dell'intento satirico, quasi due decenni dopo la «prima» italiana avvenuta a Venezia nel 1858. Va notato inoltre che il traduttore, con lo scopo di dar attualità al tema rispetto alle particolari condizioni dell'ambiente zagabrese, croatizzò i nomi dei personaggi e rimaneggiò alcune parti del testo, ma con risultato meno buono di quello che conseguivano gli adattamenti delle sempre attuali commedie goldoniane. È tuttavia sintomatico il suo adattamento effettuato a danno della struttura originale, in quanto ebbe come motivo l'allora comune nazionalismo croato, nutrito dal desiderio di emancipazione da qualsiasi aspetto degli influssi tedeschi, che minacciavano di radicarsi nell'organismo spirituale del popolo.

Il repertorio italiano nel primo periodo del teatro di Zagabria si concluse con Paolo Giacometti (1816-1882), il più noto e tipico rappresentante del tardo romanticismo teatrale,[3] autore di patetici drammi borghesi e storici con intrecci complicati e scioglimenti

1. AUGUST ŠENOA, *Kazališna izvješća* cit., pp. 316-317.

2. *Romantična žena i homeopatični liječnik*, Arch. TNC, n. cat. 822; cf. il giudizio sullo spettacolo in «Pozor», 77, Zagabria, 1881.

3. Cf. LUIGI TONELLI, *Il teatro contemporaneo italiano*, Milano, 1936, pp. 137-142; RAFFAELLO BARBIERA, *Vite ardenti nel teatro*, Milano, 1931, pp. 281-302.

inaspettati, ma anche di commedie «goldoniane», come *Quattro donne in una casa* (recitata a Belgrado nel 1886 e a Sombor, sempre in Serbia, nel 1906),[1] e di drammi d'ispirazione sociale, come *Il poeta e la ballerina*. Dai drammaturghi della corrente cui apparteneva lo fecero però distinguere due opere: *Maria Antonietta regina di Francia* (1867) e *La morte civile* (1861), drammi conosciuti bene a Zagabria, il primo nella versione uscita in volume nel 1892,[2] il secondo come spettacolo di gran successo. *Maria Antonietta*, una delle tante elaborazioni teatrali dei fatti della rivoluzione francese, era stata applaudita su molte scene italiane, grazie a un tema interessante e alla ricostruzione spettacolare dei giorni drammatici della grande rivoluzione. Fu tradotta in croato da Marija Ružička-Strozzi, famosa attrice che, attratta dalla figura della protagonista, offrì la sua versione al teatro, avendo in mente certamente anche i trionfi avuti in quella parte da Adelaide Ristori nelle sue *tournées* a Nuova York, Trieste, Fiume e altrove. Il dramma non venne allestito, nonostante giudizi favorevoli e raccomandazioni dei recensori della versione:[3] il testo di Giacometti non poteva più interessare il pubblico nel periodo in cui il teatro zagabrese era ormai orientato al dramma naturalista e psicologico.

Molti anni prima, nel 1880, andò in scena *La morte civile*,[4] che già da vent'anni aveva attirato spettatori in Italia e all'estero, grazie anche alle eccellenti interpretazioni di Tommaso Salvini e di altri. Il dramma fu recitato più tardi anche a Zagabria dai tre grandi attori, Rossi, Zacconi e Novelli, rispettivamente nel 1895, 1897 e 1899. Prima, dunque, delle loro interpretazioni il pubblico croato conobbe, nella versione di Marijan Derenčin, quest'opera allora veramente famosa, che con la forza drammatica delle sue scene ispirò pure gli attori di Zagabria, specie Adam Mandrović, a una buona esecuzione accolta con entusiasmo dal pubblico e dalla critica.[5]

Termina così quello che si potrebbe chiamare il primo periodo

1. Cf. «Mali žurnal», 40, Belgrado, 1896; «Sloga», 10, Sombor, 1906.
2. *Marija Antoinetta franceska kraljica*, Zagabria, 1892 (Arch. TNC, n. cat. 1462).
3. In «Hrvatska», 230, Zagabria, 1892.
4. *Gradjanska smrt*, Arch. TNC, n. cat. 816.
5. Cf. «Vienac», 45, Zagabria, 1880.

della fortuna del teatro italiano a Zagabria, fortuna in quell'epoca dovuta in primo luogo ai motivi politici e patriottici di alcuni drammi dell'Ottocento, che dopo le vittorie del Risorgimento esercitavano anche in Croazia una missione molto simile a quella adempiuta una volta in Italia, aprendo la via a tanti altri drammi e commedie italiane di diversa ispirazione, che più tardi poterono soddisfare il bisogno di testi teatrali esteticamente validi e vicini allo spirito della nazione, e allo stesso tempo servire come mezzo di opposizione alla cultura tedesca.

Anche più tardi, nella cosiddetta era di Stjepan Miletić, e ancora dopo, fino al periodo recente, la letteratura drammatica italiana, insieme con il repertorio operistico e con le recite dei più famosi comici italiani venuti in *tournée* a Zagabria, ebbe sulla scena croata una fortuna interessante e vantaggiosa per lo sviluppo del nostro teatro, confermando i valori umani dell'arte, che hanno sempre superato ogni malinteso provocato da contingenti avverse vicende storiche, ed hanno lasciato impronta durevole nei rapporti di convivenza amichevole fra due popoli vicini.

APPENDICE

Per dare un quadro più completo della fortuna del teatro italiano a Zagabria, riportiamo l'elenco degli autori, dei traduttori e delle opere recitate o solo tradotte dal 1860 al 1941. Per le opere recitate, le date si riferiscono alla prima e all'ultima esecuzione. Il numero complessivo delle recite è indicato tra parentesi.

VITTORIO ALFIERI

1. *Don Garcia* (*Don Garzia*), Gj. M. Šporer, Castua, 1859.
2. *Saul*, Jovan Sundečić, Karlovac, 1863.
3. *Meropa* (*Merope*), F. M. Miroslavić Višanin, Spalato, 1880.
4. *Virginia*, F. I. Despot, «Vijenac», XIV, Zagabria, 1882.

LUIGI ANTONELLI

5. *Čovjek koji je sreo sama sebe* (*L'uomo che incontrò se stesso*), Mirko Korolija.

SEM BENELLI

6. *Bezdušna šala* (*La cena delle beffe*), Arsen Wenzelides e Ivo Vojnović. 9.III.1910 – 28.XI.1910 (5).

VITTORIO BERSEZIO

7. *Jadi Delačevi* (*Le miserie d' monsú Travet*), Janko Jurković. 26.IV.1881 – 13.II.1894 (7).
8. *Sapuničin puljak* (*Una bolla di sapone*), Andrija Milčinović.

LUIGI BONELLI

9. *Rodjeni car* (*L'imperatore*), Arsen Wenzelides.

ROBERTO BRACCO

10. *Nevjernica* (*L'infedele*), Adam Mandrović. 8.V.1896 – 6.XII.1912 (4).
11. *Krinke* (*Maschere*), Milan Šrabec. 1.III.1899 – 30.XI.1905 (6).
12. *Poštenjak* (*Uno degli onesti*), Branimir Brusina. 29.X.1908 – 17.X.1909 (5).
13. *On, ona, on* (*Lui, lei, lui*), Arsen Wenzelides. 23.IX.1909 – 10.X.1909 (4).
14. *Prava ljubav* (*Il perfetto amore*), Milan Gruber. 13.I.1912 – 15.V.1912 (3).
15. *Utvare* (*I fantasmi*), Milan Begović.
16. *Snježna noć* (*Una notte di neve*), Marko M. Nani.
17. *Ne čini drugome* (*Non fare ad altri*), Arsen Wenzelides.
18. *Don Pietro Caruso*, Milan Gruber.
19. *Izgubljeni u mraku* (*Sperduti nel buio*), Milan Begović.

ENRICO ANNIBALE BUTTI

20. *Lucifer* (*Lucifero*), Krunoslav Gjuranec. 24.IX.1904 – 29.IX.1909 (2).
21. *Gorostas i patuljci* (*Il gigante e i pigmei*), Krunoslav Gjuranec.
22. *Za užitkom* (*La corsa al piacere*), Ivo Tartaglia.

LUIGI CAMOLETTI

23. *Jelisava Soarez ili Sestra Tereza* (*Suor Teresa o Elisabetta Soarez*), traduttore anonimo. 4.XII.1872 – 19.IX.1880 (6).

LUIGI CAPUANA

24. *Malia*, recita di Mimi Aguglia, 30.IX.1910.

RICCARDO DI CASTELVECCHIO

25. *Seoska škola* (*La scuola di campagna*), P. Srećković e A. M. Radovanović (dal russo). 11.II.1875 – 8.II.1875 (3).
26. *Romantična žena i homeopatični liječnik* (*La donna romantica e il medico omeopatico*), Ivan Krsto Švrljuga. 14.XII.1881 – 25.I.1883 (3).

FELICE CAVALLOTTI

27. *Prnjavci* (*I Pezzenti*), Ferdo Strozzi. 14.III.1874.
28. *Jeftina kći* (*La figlia di Jefte*), Gjuro Prejac. 25.V.1898.

LUIGI CHIARELLI

29. *Maska i lice* (*La maschera e il volto*), Milan Begović. 7.XII.1928 – 12.I. 1929 (4).

TEOBALDO CICONI

30. *Prekasno* (*Troppo tardi*), Jovan Sundečić. 28.III.1963.
31. *Kip od puti* (*La statua di carne*), A. Svilović. 5.II.1870 – 17.V.1877 (2).
32. *Jedinica* (*La figlia unica*), Dimitrije Demeter. 12.II.1874 – 3.IX.1890 (9).
33. *Nova pokora za stare grijehe* (il titolo dell'originale non è indicato), Ferdo Strozzi.

GUELFO CIVININI

34. *Sestra Speranca* (*Suor Speranza*), Ivo Vojnović. 16.V.1911 – 24.XI.1911 (2).

PIETRO COSSA

35. *Neron* (*Nerone*), Gjuro Stj. Deželić, Zagabria, 1896.
36. *Mesalina* (*Messalina*), Rudolf Lenac.

MICHELE CUCINIELLO

37. *Marija Petrovna* (*Maria Petrovna*), Andrija Longhino. 7.X.1878 – 10.II.1879 (2).

GABRIELE D'ANNUNZIO

38. *San jesenskog zapada* (*Sogno d'un tramonto d'autunno*), Milutin Cihlar Nehajev. 9.v.1899.
39. *Gioconda*, Ivan Švrljuga. 13.ii.1901 – 25.ii.1901 (2).
40. *Jorijeva kći* (*La figlia di Jorio*), Milan Begović. 24.iv.1911 – 4.v.1912 (4).
41. *Mrtvi grad* (*La città morta*), Juraj Dević.

ALDO DE BENEDETTI

42. *Crvene ruže* (*Due dozzine di rose scarlatte*), J. Atijas. 8.x.1937 – 7.iii. 1939 (27).
43. *Trideset sekunda ljubavi* (*Trenta secondi d'amore*), J. Atijas. 10.v.1939 – 9.ii.1940 (29).

BERNARDO DOVIZI

44. *Zvekan* (*La Calandria*), Špiro Dimitrović Kotaranin.

UGO FALENA

45. *Posljednji lord* (*L'ultimo lord*), Milan Begović. 19.iii.1930 – 26.xii. 1930 (18).

PAOLO FERRARI

46. *Ljubav bez štovanja* (*L'amore senza stima*), Petar Marković (dal tedesco). 23.v.1877 – 2.i.1878 (2).
47. *Dvoboj* (*Il duello*), Martin Polić. 8.ii.1881 – 22.ix.1898 (5).
48. *Dvije dame* (*Le due dame*), Marijan Derenčin. 20.iv.1882 – 23.v.1883 (3).
49. *Ruglo* (*Il ridicolo*), Ernest Cante.
50. *Samoubojica* (*Il suicidio*), N. N.
51. *Samoubistvo* (*Il suicidio*), Danilo A. Živaljević, Pančevo, s. a.

ARNALDO FRACCAROLI

52. *Mala Biraghi* (*Biraghin*), Todor Manojlović. 27.xi.1926 – 19.xii.1926 (6).

GIACINTO GALLINA

53. *Tako ti je na tom svijetu, dijete moje* (*Così va il mondo, bimba mia*), Bogoljub Rucović. 25.i.1908 – 16.i.1937 (31).

GAETANO GATTINELLI

54. *Vittorio Alfieri i Luiza d'Albania u Firencah* (*Vittorio Alfieri e la contessa d'Albany*), Dimitrije Demeter.
55. *Milton*, Dimitrije Demeter.

TOMMASO GHERARDI DEL TESTA

56. *Adelaidino kraljevstvo* (*Il regno di Adelaide*), Marija Ružička-Strozzi. 7.iv.1891 – 6.ii.1892 (3).

PAOLO GIACOMETTI

57. *Gradjanska smrt* (*La morte civile*), Marijan Derenčin. 23.X.1880 – 15.XI.1899 (6); vi sono comprese anche le recite di Ernesto Rossi, 25. III.1895, di Ermete Zacconi, 3.VI.1897, e di Ermete Novelli, 15.XI.1899.
58. *Marija Antoinetta franceska kraljica* (*Maria Antonietta regina di Francia*), Marija Ružička-Strozzi, Zagabria, 1892.

GIUSEPPE GIACOSA

59. *Grešna ljubav* (*Tristi amori*), Kamilo Zajčić Todorov. 5.X.1893 – 26.X. 1893 (2).
60. *Prava duše* (*I diritti dell'anima*), Milan Šenoa. 4.I.1896 – 2.VI.1897 (2).
61. *Kao lišće* (*Come le foglie*), Vinko e Antun Kisić. 11.X.1900 – 3.III.1904 (4).
62. *Najjači* (*Il più forte*), Krunoslav Gjuranec.

GIOVANNI GIRAUD

63. *Mentor u škripcu* (*L'aio nell'imbarazzo*), August Šenoa, recitato nel 1872 (la versione è del 1869).

CARLO GOLDONI

64. *Anica Krčmarica* (*La locandiera*), Milan Geršković, 6.XII.1862.
65. *U laži je plitko dno* (*Il bugiardo*), Gjorgje Maksimović. 23.I.1864.
66. *Osoran dobročinac ili čovjek čudnovate ćudi a dobra srca* (*Il burbero benefico*), Jovan Sundečić. 17.VIII.1873.
67. *Zaljubljeni* (*Gli innamorati*), Marijan Derenčin. 25.IV.1881 – 30.IV.1881 (2).
68. *Sluga dvaju gospodara* (*Il servitore di due padroni*), Adam Mandrović, e un'altra versione di Dubravko Dujšin. 30.IX.1897 – 18.II.1939 (12).
69. *Mirandolina* (*La locandiera*), Milan Begović. 2.IX.1897 – 3.III.1903 (5).
70. *Lažac* (*Il bugiardo*), Ka Mesarić. 28.III.1940 – 28.V.1940 (9).
71. *Corallina* (*La gastalda*), Branimir Brusina. 29.X.1908 – 10.XI.1908 (2).
72. *Neudata Pamela* (*La Pamela*), Ljudevit Kasović.
73. *Naobražena žena* (*La moglie saggia*), Ivan Kovačić.
74. *Svekrva i nevjesta ili Obitelj antikvara* (*La famiglia dell'antiquario*), Božidar Jankov.
75. *Strast za ljetovanjem* (*Le smanie per la villeggiatura*), Ivan Mirjev.
76. *I rusteghi*, Compagnia del teatro La Fenice di Venezia, 14.III.1939.
77. *Le baruffe chiozzotte*, Compagnia del teatro La Fenice di Venezia, 13.III.1939.
78. *Ljubomirović ili prijatel pravi* (*Il vero amico*), Matija Jandrić, Zagabria, 1821.

LORENZO ANTONIO LIVERANI

79. *Osveta ljubomornoga* (*La vendetta d'un geloso*), Josip Eugen Tomić. 26.XI.1873.

SABATINO LOPEZ

80. *Treći muž* (*Il terzo marito*), Ivan Krsto Švrljuga. 10.XI.1914 – 13.XI. 1914 (2).

NICCOLÒ MACHIAVELLI

81. *Mandragola* (*La Mandragola*), Boleslav Bolè. 8.III.1924 – 11.III.1926 (14).

ALESSANDRO MANZONI

82. *Zaručnici* (*I promessi sposi*), J. Jovanović; il copione non si trova più nell'Arch. TNC (n. cat. 2499).

FAUSTO MARIA MARTINI

83. *Cvijet pred očima* (*Il fiore sotto gli occhi*), Milan Begović. 9.XI.1927 – 8.XII.1928 (13).

CESARE MEANO

84. *Rodjenje Salome* (*La nascita di Salome*), Dubravko Dujšin. 23.XI.1939 – 14.I.1940 (7).

GIROLAMO ENRICO NANI

85. *Duševne bure* (*Una tempesta nell'ombra*), Arthur Schneider.

DARIO NICCODEMI

86. *Scampolo*, Todor Manojlović. 17.II.1925 – 21.VIII.1932 (59).
87. *Jutro, dan i noć* (*L'alba, il giorno e la notte*), Todor Manojlović. 25.V.1925.
88. *Učiteljica* (*La maestrina*), Ivanka Bendiš.

ALBERTO NOTA

89. *Ljutita žena* (*La donna irrequieta*), Dimitrije Demeter.

UMBERTO NOTARI

90. *Tri lopova* (*I tre ladri*), Nikola Polić. 21.XI.1828 – 12.XII.1928 (2).

FRANCESCO PASTONCHI

91. *Kerobinova sudbina* (*La sorte di Cherubino*), Nina Vavra. 4.III.1915 – 15.III.1915 (3).

SILVIO PELLICO

92. *Franjica Riminska* (*Francesca da Rimini*), Gjuro Deželić, Zagabria, 1866.
93. *Franka Riminka* (*Francesca da Rimini*), L. Vukelić, Zagabria, «Vienac», 1872, pp. 42-45.
94. *Herodija* (*Erodiade*), Stjepan Horvat, Zagabria, «Narodne novine», 1859, n. 172, pp. 449-541.
95. *Toma Morus* (*Tommaso Moro*), Stjepan Horvat.

LUIGI PIRANDELLO

96. *Šest lica traže autora* (*Sei personaggi in cerca d'autore*), Milan Begović. 1.X.1924 – 22.XII.1924 (7).
97. *Čovjek, životinja i krepost* (*L'uomo, la bestia e la virtù*), Dubravko Dujšin. 20.XII.1932 – 26.V.1933 (13).
98. *Što je istina – Così è* (*se vi pare*), Dubravko Dujšin. 27.IV.1938 – 17.X. 1938 (14).
99. *Henrik IV* (*Enrico IV*), Jakša Sedmak. 30.IX.1939 – 28.II.1940 (12).
100. *Tako je* (*ako vam se čini*) – *Così è* (*se vi pare*), Milan Begović.
101. *Život koji ti dadoh* (*La vita che ti diedi*), Ive Jelenović.

MARCO PRAGA

102. *Alleluja*, Antun e Vinko Kisić. 31.X.1899 – 12.V.1901 (4); vi è compresa anche la recita di Ermete Novelli, 31.X.1899.
103. *Idealna žena* (*La moglie ideale*), Srdjan Tucić. 25.IV.1901 – 14.V.1901 (2).
104. *Djevice* (*Le vergini*), Ivo Vojnović. 2.I.1908 – 7.I.1908 (2).
105. *Kriza* (*La crisi*), Mihajlo Dobrić. 6.III.1909 – 2.X.1909 (3).
106. *Zatvorena vrata* (*La porta chiusa*), Dubravko Dujšin. 15.IV.1940 – 5.V.1940 (6).

SERGIO PUGLIESE

107. *Junak* (*Trampoli*), Dubravko Dujšin. 11.XI.1938 – 10.IX.1939 (15).

GIROLAMO ROVETTA

108. *I disonesti*, Compagnia di Ermete Zacconi, 14.IX.1897.

DANTE SIGNORONI

109. *Živila lupeština* (*L'elogio del furto*), Milan Begović.

ANTONIO SIMON SOGRAFI

110. *Muž četiriju žena* (*Il marito di quattro mogli*), Ignjat Alojzije Brlić, rappresentato nel 1860.

CESARE SOLERI

111. *Tombola*, Branimir Brusina.

ALFREDO TESTONI

112. *Ono nešto* (*Quel non so che*), Ivan Krsto Švrljuga. 5.IV.1908 – 23.X. 1910 (10).
113. *Ljubimac gospodja* (*Il successo*), Ivan Krsto Švrljuga. 20.IV.1924 – 24.IV.1924 (2).
114. *Kardinal Lambertini* (*Il cardinale Lambertini*), Ivo Vojnović.
115. *Kneginjica* (*Duchessina*), Milan Begović.

GIOVANNI VERGA

116. *Seosko viteštvo* (*Cavalleria rusticana*), Rudolf Lenac. 3.x.1907 – 8.x. 1907 (2).

SILVIO ZAMBALDI

117. *Doktorova žena* (*La moglie del dottore*), Milan Begović.

GIANGAETANO BARTOLOMEI

STORIA E CONOSCENZA STORICA IN KARL MANNHEIM

(*Dalla riflessione metodologica all'impegno etico-politico*)

Introduzione.

KARL MANNHEIM (Budapest, 1893 - Londra, 1947) è conosciuto soprattutto come sociologo e, in particolare, come uno dei fondatori della sociologia della conoscenza. Le vicende storiche che travagliarono la sua esistenza di uomo e di studioso lo condussero infatti negli anni della sua maturità, che coincidono con quelli del suo deciso orientamento verso la sociologia, a vivere e a operare in un mondo culturale, come quello anglosassone, più sensibile ai problemi sociologici che a quelli di un certo tipo di filosofia, quale lo storicismo, nel cui àmbito Mannheim aveva adempiuto in gioventù al proprio impegno teoretico. Così, i suoi primi saggi, scritti negli anni della permanenza in Germania e centrati per lo più su temi filosofici e di metodologia della storiografia, rimasero per molto tempo nell'ombra, non solo in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, ma anche in quella parte dell'Europa che scopriva Mannheim attraverso la mediazione inglese e americana; mentre nella stessa Germania l'avvento del nazismo aveva ben presto soffocato, insieme con la libertà della cultura, l'interesse e il dibattito suscitato da *Ideologie und Utopie* (sia detto per inciso, la diaspora degli intellettuali tedeschi fece sì che commentatori o oppositori di Mannheim contribuissero a diffonderne la notorietà in paesi stranieri: si pensi al Von Schelting, allo Stark, ad Adorno, ecc.).

Tuttavia, a parte questi fattori esterni che cooperarono a formare l'immagine di un Mannheim soprattutto sociologo, è pur vero che egli, ancor prima di essere espulso dalla Germania hitleriana e privato della cattedra di sociologia tenuta a Francoforte, aveva sempre più indirizzato la ricerca verso l'ambito sociologico, anche per esigenze interne di sviluppo del suo particolare tipo di storicismo; e converrebbe perfettamente all'itinerario spe-

culativo di Mannheim il famoso titolo di una raccolta di saggi di Carlo Antoni: dallo storicismo alla sociologia. Il «periodo tedesco» di Mannheim (che ebbe termine press'a poco con la fine della democrazia weimeriana) è infatti caratterizzato da una pressoché ininterrotta indagine sulla storia e sulla metodologia delle scienze storiche, condotta entro una prospettiva storicistica esplicitamente teorizzata; il «periodo inglese» (che va dall'inizio degli anni trenta all'immediato dopoguerra) vede il pensatore ungherese assorbito in modo sempre più esclusivo nella riflessione sociologica e attivamente impegnato ad analizzare le disfunzioni della società contemporanea per elaborare concrete proposte di rimedio.

Tra questi due periodi non v'è una incomprensibile frattura, né sembra sufficiente attribuire il nuovo corso degli studi di Mannheim a un generico mutamento di interessi che avrebbe focalizzato la sua attenzione su altri campi di ricerca: infatti, se il problema di una metodologia della storiografia fu uno dei punti di avvio della meditazione di Mannheim e ne stimolò fecondamente lo sviluppo (inducendolo, in particolare, a interrogarsi intorno ai caratteri e al tipo di validità della conoscenza storica), la sua *Wissenssoziologie* costituisce proprio un tentativo di risposta globale a questi interrogativi. E il legame di continuità tra il momento in cui Mannheim elabora i principi e i metodi di una sociologia del sapere, e il momento in cui cerca di indicare le linee direttive di una ricostruzione razionale della società sulla base della pianificazione democratica, tale legame non sfugge a chi consideri che la *Wissenssoziologie* mannheimiana (a differenza di altre) non vuole in nessun modo essere una pura disciplina contemplativa o accademica: essa, al contrario, studia soprattutto il sapere storico-politico e intende, con le sue scoperte e con le sue indagini, fornire elementi decisivi per una nuova prassi politica che presenti i caratteri della razionalità e della scientificità. È appunto questa valenza pratico-operativa, politica, della *Wissenssoziologie* mannheimiana uno dei tramiti indispensabili per comprendere l'unità di sviluppo di un pensiero che esordì sul tema dell'analisi strutturale della epistemologia e fu immaturamente troncato mentre si ripiegava laboriosamente sul problema della libertà, del potere e

della pianificazione democratica nella società uscita dal secondo conflitto mondiale.

Entro questo sviluppo la riflessione sulla storia e sulla conoscenza storica svolge un ruolo di sensibile rilievo fino al termine del «periodo tedesco». Ma anche nel Mannheim più maturo, occupato, come si è visto, da temi assai diversi, rimane una persistente esigenza di definire i caratteri dell'oggetto storico e le modalità della sua corretta conoscenza.

Mano a mano che approfondiva il problema storiografico Mannheim avvertiva sempre più acutamente la necessità da parte dello storico di render conto rigorosamente tanto dello specifico irripetibile dei fenomeni storici (il quale li fa essere «unici») quanto di quelle strutture «portanti» che danno unità e coerenza alle configurazioni storiche in cui i singoli fenomeni si producono e delle quali conservano l'impronta. L'individuo come tale, la coscienza individuale, se considerata storicamente, appare infatti come un complesso incontro di generale (o, comunque, di non individualmente originario) e di «unico». Se si sopprime uno dei due termini di questa coppia costitutiva dell'esistenza storica, si cade o nello schematismo tipologizzante (come avviene a tanta cattiva sociologia astorica) o nel frammentarismo atomistico, in cui perfino il concetto di sviluppo o di mutamento non trova posto, giacché il mutamento presuppone pur sempre la *durata* del fenomeno, il quale sia riconoscibile come continuità in trasformazione. Così, uno dei compiti essenziali dello storico è il determinare i tempi, i modi, le forme in cui il generale si specifica come individuale, in cui il preesistente diviene singolarità esistente. I problemi connessi a questo impegno sono assai familiari, p. es., agli storici dell'arte o della filosofia, i quali vi si imbattono ogni volta che cercano di discernere il contributo originale o gli aspetti originali di un'opera artistica o filosofica. Certo, in ogni vera creazione culturale il precedente e il generale rivivono in modo originale, ma ciò non elimina la presenza di elementi che rinviano a un «altro» dall'opera presa nella sua individualità e della quale sono costitutivi.

Ciò sembra valere anche per le modalità della coscienza singola che, irripetibile in sé, è nondimeno storica, collegata in vari modi

e misure alla totalità storica in cui vive. Infatti, la riconosciuta originalità di un filosofo del passato non impedisce di scorgerne la non estrinseca e non accidentale parentela coll'epoca sua, non impedisce di cogliere nella sua opera aspetti che lo inscrivono (sia pure come voce singola) in un definibile concerto culturale. Che tali aspetti non siano solo «esteriori» (come l'uso di un certo lessico o di certi riferimenti espliciti agli avvenimenti dei tempi), ma anche intimamente fusi nel corpo della sua opera e intrinseci alla sua coscienza, può forse essere reso intuitivamente evidente se si suppone di togliere da un'opera artistica o filosofica tutto ciò che risulta «databile»: alla fine, lungi dall'avere così distillato l'individualità pura nella sua originarietà, ci si imbatte in uno schema inespressivo e polivalente, cioè culturalmente senza significato. Ciò può essere un primo indizio che la storicità non è un carattere accessorio, che si aggiunge «dal di fuori» a una coscienza già data, bensì è il modo di esistere di ogni coscienza.

Se ora si allarga il discorso al caso più generale del fenomeno storico, si può forse intravedere l'importanza storiografica del riuscire a intendere, e quindi a narrare con adeguata chiarezza, le modalità dell'individuazione.

Questo problema dei rapporti tra unicità e generalità nei prodotti culturali e nelle configurazioni storiche globali è stato, per molti riguardi, uno dei centri di interesse della speculazione del «giovane» Mannheim, e il suo progressivo spostamento dalla ricerca storico-filosofica a quella sociologica trova un consistente filo conduttore proprio nella meditazione di tale problema.

1. *Temporale e intemporale nella storia.*

In un saggio giovanile, dedicato all'analisi strutturale della epistemologia, Mannheim tocca più volte il problema dei rapporti tra temporale ed intemporale, mostrando una qualche incertezza di fronte alla storicizzazione integrale di tutto il sapere,[1] in particolare per ciò che riguarda il sapere filosofico. Se egli accetta di applicare al sapere scientifico la categoria del progresso

1. Cf. *ASE*, pp. 38-39. D'ora innanzi, fino ad avviso contrario, le citazioni nel testo sono riferite a quest'opera.

(che giudica invece inapplicabile alle espressioni artistiche), la storia della filosofia gli appare rappresentabile come un seguito di soluzioni divergenti e mutevoli, date a un complesso di problemi permanenti e, per così dire, intemporali. Nondimeno, per Mannheim «la storia del pensiero è soltanto il cammino – attraverso errori e confusioni – verso la verità» (p. 62). Gli elementi sovratemporali, che egli ritiene presenti nella storia del pensiero, potrebbero essere colti attraverso l'elaborazione di una tipologia, che permetterebbe «di separare gli elementi puramente storici da quelli astorici» (pp. 63-64). Quanto poi alla validità di un sistema filosofico, essa non sarebbe determinabile attraverso l'analisi storico causale (la quale consentirebbe soltanto di spiegare perché e quando certe soluzioni filosofiche appaiano), giacché i «fattori storici determinano solo l'attualizzazione della formazione spirituale. Il semplice fatto che la storia porta alla luce diversi tipi di sistemi di pensiero [. . .] non conduce inevitabilmente a una filosofia della verità storico-relativistica» (p. 67).

In queste tesi di Mannheim molti dei suoi commentatori hanno visto un atteggiamento antistoricistico, stranamente incomponibile con quella radicale posizione storicistica che egli manifesta in una serie di saggi immediatamente successivi a questo. Pur mantenendo qui salvo il «diritto» di Mannheim ad avere fondamentalmente mutato la propria filosofia (un «diritto» che è l'affermazione, contro un'immagine del processo riflessivo rappresentato come autodeterminantesi in linea logico-deduttivistica, della concretezza vitale della funzione teoretica e della fusione, anche nei filosofi, di biografia e storia), si può osservare che le prese di posizione nettamente antistoricistiche di Mannheim (cf., p. es., p. 70) scaturiscono qui piuttosto da una identificazione dello storicismo col relativismo (il quale fu sempre da lui combattuto) che da un rifiuto dello storicismo *tout court*. Non è infatti privo di significato che in questo saggio si incontrino anche giudizi come: «la storia non è un processo senza leggi in cui tutto dipende da fattori temporalmente determinati» (p. 68) e: «la storia non è un flusso senza direzione, ma piuttosto una corrente diretta verso un fine ultimo» (p. 68). In sostanza, Mannheim teme soprattutto che lo sto-

ricismo comporti l'abbandono della nozione di validità del conoscere,[1] ma conserva una viva coscienza del valore della storia: «La dottrina pura della validità, ammettendo solo verità eterne è costretta a considerare tutto il processo storico come una serie di errori, in quanto non ha trovato l'unica soluzione corretta, mentre lo storicismo comincia a vacillare quando tratta come equivalenti tutte le formazioni storiche e abbandona la nozione di validità. Se vogliamo evitare il pericolo di una rigida e astratta filosofia della validità e l'assoluta mancanza di un punto di appoggio propria dello storicismo, si deve riformulare il problema della contingenza in termini adeguati allo stato attuale del pensiero» (p. 70). Non potrà sfuggire quanto spirito genuinamente storicistico sia racchiuso proprio nell'invito finale che chiude questo duplice rifiuto.

2. *L'unità epocale delle manifestazioni storiche.*

Poco dopo l'*Analisi strutturale della epistemologia*, Mannheim, nel saggio *Sull'interpretazione di 'Weltanschauung'*, cercava di determinare il posto logico occupato da questo concetto entro l'ossatura delle scienze culturali e storiche.[2] Egli qui si sforzava di rispondere a questa domanda: «Quale genere di còmpito si trova ad affrontare lo studioso di una disciplina culturale e storica (uno storico dell'arte, della religione, ed eventualmente anche un sociologo), allorché cerca di determinare la *Weltanschauung* di un'epoca o di ricondurre le manifestazioni parziali a questa entità onnicomprensiva?» (p. 33). Bisognava evitare, infatti, che la ricostruzione di una *Weltanschauung* nascesse da gratuite ed estemporanee speculazioni, indicando i criteri (scientifici, obbiettivi, verificabili) da seguire in questo particolare aspetto del lavoro storiografico. Se, per reazione alla filosofia della storia di matrice hegeliana, si era avuta una crescente specializzazione nell'ambito dei vari settori di studio delle scienze storico-culturali, nondimeno tale linea

1. Più tardi Mannheim aderirà allo storicismo, sviluppando in pari tempo la tesi secondo cui la relazionalità della conoscenza storica non pregiudica negativamente la possibilità di un giudizio di validità di tale conoscenza.

2. Cf. *SK*, p. 33. D'ora innanzi, fino ad avviso contrario, le citazioni nel testo sono riferite a quest'opera.

di tendenza metodologica non soddisfaceva quell'esigenza di «sintesi storica» largamente diffusa secondo Mannheim nella cultura a lui contemporanea, vale a dire dei primi decenni di questo secolo. Di qui nasceva l'esigenza di elaborare una rigorosa metodologia della sintesi storica, che evitasse le nebbie delle «rievocazioni» o le gratuità delle sintesi «filosofiche», poco sollecite di puntuale verifica nel confronto col dato storiografico. D'altro canto, il rifiuto mannheiniano di ogni approccio «scientistico» alla storia (cioè modellato sui metodi delle scienze fisico-matematiche) scaturiva dalla considerazione che, a differenza delle discipline storiche, le scienze fisico-matematiche non mirano a spiegare coi loro concetti astratti i concreti oggetti *individuali, colti nell'esperienza sensoriale.* Perciò, se Mannheim non contesta la fecondità di un impegno storiografico che si serva di astrazioni (come quello volto a determinare l'evoluzione di uno «stile», trascurando l'analisi delle singole opere), rileva, tuttavia, che pertiene ancora alle discipline storiografiche il compito di ricostruire la totalità effettiva, quale concretamente si dà nella comune esperienza pre-teoretica (mentre non appartiene alle scienze fisiche, ma eventualmente a una filosofia della natura, ricostruire la totalità della «natura», spezzata nei vari campi di indagine delle singole scienze naturali). Il concetto di totalità è per Mannheim uno strumento-guida del lavoro storiografico: solo nel riferimento alla totalità, infatti, le singolarità storiche vengono pienamente comprese: «Così, perfino una disciplina specializzata, nell'ambito delle scienze culturali, non può permettersi di perdere la visione della totalità prescientifica del suo oggetto, poiché non può comprendere nemmeno il suo argomento ristretto senza far ricorso a quella totalità» (p. 36). Nella concretezza della esperienza storica immediata, precedente la suddivisione della realtà in settori particolari, studiati da discipline particolari, non si danno oggetti separati e chiusi, e nemmeno astrazioni come «lo stile», ma ogni azione e ogni opera umana sono determinazioni particolari (e irripetibili) di un universo significativo, in rapporto al quale acquistano pieno significato. Ogni azione e ogni opera umana significative presentano secondo Mannheim, un livello di significato in cui documentano la

totalità a cui appartengono (significato documentario). Tale significato, che noi possiamo cercare e trovare nei prodotti culturali, viene distinto metodologicamente da Mannheim dal significato oggettivo e dal significato espressivo, il primo dei quali ci è dato da una considerazione puramente oggettiva e astorica dell'opera, della quale cogliamo gli aspetti puramente esteriori-formali, mentre il secondo ci è dato dallo sforzo di afferrare ciò che l'artista (o l'autore di un'azione) voleva *consapevolmente* esprimere attraverso la mediazione del materiale o del comportamento. Cogliere il significato espressivo significa quindi cogliere il significato intenzionale: naturalmente può accadere che una stessa opera riceva, nel corso della storia, differenti interpretazioni del suo significato espressivo (Mannheim cita come esempio il caso del Don Chisciotte, interpretato prima come una figura eroica e poi come una figura comica). Per ciò che riguarda il significato espressivo dei prodotti culturali, una qualche garanzia della sua corretta interpretazione sarebbe data dalla concreta ricerca storica, almeno per quei periodi storici e quelle culture che sono in continuità storica con noi: «La stessa struttura storica della coscienza è garanzia che una qualche comprensione del significato intenzionale possa avvenire perfino nei confronti di opere lontane nel tempo: la ragione di ciò sta nel fatto che la gamma di emozioni e di esperienze disponibili in una data epoca non è in alcun modo illimitata ed arbitraria. Queste forme di esperienza sorgono in una società e da essa sono plasmate; e tale società o mantiene le forme precedentemente esistenti oppure le trasforma in un modo tale che lo storico può osservarlo. Poiché la coscienza storica può stabilire, in questo modo, un contatto con le opere del passato, lo storico è capace gradualmente di porsi entro il 'clima mentale' dell'opera della quale cerca di comprendere l'intenzione espressiva; così egli si assicura lo sfondo contro cui l'intenzione specifica dell'opera, il contributo unico dell'artista individuale, si staglierà con netto dettaglio» (p. 55). Il significato documentario, invece, *non* è per il soggetto agente un oggetto intenzionale: a differenza di quello espressivo, può essere colto anche considerando solo alcuni elementi dell'opera, purché attraverso di essi si riesca a ottenere una

completa caratterizzazione della personalità *culturale* dell'autore e della visione del mondo che si esprime in quell'opera: «di fatto, un aspetto frammentario di un'opera, come un modo caratteristico di trattare la linea, come la struttura spaziale o la composizione cromatica, può veicolare un significato documentario» (p. 56): «il significato documentario può inerire ad aspetti parziali e separabili» (p. 57). È quindi possibile che un singolo elemento, il quale abbia evidenza documentaria, fornisca una caratterizzazione completa del soggetto (qui il «soggetto» non è il soggetto empirico dell'autore, ma la «sostanza storica» di cui l'individuo fa parte): perciò, né l'analisi oggettiva né quella espressiva possono recare aiuto all'interpretazione documentaria come tale (cf. p. 57). In effetti, da un'ampia gamma di significati oggettivi ed espressivi può essere colto un unico significato documentario.

Mannheim era ben consapevole che questa teoria poteva condurre a una conclusione apparentemente paradossale, per la quale «noi deriviamo lo 'spirito' di un'epoca dalle sue individuali manifestazioni documentarie e interpretiamo le manifestazioni documentarie individuali sulla base di ciò che sappiamo riguardo allo spirito dell'epoca» (p. 74). Perciò egli mette tra parentesi il concetto di epoca e pone alla base della comprensione del significato documentario un certo tipo di atto intenzionale: è cioè il particolare tipo di intenzionalità dell'atto conoscitivo ciò che determina il particolare tipo di significato che l'oggetto manifesta. Non si tratta quindi semplicemente di astrarre una proprietà comune, oggettivamente condivisa da un certo numero di oggetti (anche se si può essere tentati di affrontare la questione nei termini dell'immaginazione spaziale), ma di cercare un identico «modello di esperienza» (per quanto complesso e articolato) sottostante a una grande varietà di realizzazioni di significato, le quali sono totalmente diverse. Bisogna quindi operare una fusione unitaria, non a livello dei tratti esteriori, ma a livello intenzionale-significativo.

Una volta raccolti insieme tutti gli elementi sparsi di significato documentario in concetti generali (come quello di *Weltanschauung*, di «spirito di un'epoca», di *ethos*, ecc.), si può definire il soggetto storico corrispondente a queste oggettive generalizzazioni

culturali. Ma sarebbe metodologicamente scorretto confondere tale soggetto storico, che si pone come controparte di una totalità di significati coerente e strutturata, con soggetti empirici collettivi (come la «classe» o la «razza»). Il soggetto dello spirito collettivo è infatti *derivato* dalla interpretazione delle oggettivazioni documentarie; esso è un semplice punto di riferimento di configurazioni di significato e può essere totalmente risolto in connessioni di significato (cf. p. 60). Mentre è concretamente identificabile il soggetto che consapevolmente vuole «esprimere» (significato espressivo) in un'azione o in un'opera d'arte un certo significato, e mentre è forse possibile stabilire che una certa classe sociale o un certo gruppo o un certo ceto intendono esprimere, *in media* (cioè: per lo più, salvo eccezioni particolari), certi significati in ciò che fanno e nelle opere che compiono (in questo caso si potrebbe parlare di «soggetto collettivo», inteso come omogeneità di intenzioni espressive in un gruppo), non ha invece senso cercare di identificare concretamente «chi» ha prodotto una *Weltanschauung*, dal momento che essa è la modalità di esperire il mondo, fondamentale e unitaria, che apparenta tutte le manifestazioni culturali di un'epoca. La *Weltanschauung* è un fattore globale, trascendente i vari campi culturali (che ne sono emanazione); essa è qualcosa di ateoretico ed è, al tempo stesso, il fondamento di *tutte* le oggettivazioni culturali (ivi compresi anche i costumi). Essa giace al di là delle oggettivazioni di significato, benché ci sia accessibile attraverso di esse. Perciò, quando si parli di soggetti collettivi come creatori di *Weltanschauungen* essi vanno intesi «come pure costruzioni (. . .), il cui valore cognitivo consiste semplicemente nel fatto che essi servono come controparte soggettiva delle unità caratterologiche suggerite dalla interpretazione documentaria» (p. 61).

Proprio perché il significato documentario non è derivato da qualcosa che sta nell'opera come un «dato», ma scaturisce piuttosto dalla *connessione* che viene istituita tra certi aspetti di ciascuna opera e certi aspetti di ciascuna altra, avviene che, scegliendo certi aspetti e non altri e connettendoli con certi aspetti e non con altri, si ottiene una connessione che non è né la sola possibile né è più esatta di altre. Perciò ogni epoca opera una scelta e una sele-

zione differente, creando differenti connessioni di significato tra i prodotti culturali del passato. Così si spiega come, p. es., lo «spirito ellenico» si sia presentato sotto aspetti molto diversi alle differenti generazioni. Ciò non significa, però, che la conoscenza storica sia priva di valore: al contrario, se nella comprensione storica la natura del soggetto ha un peso essenziale sul contenuto della conoscenza, se la comprensione storica non è intemporale come quella matematica o scientifica, ciò dipende dal fatto che essa è modellata dal processo storico stesso, nella sua riflessione su sé medesimo: «... il processo temporale della comprensione storica, che non aggiunge un solo elemento di conoscenza, ma riorganizza l'intera immagine intorno a un nuovo centro in ogni epoca, ha un positivo valore cognitivo. Questo tipo di conoscenza è in realtà il solo che un soggetto dinamicamente cangiante può avere di un oggetto dinamicamente cangiante» (p. 62). Tuttavia, per Mannheim, l'interpretazione documentaria non è affidata all'arbitrio, poiché esistono almeno due criteri di verifica: 1. una interpretazione documentaria deve essere in grado di inserire ogni singolo fenomeno particolare, senza eccezione o contradizione, nel quadro unitario; 2. i prodotti culturali considerati escludono sempre, per se stessi, certe interpretazioni. Ma allorché si tratti di scegliere tra le differenti interpretazioni *corrette* di un'epoca, Mannheim suggerisce il criterio della maggior ricchezza e della più grande affinità sostanziale con l'oggetto (cf. p. 62). Non sfuggirà tuttavia la difficoltà insita in tale proposta, la quale appare, stranamente, una «ricaduta» nella concezione oggettivistica e naturalistica della conoscenza storica: se, infatti, la maggior ricchezza e articolazione di una interpretazione rispetto a un'altra può forse essere determinata con criteri oggettivi, l'affinità sostanziale coll'oggetto appare non mai verificabile, essendo l'oggetto, in questo caso, non un «dato puro», ma il prodotto stesso di una interpretazione storiografica. Il rapporto tra le differenti interpretazioni documentarie (che siano tutte corrette) è inteso da Mannheim nel senso della sintesi hegeliana: vale a dire che l'interpretazione meno adeguata (ma pur sempre corretta) venga negata, sì, nella sua pretesa di assoluta verità, ma conservata, poi, come elemento parziale di una più

vasta totalità interpretativa, entro un'interpretrazione più ampia e comprensiva. A differenza delle interpretazioni oggettive ed espressive (le quali sono, per così dire, astoriche, poiché tutto ciò che si deve conoscere è già «dentro» il prodotto culturale), «lo 'spirito' o la visione globale di un'epoca è qualcosa che il soggetto interpretante non può afferrare senza ricorrere alla sua propria 'sostanza' storica: e questa è la ragione per cui la storia delle interpretazioni documentarie delle età passate è, al tempo stesso, una storia dei soggetti interpretanti» (p. 63).

Anche questa tesi può suscitare qualche perplessità: ritenere infatti che, per quanto riguarda i significati oggettivo ed espressivo, non vi sia ambiguità dialettica di interpretazione, ma solo verità o falsità di giudizio, significa sottrarre alla creatività propria della dimensione storica questi due tipi di approccio agli oggetti culturali. Tanto più allorché si asserisce che il significato oggettivo ed espressivo si trovano «dentro» il prodotto culturale, quasi che quest'ultimo fosse un dato fornito di una propria autonoma realtà, indipendente dalla conoscenza storica entro cui prende forma.

La prima parte del saggio che si sta esaminando mira a due scopi: 1. mostrare che i prodotti culturali possiedono anche un significato «documentario»; 2. descrivere il modo in cui questo significato documentario viene colto nell'esperienza immediata, preteoretica, degli oggetti culturali.

Se il significato documentario apparirà suscettibile di descrizione e di indagine in termini scientifici (se cioè la sua identificazione sarà sottratta al puro meccanismo della incontrollata rievocazione soggettiva), anche la *Weltanschauung* documentata dai prodotti culturali potrà essere trattata scientificamente. L'indagine scientifica, infatti, può aver luogo soltanto su qualcosa che è *dato* in anticipo, sia pure come esperienza preteoretica. Naturalmente, «dato» non deve necessariamente significare «dato come oggetto»; anzi, ciascuna sfera di realtà ha il proprio genere di datità, sicché, nell'àmbito della sfera del significato, la «datità» che si incontra è diversa dalla «datità» fisica o psichica (non ci si imbatte, cioè, in una cosa fisica né in un «evento» psichico). Il problema diviene quindi quello di trasporre in termini teoretici la percezio-

ne intuitiva, immediata, preteoretica del significato documentario di un prodotto culturale. In altre parole (se si volesse ridurre in linguaggio certo troppo semplice, ma forse più chiaro, la tesi mannheiniana) si potrebbe dire che le scienze storiche e culturali devono elaborare una metodologia atta a dar conto in termini teoretici anche di quella intuizione che noi abbiamo, quando ci accostiamo ai prodotti culturali di un'epoca, della loro unità fondamentale e del loro «documentarci» una totalità (che potrà esser chiamata *Weltanschauung*, «spirito dell'epoca» o che altro si voglia) presente in ciascuno di essi. Che non si possa accantonare questa intuizione preteoretica, come fenomeno puramente soggettivo e sprovvisto di ogni valore storico-conoscitivo, discende dalla costatazione che le interpretazioni dello «spirito di un'epoca» variano piuttosto da periodo a periodo (da epoca ad epoca) che da individuo a individuo. Detto altrimenti, l'interpretazione dello «spirito» di un'epoca, dipende dalla configurazione globale dell'epoca a cui appartiene l'interprete; e le differenti interpretazioni rappresentano i differenti momenti dialettici della riflessione su sé medesimo svolta dal processo storico. Nel modo in cui un'epoca interpreta lo «spirito» di un'altra si esprime lo «spirito» stesso dell'epoca interpretante. Perciò, escludere dai compiti delle scienze storico-culturali quello di dar conto in termini teoretici dell'intuizione del significato documentario dei prodotti culturali, significa privare la conoscenza della storia del suo carattere essenziale, cioè del suo carattere storico. Aspirare a una conoscenza del passato non storicamente condizionata, significa voler trattare i fenomeni storici come fenomeni astorici. A questo punto ci si deve porre una domanda: come si può separare il significato documentario dagli altri significati coi quali è totalmente fuso nell'immediata esperienza preteoretica degli oggetti culturali? Ovvero: come si può distillare dalle varie oggettivazioni di un'epoca quella totalità, che noi chiamiamo «spirito» di un'epoca o *Weltanschauung*, e darne conto in termini teoretici?

Mannheim, come si è visto, era ben consapevole del paradosso a cui giunge la teorizzazione di questo problema (cf. p. 74). Il paradosso, a giudizio di Mannheim, può tuttavia essere risolto,

se si pone mente al fatto che nelle scienze culturali, la parte e il tutto sono dati simultaneamente. Nondimeno, ci sono punti di partenza più o meno fruttuosi per giungere alla sintesi storica. Per esempio, la caratterizzazione diltheyana dei «modelli di vita» (*Lebenssysteme*) reca l'impronta dell'orientamento filosofico delle categorie prescelte inizialmente da Dilthey. I suoi tre tipi di *Weltanschauung* (naturalismo, idealismo oggettivo, idealismo soggettivo) sono troppo strettamente derivati dalla storia della filosofia, troppo legati a oggettivazioni teoretiche per poter dar conto di quell'unità e totalità preteoretica che è la *Weltanschauung*, la quale pervade ogni ambito della vita di un'epoca, ivi compresi i costumi. Accadde così, osserva Mannheim, che l'applicazione della tipologia diltheyana alla storia delle arti plastiche conducesse a conclusioni vaghe e insufficienti. L'obiezione duplice opposta da Mannheim a questa metodologia svela l'interna tensione che lo anima: da un lato, l'esigenza di sintesi e dall'altro l'esigenza di salvare la irripetibile specificità dei prodotti storici. Tale obiezione è: 1. concetti derivati da un àmbito teoretico (la filosofia) sono poco adatti a illuminare àmbiti ateoretici (p. es., l'universo visuale); 2. una tipologia intemporale porta ad assimilare i prodotti delle epoche più lontane, a trascurare, quindi, ciò che in essi è essenziale, cioè il ruolo significativamente costitutivo svolto dalla temporalità.

La portata di questo problema storiografico per lo sviluppo del pensiero di Mannheim non è stata forse messa finora nel dovuto risalto. Nella parte finale di questo studio (dove apparirà un Mannheim che ha «superato» la storiografia in direzione della sociologia) si ritornerà su questo punto. Fin da adesso, tuttavia, si possono anticipare due schematiche osservazioni: 1. Mannheim chiedeva alla conoscenza storica, e alla storiografia, di illuminare il presente: cioè di fornire utili indicazioni per le scelte «politiche» (nel senso più lato del termine); 2. una storiografia che si accontentasse di descrivere l'irripetibile, gli appariva una mera contemplazione, sganciata dalle concrete esigenze pragmatiche dell'uomo; in secondo luogo, tale storiografia gli sembrava cieca di fronte alla realtà delle *strutture* storiche (dinamiche, ma pur sempre «dure-

voli» nel tempo), le quali offrono la chiave per dare un ordine intelligibile al dinamismo storico.

La «considerazione sociologica della storia» (prima) e la sociologia (poi) sono le tappe attraverso cui Mannheim risponde al problema posto in questo saggio. Nondimeno, va detto che egli non ripudiò mai la storia (e la storiografia), ma cercò anzi tenacemente di integrare il metodo storico e il metodo sociologico, al fine di raggiungere una rappresentazione completa, unitaria, *continua* dello sviluppo storico.

Se si ritorna ora alle osservazioni mannheimiane intorno alla sintesi storica, esposte poco più sopra, non si può mancare di rilevare la loro importanza: esse puntano infatti, come si è accennato, verso una considerazione della storia che mantenga, al tempo stesso, il principio della totalità e quello della individualità irripetibile significativa. Una prima embrionale soluzione al problema è indicata da Mannheim nella necessità che le tipologie conservino il carattere dinamico, ed eventualmente dialettico, del processo storico. Vale a dire che la tipologia deve indicare anche come le configurazioni storiche globali si modificano nel tempo e si trasmutano. In questo modo si eviterebbe l'arbitraria istituzione di salti, di fratture, di soluzioni di continuità fra un'epoca e un'altra.

Non sfuggirà, tuttavia, che questa duplice esigenza storiografica mannheimiana (sintesi tipologica e rispetto dell'individualità dei fenomeni storici) costituisce uno dei problemi centrali di qualunque metodologia storiografica, la quale intenda differenziare, ma al tempo stesso riunire in un modello sviluppo, i fatti storici. Tutto ciò rinvia a un problema più generale: il mutamento o la differenziazione può essere postulato solo in ciò che permane o, quanto meno, che dura, altrimenti non si potrebbe parlare di trasformazione, ma soltanto di ininterrotta nascita di fenomeni irrelativi l'uno all'altro e senza durata; il che significherebbe togliere alla storia la dimensione temporale. Nondimeno, incombe allo storiografo il difficile compito di individuare che cosa dura e quanto dura, e di scoprire le complesse relazioni che intercorrono tra la durata di un fenomeno e il suo mutamento.

In conclusione, Mannheim riafferma in questo saggio (contro la tendenza naturalistico-scientistica che vuole legittimo, come unico metodo scientifico, quello della spiegazione storico-genetica) la necessità tanto della comprensione quanto della spiegazione storica. Infatti, una volta che si sia stabilito che un fenomeno storico è il prodotto di un'altra serie di fenomeni, resta ancora da chiedersi quale sia il suo *significato*. In particolare, per ciò che riguarda l'interpretazione documentaria, «non c'è rapporto causale tra un documento e l'altro; noi non possiamo spiegare l'uno come prodotto causale dell'altro, ma semplicemente ricondurli entrambi alla stessa unità globale della *Weltanschauung* di cui essi sono parti» (p. 81). Ciò non significa che la spiegazione storico-genetica non abbia posto nelle scienze culturali; al contrario, tanto la «interpretazione» (cioè la riconduzione alla *Weltanschauung*) quanto la spiegazione (causale) coesistono: «l'interpretazione serve alla più profonda comprensione dei significati; la spiegazione causale mostra le condizioni per l'attualizzazione o la realizzazione di un significato dato» (p. 81). Entrambi i procedimenti possono essere successivamente impiegati «per fornire un'idea quanto più adeguata è possibile della piena, concreta varietà e 'vitalità' del processo storico in questione» (p. 82).

3. *Il carattere essenzialmente storico della conoscenza storica.*

a) *Storia e filosofia della storia.*

In *Storicismo* (1924), apparso un anno dopo *Sull'interpretazione di 'Weltanschauung'*, Mannheim riprende e sviluppa quegli spunti problematici riguardo al carattere e al valore di verità della conoscenza storica che si trovano sparsi qua e là, quasi incidentalmente, nel saggio appena esaminato.

Lo storicismo è considerato una visione del mondo avente lo stesso carattere di universalità della visione religiosa del mondo del passato. Si ha storicismo solo quando la storia stessa è scritta dal punto di vista della *Weltanschauung* storicistica. Lo storicismo, quindi, non è il risultato della storiografia, ma il frutto del processo storico globale in cui viviamo, il quale ha il suo centro e la sua base nell'idea di «evoluzione». Questa *Weltanschauung* storici-

stica, però, non è soltanto una filosofia o una metodologia storiografica, ma un modello generale di vita, nel cui àmbito si agisce e si esperisce il reale. Il fine essenziale a cui deve, tuttavia, tendere la teoria dello storicismo è quello di mettere in luce il principio ordinatore del mutamento storico (apparentemente anarchico), cercando di penetrare la struttura intima di questo mutamento che tutto pervade.

Se si ricerca il principio ordinatore e la struttura intima del divenire storico, non si può rimanere contenti di una storiografia che si limiti a indicare gli immediati antecedenti causali dei singoli fenomeni storici. Al di là degli accertamenti causali sorge infatti la domanda essenziale intorno al *significato* dei fenomeni storici. Allorché il fatto storico viene integrato in una totalità *dinamica* e si cerca quindi di valutarne il significato, il problema diventa di natura filosofica, e tanto la storiografia quanto la semplice contemplazione della vita assumono carattere filosofico. Perciò, la storia e la filosofia della storia non possono più essere separate; nel senso che soltanto una filosofia della storia può fornire la base per porre quei problemi e quelle domande che costituiscono il punto di appoggio anche delle ricerche storiche più specializzate (cf. pp. 87-88). Mannheim comincia qui ad affermare senza esitazioni l'inevitabile presupposto e carattere filosofico delle scienze storico-culturali: «Se, dopo un periodo di massima concentrazione su argomenti isolati di ricerca specializzata, la scienza storica cerca sempre più di inserire le indagini specializzate in un'ossatura sempre più comprensiva, e se, come risultato, la scienza storica è finalmente condotta a elaborare il proprio profilo, i propri fondamenti e i propri presupposti nella forma di una filosofia della storia, ciò significa soltanto che la storia diventa consapevole di quello che fino ad oggi è stato il suo principio conduttore inconscio. Lo storicismo diviene una filosofia della storia estraendo la filosofia implicita nella descrizione storica ed analizzando consapevolmente i problemi inerenti alla rappresentazione del passato. In questo processo, tuttavia, le condizioni vitali che hanno fatto sorgere lo storicismo, e quella storiografia che riceve il suo impulso dalle stesse condizioni di vita, raggiungono lo stadio

della consapevolezza, lo stadio della autorealizzazione sistematica. I problemi filosofici che avevano già *esistenzialmente* determinato le tendenze e le tensioni della vivente *Weltanschauung*, ora si presentano al livello della coscienza riflettente» (p. 88). Allo stadio riflettente (che succede a quello in cui il contenuto filosofico degli atteggiamenti vitali è semplicemente «vissuto», ma non è messo teoreticamente a fuoco nel centro del «campo visivo») le premesse vitali vengono astratte e teoreticamente tematizzate. Ciò significa (è qui evidente il richiamo al «significato documentario» su cui prima ci si è soffermati) che «in ogni evento c'è qualcosa di diverso dall'evento preso 'in se stesso'. L'evento è modellato da una totalità, tanto nel senso di una legge di modellazione quanto nel senso di un principio di sistemazione» (p. 89). Di nuovo, quindi, la nozione di totalità serve a Mannheim per introdurre nella storia il principio dell'ordine e della struttura: «Così, con la sistemazione dello storicismo stesso, si compie un destino che lo storicismo doveva scoprire essere quello di tutte le forme passate del processo del mondo: la vita ha la tendenza costante a ossificarsi in un sistema» (p. 89).

Riferendosi alle tesi di Troeltsch e concordando, Mannheim afferma: «Il fatto che la storia – nella misura in cui oltrepassa la critica delle fonti – debba sempre essere scritta da capo, non nel senso di un processo di correzione, ma nel senso di un nuovo orientamento totale, il fatto che la storia crei i suoi principi, i suoi punti di vista e i suoi criteri (*standards*), traendoli dalla effettiva sintesi contemporanea, questo fatto è qui riconosciuto come un principio teoretico della scienza storica» (pp. 103-104). Tuttavia, il «semplice fatto che ogni elemento della conoscenza storica è determinato da una particolare prospettiva 'di posizione', e che c'è un'intima fusione della particolare raffigurazione storica, propria di ogni epoca, con le sue effettive aspirazioni e con i suoi valori concreti, non implica in nessun modo la relatività della conoscenza così ottenuta. *I valori concreti* che servono come norma, si sono *sviluppati*, nella pienezza del loro significato, *organicamente dallo stesso processo storico* che essi devono aiutare a interpretare» (p. 104).

Infatti, la «materia (*subject-matter*) storica (il contenuto storico,

per così dire, di un'epoca) rimane identico 'in se stesso', ma appartiene alle condizioni essenziali della sua conoscibilità che esso possa essere afferrato soltanto a partire da differenti punti di vista (*standpoints*) intellettuali-storici, o, in altre parole, che noi possiamo vedere soltanto vari 'aspetti' di esso» (p. 105). In conclusione: «... fa parte dell'essenza di un oggetto storico-culturale, ma anche fisico, che esso sia penetrabile soltanto per 'profili mentali e psichici'; cioè per mezzo di certi spaccati e certe dimensioni di profondità la cui natura dipende dalla collocazione prospettica, mentale-psichica, del soggetto che osserva e che interpreta.

Le differenti raffigurazioni storiche non si contraddicono l'una l'altra nelle loro interpretazioni, ma abbracciano lo stesso dato contenuto storico, materialmente identico, a partire da differenti punti di vista e a differenti profondità di penetrazione. Completamente sviluppata, questa teoria dovrebbe condurre alla dimostrazione dell'esistenza del 'progresso' (benché non necessariamente unilineare) nella sequenza delle varie teorie storiche delle epoche successive» (pp. 105-106).

b) *La necessità di fondere i metodi storiografici.*

Se queste sono le caratteristiche intrinseche della conoscenza storica, l'opposizione tra la scuola hegeliana e la scuola storica (o la corrente «irrazionalistica», ad essa vicina) può essere risolta soltanto nel senso di una fusione dei loro metodi. Infatti, mentre la dialettica hegeliana rende la storia troppo logica (l'essenza del processo del mondo è un concetto, e quindi il movimento fondamentale dello spirito è rintracciabile nel movimento dialettico del concetto), la scuola storica e la corrente irrazionalistica (per le quali il movimento fondamentale della vita può essere afferrato solo nelle sue manifestazioni, tramite l'assimilazione intuitiva del fenomeno concreto) non sono nemmeno consapevoli del bisogno di combinare i loro isolati «ritratti di una epoca» (o dello «spirito» dei vari periodi) nell'unità dinamica di un processo evolutivo (p. 107). Ciascuno di questi due metodi è, secondo Mannheim, adatto a trattare «questa o quell'area specifica della vita o della cultura» (p. 109): p. es., un metodo puramente concettuale-si-

stematico è più conveniente per rappresentare l'evoluzione della filosofia che per studiare la storia dell'arte (p. 109). Al tempo stesso, se, dopo aver ricostruito (col metodo della scuola storica) la *Gestalt* delle varie epoche, si cerca di tracciare un modello della trasformazione progressiva di queste *Gestalten*, esso risulta differente da una successione di sistemi teoretici (p. 111). Tuttavia, «in ragione della tendenza 'imperialistica' inerente a ciascun metodo (...), i razionalisti hanno ecceduto nell'applicazione dell'idea razionalistica di progresso, e i 'filosofi della vita' in quella del metodo concreto-sinottico; così, entrambi hanno effettivamente falsificato la loro rappresentazione dello sviluppo o del progresso degli ambiti culturali da loro scelti» (p. 111). Perciò la miglior procedura appare a Mannheim quella «che comincia col fondere questi due metodi storico-filosofici, che cioè descrive lo sviluppo nei campi psichico-culturali come una trasformazione di *Gestalt* e lo sviluppo nei campi intellettuali come una successione razionalmente spiegabile e come un sistematico dispiegarsi di stadi successivi» (p. 111).

c) *Razionale e irrazionale nella storia.*

Sembra riapparire qui la preoccupazione di Mannheim, già embrionalmente emersa nel saggio prima esaminato, di conservare, al tempo stesso, il principio della comprensione di una «totalità» (il concetto di «totalità» svolge un ruolo di primaria importanza nella filosofia della storia del giovane Mannheim) e il principio dello sviluppo processuale-dialettico della storia, il quale frantuma le «totalità» epocali, che non appaiono più, così, chiuse e autosufficienti nella loro *Gestalt* unica e unitaria. Mannheim, fedele al suo concetto della storia e della cultura come fusione intima di razionale e irrazionale, trova quindi nell'uso combinato del metodo della «comprensione» (dell'interpretazione) e del metodo della «spiegazione» (causale) lo strumento di conoscenza storica più adeguato. Infatti, tanto nella coscienza umana, quanto nelle istituzioni sociali e nelle forme culturali e vitali, il razionale e l'irrazionale si fondono in una unità, dando anzi luogo ad una serie di stadi intermedi caratterizzati dalla dominanza dell'uno

o dell'altro aspetto. Per di più, lo scrupoloso storicismo mannheimiano difende la possibilità che lo «stesso» fenomeno storico (p. es. lo Stato) si presenti ora come prevalentemente razionale ora come prevalentemente irrazionale. Perfino nella filosofia, se si considerano i suoi ineliminabili presupposti metafisici, si scopre un elemento vitale-irrazionale dal quale si svolgono poi le successive elaborazioni teoretiche (cf. pp. 111-113). E quelli che l'individuo considera dati ultimi fondamentali, eternamente validi e non problematici, si rivelano ad un'indagine storica come «i correlati di una configurazione specifica di fattori vitali e culturali, di una *Gestalt* culturale che è perennemente fluente» (p. 113).

La filosofia della storia, quindi, può fare uso di due metodi differenti, a seconda che miri o a mostrare l'unità fondamentale dei vari campi di espressione psichica, e a tracciare il quadro della *Weltanschauung* unitaria che soggiace a tali campi, o a seguire quei settori della cultura che si sviluppano in modo razionalizzabile, e a scoprirne la struttura razionale. Come si è visto, i due metodi non restano totalmente separati, poiché si può ben dimostrare, p. es., che gli assiomi ultimi della filosofia dipendono da fattori psichico-emotivi e, quindi, che v'è un parallelismo tra la razionalità economica di un'epoca e i modi specifici delle sue espressioni emotive, artistiche, religiose, ecc. (cf. p. 114). E pur riconoscendo l'utilità della metodologia di A. Weber e della sua distinzione tra cultura e civiltà, Mannheim indica un terzo campo intermedio, cioè la filosofia, in cui non si mostrerebbe né un progresso unilineare, fatto del continuo ampliamento e miglioramento del suo stock di conoscenze, né un semplice valore «espressivo» (storicamente realizzato, ma non suscettibile di ampliamento storico) delle sue acquisizioni conoscitive: la filosofia presenterebbe infatti, secondo Mannheim, un suo tipo particolare di sviluppo storico, avente carattere dialettico. Ciò significa che, nell'àmbito della filosofia, «le strutture successive si sostituiscono l'una all'altra in modo tale che le strutture che vengono dopo conservano le precedenti nella forma di un nuovo sistema con un nuovo centro di sistemazione» (p. 115). Le scienze storiche, nel loro aspetto di 'interpretazione' (cioè nel loro ineliminabile aspetto filosofico) andreb-

bero soggette allo stesso tipo di sviluppo dialettico (solo la ricerca dei documenti, infatti, può registrare uno sviluppo unilineare, un tipo di progresso analogo a quello che si attua nelle scienze naturali). Questo carattere specifico dello sviluppo della conoscenza storica e filosofica ha la sua radice nel fatto che l'una e l'altra si possono compiere soltanto in una dimensione temporale e a partire da una «posizione» storicamente determinata nei suoi problemi, nelle sue possibilità metodologiche, nei suoi interessi, nelle sue esigenze: non in qualunque epoca storica infatti si possono porre alla storia le stesse domande; le nostre domande scaturiscono dagli interessi, dalle speranze, dalle tensioni pratico-vitali, caratteristiche del contesto storico-culturale in cui siamo immersi (lo stesso dicasi per la loro forma e per i concetti, le categorie, i «modelli» teoretici di cui facciamo uso nell'avvicinarci alla storia). Tuttavia, «se si è afferrata una volta l'idea di un tipo di conoscenza prospettica e dialettico-dinamica, esse [*la filosofia e la storia*] non perdono la loro dignità di scienze per questo fatto» (p. 115). Un certo tipo di sistema filosofico, o un certo tipo di interpretazione storica di un'epoca passata, non distrugge i precedenti, da esso dissimili, *e nemmeno li completa*; piuttosto, riorganizza la conoscenza a partire da un nuovo centro. Questi centri, tuttavia, non sono postulati filosofici o premesse metodologiche: essi hanno un fondamento extra- e sopra-teoretico; «dipendono dalla nuova situazione vitale che, nelle epoche scientifiche, racchiude il tipo di sistema scientifico che domina [in quell'epoca]» (p. 117). Ecco quindi che tali centri di organizzazione, a partire dai quali si attua la conoscenza storica e filosofica, «esprimono, in questo senso, la Verità di quell'epoca» (p. 117).

d) *La verità della storia e la verità della conoscenza storica.*

Fin qui Mannheim mostra un notevole distacco dalle sue prime, sommarie formulazioni del problema, contenute nel saggio *L'analisi strutturale della epistemologia*. Innanzitutto, la conoscenza filosofica e il suo particolare tipo di sviluppo vengono definiti nella loro specificità, che consiste nel loro carattere dialettico, e non sono più considerati vagamente come una «via di mezzo» tra la scienza

e l'arte; in secondo luogo, la conoscenza storica viene riconosciuta come essenzialmente filosofica nel suo aspetto di interpretazione e di operazione teoretica; e il suo tipo di sviluppo appare a Mannheim dialettico al pari di quello della filosofia.

A questo stadio della formulazione del problema, emerge in tutta la sua gravità l'errore compiuto dai procedimenti tipologici: una volta percepita l'unicità di ogni fenomeno psichico-intellettuale-storico (un principio creativo per cui l'individuo storico è molto più che una combinazione particolare di proprietà generali), si vede che il procedimento tipologico riduce ad una teoria questa unicità. Perciò non resta alla filosofia della storia altra possibilità che quella di rappresentare, partendo dalla propria posizione, *l'unicità* del fenomeno *all'interno di una sequenza* storica: «In questa operazione di fissare il significato unico di un fenomeno storico nei termini della sua posizione entro una sequenza temporale (il cui generale corso completo è già noto) la collocazione del fenomeno acquista la dignità di una sorgente di significato» (p. 119, nota). Così, l'unicità diviene il fondamento del significato di un fenomeno, poiché, in un *ordinamento* dinamico dei fenomeni storici, quel fenomeno «unico» si presenta come l'anello di una catena storica interpretata filosoficamente. Naturalmente, nella storia operano anche fattori generalmente ricorrenti, cosicché la generalizzazione, quantunque inadeguata, è una procedura possibile. Tuttavia, essa non coglie mai le caratteristiche ultime del fenomeno a cui si riferisce. Mannheim riconosce a questo punto i limiti del suo precedente tentativo di costruire, sulla scia dell'insegnamento diltheyano, una tipologia delle forme epistemologiche storicamente possibili: infatti, secondo Mannheim, quanto più si desidera essere concreti, tanto più si deve entrare nel dinamico. E se non si può negare che un tenue strato della sfera «logica» sia sopratemporale, tuttavia «più ci si addentra nei problemi storici (. . .) più angusta diviene l'estensione di questo residuo sopratemporalmente distillabile, e il processo intellettuale di formalizzazione viene sempre più gravato di difficoltà» (p. 119, nota).

Perciò, in luogo di una tipologia, astorica e intemporale, dei possibili modi di interpretazione fondamentali, storici e filosofici,

è necessario costruire una sorta di «gerarchia» delle sintesi storico-filosofiche, la quale mostri la crescita del livello di complessità e di comprensività nelle sintesi successive (cf. p. 118). Certo, non basta che un sistema filosofico succeda ad un altro perché sia «più alto» (nel senso hegeliano del termine). Così, Mannheim rifiuta quello storicismo che considera la storia come un progresso senza fine, in cui ogni momento necessariamente riassume i precedenti a livello più alto, e ne costituisce il positivo superamento. Tuttavia, non ci si può nascondere che il giudicare se un sistema filosofico fosse «più alto» di un altro risultava relativamente agevole entro lo hegelismo, poiché quest'ultimo poteva far riferimento, come pietra di paragone, al punto terminale, al compimento finale della storia, cioè allo hegelismo stesso. Mannheim, invece, giustamente preoccupato di non «chiudere» la storia alla maniera hegeliana, non potrebbe evitare grosse difficoltà nel passaggio da questa affermazione generale, di principio, al suo uso concreto nel lavoro storiografico.

Questa concezione storica della verità filosofica postula che il processo filosofico, nella sua totalità, detenga la verità; ma quest'ultima «non può essere afferrata da una posizione *posta al di sopra* della corrente storica» (p. 119). L'unico tipo possibile di conoscenza storica è, infatti, quello che si attua *nella storia*, entro quella totale corrente storica, di cui tanto il soggetto conoscente quanto l'oggetto da conoscere sono parti, in transizione e in movimento costanti. Questa determinazione storica della conoscenza storica e questa sua «relazionalità» non costituiscono un deprecabile limite, ma hanno piuttosto un positivo valore conoscitivo; e, per di più, il carattere «prospettico» della conoscenza storica è intrinseco alla sua struttura. La quale è siffatta che, in questo settore del conoscere, l'«oggetto» non viene mai esaurito, poiché il processo conoscitivo partecipa della stessa infinita creatività del processo storico. Così, se la storia è inesauribile creatrice di forme, di valori, di significati, il soggetto storico conoscente è inesauribilmente indagatore e scopritore di forme, di valori e di significati nel passato. La sempre nuova ricchezza del presente crea la sempre nuova ricchezza del passato.

Non per questo l'indagine causale (che per qualche aspetto presenta un carattere intemporale) deve essere eliminata dalla storia: basterà che non si dimentichi il positivo valore conoscitivo della filosofia della storia e di quella parte della storiografia che è in se stessa filosofica. Vi sono infatti degli ambiti storici (come l'arte o la religione) i quali, essendo essenzialmente irrazionali, richiedono una interpretazione storico-filosofica (in termini di *Gestalt*) la quale si rinnova in ogni epoca, partendo da un nuovo specifico centro «psichico».

Mannheim avverte il pericolo che, in questo modo, venga legittimato qualunque tipo di 'rievocazione' incontrollata: con ciò andrebbe perduta ogni possibile verifica della scientificità della conoscenza storica, ed essa naufragherebbe nel più arbitrario soggettivismo fantastico. Perciò egli tenta di dimostrare che le «posizioni» psichiche da cui emergono le varie interpretazioni non hanno tutte lo stesso valore conoscitivo, ed afferma quindi la possibilità di accertare «quale posizione psichica permette una più profonda penetrazione nell'oggetto da interpretare» (p. 122). Tuttavia l'argomentazione con cui Mannheim sostiene questa tesi, non appare, come si vedrà, completamente convincente: ciò è tanto più grave in quanto tutta la validità «scientifica» (sia pure in una accezione dell'aggettivo che è differente da quella accolta dalle scienze fisico-matematiche) di questo metodo sta nella sua possibilità di evitare l'assoluto soggettivismo. Certo, una volta ammesso che la validità del sapere storico non risiede in una astorica «oggettività», ci si trova obbligati a fronteggiare un complesso nodo di problemi (e non si può far eccessivo carico a Mannheim delle sue incertezze, della sua vaghezza, e perfino di qualche contraddittorietà, nel prospettarne la soluzione). Tuttavia, se è lecito avanzare fin da ora un'ipotesi, sembra che la sola soluzione possibile (se si pone il problema nei termini mannheimiani) sia quella pragmatistica, che emerge in molte pagine della più tarda *Ideologia e Utopia*. Per essa il valore della conoscenza storica si misura soltanto nei termini della sua «funzionalità» pratico-operativa (cioè, alla fine, politica) rispetto ai desideri, alle speranze e ai fini del gruppo sociale che ne è portatore. Così, le varie forme del sapere storico

corrisponderebbero alle prospettive politiche (alle ideologie e alle utopie) dei diversi gruppi, costituendo esse la presa di coscienza del proprio posto nel processo storico, attuata da un gruppo sociale che è «situato» in maniera particolare in tale processo, cioè lotta per non perdere il potere o per conquistarlo. L'immagine del passato realizzata da un tale gruppo, rivelerebbe, così, le sue lotte nel presente e le sue attese per il futuro.

Ma questa risposta al problema verrà più tardi: diverso è infatti qui il tentativo mannheimiano di trovare un criterio di valutazione dei differenti tipi di interpretazione storica. Sarà opportuno, su questo delicato punto, riportare largamente le parole di Mannheim: «se paragoniamo i vari tentativi successivi, intrapresi in epoche differenti, di interpretare uno stesso periodo storico, dobbiamo ammettere, prima di tutto, che la varietà delle opinioni non è in alcun modo anarchica» (p. 122). Pur essendo diverse, tali interpretazioni devono soddisfare alla concreta evidenza storica, stabilita dalla critica storica e, in secondo luogo, tutte devono presentare un'immagine consistente e coerente, sicché vi sono dei limiti alle differenze, le quali, comparativamente, non appaiono eccessivamente grandi e inoltre possono essere spiegate «come uniformemente determinate dalla peculiare 'collocazione' (*location*) dell'interprete» (p. 122). Mannheim, premesso che le «posizioni» psichiche, da cui germogliano le varie interpretazioni, non hanno tutte lo stesso valore cognitivo, ritiene possibile accertare quale di esse consenta «una più profonda penetrazione nell'oggetto che dev'essere interpretato» (p. 122). Giustamente egli rileva che la «profondità di penetrazione» «è una categoria metodologica, la quale rappresenta quell'elemento nuovo che la metodologia e l'epistemologia delle scienze culturali devono aggiungere alle categorie di una metodologia e di una epistemologia basate unicamente sulle necessità e sulle procedure pratiche della scienza esatta naturale» (p. 122).

Tuttavia, si può, e si deve quindi, richiedere che questa «nuova categoria metodologica» sia suscettibile di un'applicazione controllabile, della quale cioè si possano verificare la correttezza e determinare con rigore le *modalità*. Se, infatti, non si riuscisse a sta-

bilire con quali concrete procedure si attua questa «profondità di penetrazione» (e come si può esattamente stabilire il suo livello di profondità e i suoi limiti) la scientificità del metodo resterebbe dubbia.

Mannheim non appare, su questo punto, né esauriente né troppo rigoroso (non a caso in poche righe ricorrono ben cinque volte dei termini chiusi tra virgolette): «Le interpretazioni storico-culturali (*cultural-historical*), in realtà, non solo devono essere 'corrette', nel senso che esse soddisfino ai dati disponibili con evidenza e siano internamente coerenti; esse devono anche essere 'adeguate', cioè devono penetrare il loro oggetto nella sua totale profondità. Ma noi possiamo ordinare i vari periodi sulla base della 'profondità' delle interpretazioni che essi hanno fornito, soltanto invocando l'evidenza 'qualitativa', 'materiale'» (pp. 122-123). Come si può facilmente rilevare, in questo modo i criteri della «correttezza» e dell'«adeguatezza» rinviano inevitabilmente, per essere utilizzabili, a un termine di confronto oggettivo: nell'un caso esso è costituito dai «dati», nell'altro dalla «totale profondità dell'oggetto». Ma è legittimo chiedersi se ciò non significhi ritornare proprio a criteri scientistici (tanto cari ai positivisti e tanto combattuti da Mannheim) per fondare la metodologia della conoscenza storica. Invero, se si ammette che il momento interpretativo sia essenziale alla storiografia e, al tempo stesso, rivesta carattere filosofico; e se si ammette che i presupposti filosofici non sono, come tali, risultati dell'attività teoretica, ma rappresentano l'espressione concettuale delle esperienze vitali che si compiono entro una particolare configurazione storica globale, allora (una volta accolto il principio per cui ogni momento storico possiede la sua verità, la quale si esplicita nelle «verità contrastanti» che in esso vengono affermate) non è più possibile ricorrere ad alcun criterio oggettivo (che nella fattispecie sarebbe astorico e intemporale) per valutare la maggiore o minore «verità» delle differenti interpretazioni di un'epoca passata emergenti nel corso della storia. E l'unica via di uscita resta quella di considerare le sintesi posteriori come necessariamente «più vere» delle precedenti. Il che equivale a identificare la successione col progresso (ciò che – si è visto – Mannheim rifiuta).

Naturalmente, il progresso può essere inteso come uno sviluppo dialettico; ma, a questo punto, sono possibili due alternative: o uno sviluppo dialettico «chiuso», sboccante in un compimento assoluto (come fu il caso di Hegel), dopo il quale la successione riveste il carattere di un mero divenire empirico, in cui nulla più si compie (poiché tutto si è ormai compiuto) ed esso si riduce a un puro «accadere»; oppure uno sviluppo dialettico «aperto», che è un compimento senza fine, non perché esso non giunga mai a realizzare l'assoluto, ma poiché l'assoluto è questo stesso ininterrotto compimento. Una terza possibilità (già accennata sopra) consiste nell'intendere la «correttezza» e l'«adeguatezza» delle sintesi (o delle interpretazioni) storiche non come un problema, ma come un dato di fatto, di cui si può esplorare l'origine e la funzione: cioè, ci si chiederà soltanto come e perché un certo tipo di sintesi o di interpretazione storica sia corretto e adeguato *rispetto alla posizione sociale del gruppo che ne è portatore*. Ma, in questo modo, l'originaria ricerca del criterio di validità di una sintesi o di un'interpretazione storica si trasformerebbe nella ricerca dei rapporti (o della corrispondenza) esistenti tra una particolare ricostruzione della storia e gli interessi, le aspirazioni, i timori, le speranze del gruppo storico-politico che la adotta. È precisamente ciò che, più tardi (con una complessa ed elaborata metodologia) farà Mannheim nelle sue indagini di sociologia della conoscenza (dove la conoscenza studiata sociologicamente sarà soprattutto quella storico-politica).

In sostanza, la storiografia è vista da Mannheim come una disciplina «mista», la quale, da un lato, come scienza, appartiene al campo della «civiltà» (nel senso dato da Alfred Weber a questo termine), ma contiene anche una dimensione conoscitiva di tipo dialettico, al pari della filosofia. In ogni caso, la ricerca storica riveste necessariamente, in qualche suo aspetto essenziale, carattere filosofico. Mannheim non vuole dire con questo che la ricerca storica si configuri come una procedura interna a un definito sistema filosofico coerentemente sviluppato: la filosofia da cui muove la storiografia è, per Mannheim, quel «sostrato» filosofico in cui si radica la «corrente» storica totale, è quell'ampio e articolato, ma

obbligato, campo di possibilità di interpretazione del reale che inerisce ad ogni epoca: «La ricerca storica causale specializzata deve anch'essa presupporre, in un certo senso, questo sostrato 'filosofico' nel quale è fondato l'orientamento (*trend*) storico totale» (p. 127).

La storia è quindi l'unica fonte di verità, poiché la verità coincide col farsi storico della verità: «Dal nostro particolare punto di vista, dalla nostra prospettiva noi possiamo vedere il cammino ascendente di questa verità (il quale conduce fino al punto in cui noi ci troviamo), consultando la storia e la filosofia della storia» (p. 131). Queste parole di Mannheim segnano un rilevante distacco dalla precedente formulazione del problema, quale appare nell'*Analisi strutturale della epistemologia*: là, infatti, le scienze fondamentali, che consentono di separare il falso dal vero, sono la logica, la psicologia, l'ontologia; qui la filosofia della storia prende il loro posto, dal momento che tanto il *logos*, quanto la *psiche*, quanto l'essere, appaiono come elementi mutabili di una totalità, che è storica e si svolge dialetticamente. Questa totalità diviene così la matrice sia della Verità sia della conoscenza della Verità; e la Verità (non più attributo del discorso, ma attributo della storia e dell'esistenza storica) scaturisce dalla successione dei passi compiuti dagli uomini per definire la Verità stessa. Pertanto, «noi deriviamo dalla storia i criteri di valore (*value standards*) esemplificati dalle concrete realizzazioni, ma noi possiamo derivarli solo perché li abbiamo già afferrati istintivamente, attraverso la nostra partecipazione allo spirito collettivo (*Gesamtgeist*), attivo nella storia» (pp. 131-132).

4. *Storicismo e sociologia della conoscenza.*

La radicale storicità della conoscenza umana costituisce quindi la premessa fondamentale di uno studio sociologico della conoscenza, nel quale si ricerchino i rapporti e le connessioni tra il divenire delle forme sociali e il divenire dei modi della conoscenza. Ciò significa, inoltre, che non ogni problema, nell'ambito delle scienze dello spirito, può essere posto in qualunque situazione storica, ma che la situazione storica globale di ogni epoca suscita

domande e risposte particolari e specifiche nei confronti del passato. Tuttavia, nel saggio su *Il problema di una sociologia della conoscenza* (1925), la posizione filosofica di Mannheim entro l'ampio filone dello storicismo si precisa nelle sue distintive particolarità. Egli infatti intende andare oltre l'affermazione generale della integrale storicità della conoscenza umana, per individuare definite e definibili relazioni tra le differenti forme di esistenza dei gruppi sociali (e la loro posizione nella società e il tipo di lotta in cui sono impegnati) e le differenti forme del sapere storico delle quali essi si fanno portatori. Fin da questo suo primo saggio sulla sociologia della conoscenza, tuttavia, Mannheim separa nettamente la conoscenza (o il sapere) che si attua nelle scienze culturali (o scienze dello spirito o scienze storiche in senso lato) dalla conoscenza (o dal sapere) che si attua nelle scienze fisico-matematiche. Per queste ultime il divenire storico-sociale avrebbe una importanza solo marginale, giacché, pur creando le occasioni per lo sviluppo della scienza, esso non ne determinerebbe la forma e le modalità (l'elemento quantitativo si sottrarrebbe, cioè, per sua natura, alla integrale storicizzazione, conservando un valore univoco e inalterato nel tempo).

Ora, una siffatta dicotomizzazione (derivata principalmente da Dilthey) sembra inserire un elemento contraddittorio nello storicismo mannheimiano. Come è noto, Hegel storicizzò e devalorizzò, al tempo stesso, il sapere scientifico, negandogli la possibilità di esprimere la concretezza del reale storico. Né l'una né l'altra presa di posizione sono presenti in Mannheim. Ciò non sarebbe un grave limite, se Mannheim non accogliesse da Hegel alcune modalità di approccio alla storia. Si vuol dire, cioè, che, se lo hegelismo non è davvero l'unica forma possibile di pensiero storicistico, appare tuttavia difficile accettarne alcuni presupposti fondamentali, rifiutandone però le discendenti, necessarie conseguenze particolari. Assolutezza e storicità integrale potrebbero, infatti, coniugarsi senza contradizione, qualora fossero viste l'una come modalità intenzionale del ricercare e dell'affermare umano, l'altra come destino positivo dell'individuo. In tal modo, lo spettro del relativismo (col quale Mannheim condusse una ininterrotta scherma-

glia) verrebbe forse esorcizzato, senza bisogno di ricorrere allo storicismo assoluto, ma conservando la storicità integrale del reale. È infatti significativo che Mannheim, nel suo rifiuto dell'assolutismo hegeliano, ma nella sua volontà di mantenere i punti fermi dello storicismo hegeliano, si imbatta ad ogni poco nel problema del relativismo e giunga, alla fine del suo itinerario filosofico, a proporre la *freischwebende Intelligenz* come via di scampo a un sapere storico chiuso entro gli estremi della ideologia e dell'utopia, cioè totalmente relativo alla posizione sociale del gruppo, del ceto, della classe che lo detiene.

Il problema di una sintesi dinamica delle differenti forme di conoscenza della storia realizzate dai differenti gruppi sociali, è già presente, nei suoi termini essenziali, nel saggio su *Il problema di una sociologia della conoscenza*, anche se Mannheim non indica ancora nell'*Intelligentsia* socialmente indipendente lo strumento di tale sintesi. Egli rileva che coloro i quali intendono la storia del pensiero come fatta di sequenze completamente isolate tra loro (quali, p. es., quella progressista e quella conservatrice), dotate di un'autonoma e indipendente tradizione di interpretazione della storia, sono inclini ad adottare, nell'ambito dell'interpretazione della storia, la soluzione di «estrema destra» o quella di «estrema sinistra»: «prendendo in considerazione soltanto la strada storica attraversata dal loro gruppo, e le esigenze (*demands*) da esso sollevate, costoro sono del tutto incapaci di rendere giustizia alla funzione e alla importanza (*significance*) dei modi di pensare degli altri gruppi» (p. 147). Mannheim, invece, se non nega che le teorie, i metodi, gli atteggiamenti storici nascano «sempre in stretta relazione con la specifica posizione sociale e con gli interessi intellettuali di una classe sociale o di un gruppo» (p. 147), osserva che «dopo che una classe ha scoperto qualche fatto sociologico o storico (il quale sta entro la sua visuale, in virtù della sua posizione specifica), tutti gli altri gruppi, indipendentemente dai *loro* interessi, sono ugualmente capaci di tener conto di questo fatto – anzi *debbono* qualche volta incorporarlo nel loro sistema di interpretazione del mondo» (p. 147).

Come si può vedere, il problema di sapere chi opera tale «in-

corporazione» è il passo successivo: esso, come si è accennato, condurrà Mannheim ad identificare negli intellettuali (i quali, quand'anche siano legati a un gruppo preciso, mantengono sempre una certa libertà e, quindi, la capacità di comprendere e interpretare le «prospettive» degli altri gruppi) lo strumento attraverso il quale si compie, in ogni momento del processo storico, la «sintesi dinamica» delle diverse forme del sapere storico-politico.

Comunque, in questo saggio dal titolo nettamente sociologico, Mannheim riconferma la propria adesione allo storicismo e al principio secondo cui la sociologia, per essere qualcosa di più di un'astratta formalizzazione, deve affondare le proprie radici nello studio della realtà storica e nella sua interpretazione (filosofica) (cf. p. 157). Tale «bagno nella storia» significa lo sforzo di trovare un metodo sociologico adeguato a comunicare ciò che è unico nel processo storico. Anzi, su questo punto, Mannheim mostra tutto il suo sforzo di evitare una sociologia generalizzante e formalizzante, modellata sulle scienze fisico-matematiche. Ed egli sembra condividere le tesi di quella sociologia che «considera le individualità storiche – comprendenti non solo le personalità, ma anche qualunque costellazione storica nella sua unicità – come l'oggetto appropriato dell'indagine» (p. 157).

Certo, si potrebbe osservare che, in questo modo, la distinzione tra la storiografia e un tal genere di sociologia è, a rigore, puramente nominale. Tuttavia, non si deve trascurare il fatto che, salvo poche eccezioni, lo studio della dimensione «sociale» dei fenomeni storici rappresenta una acquisizione storiografica piuttosto recente, sicché ben si spiega come Mannheim (e non solo Mannheim) considerasse sociologia ogni indagine, anche condotta sul passato, la quale cercasse di illuminare i dinamismi, le mutazioni e, in generale, il divenire della realtà sociale. In secondo luogo, resta la constatazione che, anche quei sociologi che noi potremmo definire storici *tout court* (non importa se buoni o cattivi: si pensi agli scritti di Max Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo o sulla questione agraria nella antica Roma), fanno uso di strumenti metodologici e concettuali i quali sono estranei alla storiografia

tradizionale.[1] In sintesi, la messa a nudo del ruolo esercitato dall'assetto e dal dinamismo sociale generale nella nascita e nello sviluppo dei fenomeni storici appare, o appariva all'epoca di Mannheim, un contributo sociologico alla comprensione approfondita della realtà storica; e perfino il procedimento di «imputazione sociale» di una produzione culturale o di una visione del mondo è stato recepito solo faticosamente nella storiografia «pura». Di tale procedimento Mannheim fa costantemente un uso complesso e raffinato, a partire dal saggio in esame e fino alle opere più mature (come *Ideology and Utopia*).

In conclusione, questo saggio sul problema della sociologia della conoscenza è tutto pervaso dalla intuizione che, soltanto entro una considerazione storicistica della realtà, è possibile rendere conto adeguatamente dei rapporti mutevoli tra ciò che l'uomo pensa e i suoi modi di vita associata. Così, rifiutando la posizione scheleriana, per la quale la storia è solo il campo di attuazione dei valori metastorici, Mannheim sottolinea come la stessa «idea» possa svolgere funzioni differenti, a seconda dei gruppi che ne fanno uso e del contesto storico in cui viene adoperata (si pensi, p. es., all'idea di libertà, nel suo uso conservatore, liberal-progressista, marxista, ecc.): «il cambiamento di funzione di un'idea implica sempre un cambiamento di significato: e questo è uno degli argomenti più essenziali in favore della proposizione secondo cui la storia è un *medium* creativo di significati e non semplicemente il *medium* passivo, in cui significati preesistenti ed autosufficienti (*self-contained*) trovano la loro realizzazione» (pp. 187-188).

Perciò il nuovo significato di una idea si può cogliere appieno soltanto se si conoscono la posizione sociale, le aspirazioni, i timori e le speranze del gruppo sociale che ne è portatore, dal momento che il significato di un'idea è direttamente collegato alle funzioni da essa svolte: «Il fatto che in questo sistema [*quello hegeliano*] la fase di chiusura del dinamismo della storia sia il presente, riflette

1. Si potrebbe osservare (ed è stato fatto a più riprese da parte degli storici) che proprio tali strumenti impediscono di compiere genuine indagini storiche e minacciano di ridurre i lavori storiografici dei sociologi (o, se si preferisce, i lavori di sociologia storica) a una serie di approssimative astrazioni non verificate né, forse, verificabili.

il successo conseguito da una classe la quale, essendo entrata in possesso di ciò che le spettava (*having come into its own*), vuole semplicemente conservare ciò che è già stato realizzato» (p. 190).

5. *Sociologia della conoscenza e storia delle idee.*

Nel saggio su *Il pensiero conservatore*, del 1927, Mannheim offre un esempio di un modo di scrivere la storia del pensiero, il quale, anziché proporsi di narrare semplicemente il passaggio delle idee da un pensatore all'altro, si fondi sulla sociologia della conoscenza «recentemente elaborata» e miri quindi ad analizzare la nascita, lo sviluppo, la fuzione e la scomparsa di *stili di pensiero* differenti. Il presupposto metodologico di questa impostazione storiografica è che «la chiave per comprendere i mutamenti nel mondo delle idee deve essere trovata nella loro mutevole base sociale, e specialmente nel destino storico dei gruppi o delle classi sociali che sono 'portatori' di tali stili di pensiero».[1] Mannheim distingue il proprio concetto di *Denkstil* dal concetto di *habit of thought*: quest'ultimo, infatti, indica che noi usiamo automaticamente, anche nella sfera del pensiero, modelli a noi preesistenti e socialmente consolidati, e non spiega quindi i mutamenti storicamente intervenuti in un abito di pensiero e la creazione di nuovi abiti di pensiero, mentre «un'osservazione più accurata della storia del pensiero ci dice che in una società differenziata, e soprattutto in una società dinamica, i modelli di pensiero sono in continua trasformazione; quindi – se vogliamo spiegare adeguatamente queste varie forme di pensiero – dobbiamo rifarci a una categoria come 'stile', perché 'abito mentale' non è un concetto sufficiente» (*ibid.*, pp. 132-133). In particolare, esso non è in grado di dar conto del contributo individuale creativo allo sviluppo dei differenti «stili di pensiero».

La nozione di «stile di pensiero» (derivata in qualche misura dalla nozione di «stile artistico», della quale gli storici dell'arte si servono per localizzare e interpretare le opere, senza con ciò negare il momento originalmente creativo del singolo artista) è adoperata da Mannheim come livello intermedio tra la astratta astoricità di

1. *ASE*, pp. 131-132.

un pensiero concepito come svincolato dal fluire della storia, e prodotto da una funzione metatemporale, e la storicizzazione atomistica di un pensiero, inteso come integralmente prodotto dal singolo individuo cronotopicamente situato: «Siamo ciechi di fronte all'esistenza di stili di pensiero, poiché i nostri filosofi ci hanno indotti a credere che il pensiero non si sviluppa come parte ed elemento del processo storico, ma viene trasmesso all'umanità come una specie di entità assoluta; così pure gli storici della letteratura che hanno scritto monografie su grandi personalità letterarie, tendono a credere che l'origine ultima di ogni pensiero sia la personalità dell'individuo» (*ibid.*, p. 135).

Mannheim tenta, invece, di agganciare concretamente i differenti modi o stili di pensiero a fenomeni storici osservabili, come i gruppi o le classi sociali, interpretando i mutamenti dei differenti modi di pensare come derivati (o paralleli) rispetto ai mutamenti che si producono nella vita dei gruppi storici. In tal modo, le differenti «modalità» del pensiero (i suoi differenti «stili») e i loro mutamenti non sono più (come potevano essere per la scuola hegeliana) un processo assoluto (che ha in se stesso la propria ragion d'essere) attraverso il quale (e partendo dal quale) si può cogliere il significato del divenire storico nella sua totalità. Il pensiero diviene, in Mannheim, «parte», «funzione», «riflesso», fenomeno «parallelo» ad altri e ad essi coordinato: ma la totalità giace al di là della sfera del pensiero, e la comprende in sé. D'altro canto, v'è in Mannheim un uguale sforzo di distinguersi dal marxismo (in particolare, dalla versione lukàcsiana del marxismo): la lotta delle classi, infatti, è per lui soltanto uno dei fattori del mutamento storico e, in secondo luogo, il termine di riferimento ultimo non è la sfera dell'essere sociale, ma la totalità, di cui sia il pensiero sia l'essere sono parti. Che la «totalità» rappresenti un elemento per così dire «mistico» della filosofia del storia di Mannheim, può essere ipotesi non rigettabile a priori; che essa costituisca più un postulato teoretico che una realtà storicamente osservabile, può essere affermato senza troppe esitazioni; che la nozione di «totalità» consenta a Mannheim di differenziare il suo storicismo tanto dal monismo dell'idealismo assoluto, quanto dal monismo

del materialismo storico, può essere agevolmente sostenuto con il conforto dei testi. E, nei fatti, lo sviluppo del pensiero di Mannheim, dalla fase storico-filosofica a quella sociologica, può essere visto *anche* come una progressiva elaborazione di uno storicismo «aperto», «sperimentale», «pluralistico»: cioè ribelle ad ogni privilegiamento di un aspetto o fattore del divenire storico come principio o causa ultima. Da questo punto di vista la «totalità», considerata matrice della molteplicità diveniente della storia, può anche apparire poco più che un espediente metodologico, avente funzione negativa o negatrice. Essa, cioè, servirebbe a limitare le pretese di ciascun singolo fattore (sia il pensiero, sia l'essere biologico, sia l'essere sociale, sia qualunque altra cosa) ad assurgere al ruolo di produttore ultimo del *divenire* storico.

Se si prescinde da un giudizio di merito intorno alla attendibilità storiografica della ricerca mannheimiana sul pensiero conservatore, e si prende in considerazione una delle istanze metodologiche che guidano la ricerca, non è facile disconoscerne il rigore ed anche, sia consentito un giudizio personale, il positivo valore nel senso della storicizzazione integrale del divenire del pensiero. Se infatti Mannheim spera di riuscire a mostrare tanto l'unità intrinseca dei singoli stili di pensiero quanto la corrispondenza tra il mutamento della posizione sociale di un gruppo storico e i mutamenti del suo apparato concettuale (e quindi del suo stile di pensiero), la verifica di tale ipotesi avviene (o, almeno, dovrebbe avvenire, nelle intenzioni di Mannheim) attraverso una ricerca storica quanto mai accurata e dettagliata: «dovremo esaminare accuratamente tutti i concetti usati dai pensatori di tutti i diversi gruppi sociali esistenti in una data epoca, per accertare se eventualmente usino termini identici con significati diversi. Perciò *l'analisi dei significati* sarà la nostra tecnica principale. Le parole non significano mai la stessa cosa quando vengono usate da gruppi diversi anche nello stesso paese, e le piccole variazioni del significato offrono le chiavi migliori per l'individuazione delle diverse correnti di pensiero in una comunità» (*ibid.*, p. 136). Può perfino sorprendere come una parte della storiografia contemporanea sia giunta recentemente, soprattutto in Francia, per altre vie (cioè per esigenze interne, nate

dal concreto dei problemi di ricerca) a teorizzare l'*histoire des mots* come momento imprescindibile di una indagine che tenda a restituire sempre più rigorosamente l'autenticità del passato e le sue interne, anche minime, differenziazioni. Ed è singolare che questa salutare reazione alle troppo sbrigative e forzate «sintesi generali» trovi uno dei suoi precorrimenti in un pensatore per altri versi incline a condividere atteggiamenti storiografici «romantici» (benché, a rigore, lo storicismo mannheimiano cerchi tenacemente di distinguersi dai precedenti atteggiamenti romantici verso la storia). E si può aggiungere, di passaggio, che non casualmente la progressiva precisazione pluralistica e antiassolutistica dello storicismo mannheimiano coincide con la sua ricerca di una prospettiva sociologico-politica articolata, fidente nella costruzione, attuata nella libertà, di una società sottratta alle ideologie totalitarie irrazionalmente rivolte ad affermare, col potere di un sistema (o di una classe) anche l'assolutezza dei valori di cui esso si fa storicamente rappresentante.

6. *La molteplicità delle cause del divenire storico.*

Questa posizione pluralistica riguardo ai fattori del divenire storico, cioè questa esclusione di ogni determinismo monocausalistico, è rilevabile anche nel quasi contemporaneo saggio su *Il problema delle generazioni*, dove Mannheim esamina il rapporto tra il succedersi delle generazioni e il dinamismo della storia, soprattutto nella dimensione socio-culturale.

I punti di vista positivistico e romantico-storico su questo problema appaiono a Mannheim insoddisfacenti. Il primo, infatti, con il fine di trovare una legge generale, esprimente il ritmo dello sviluppo storico, basata soltanto sulla legge biologica, semplificherebbe al massimo possibile tutto il processo storico, attraverso una psicologia schematica, riassumibile nella affermazione secondo cui i genitori sono sempre una forza conservatrice;[1] il secondo (in cui si inserisce il positivo apporto della distinzione diltheyana tra concetto qualitativo del tempo e concetto quantitativo) manche-

1. Cf. *SK*, p. 278. D'ora innanzi, fino ad avviso contrario, le citazioni nel testo sono da *SK*.

rebbe di considerare – soprattutto in alcuni suoi qualificati rappresentanti, come Pinder e Joel – i fattori sociali come elementi costitutivi del processo storico, sicché i fatti culturali apparirebbero prodotti da un misterioso processo spirituale e biologico: «Questa tendenza romantica in Germania ha completamente messo in ombra il fatto che tra le sfere naturale o fisica e quella mentale c'è un livello di esistenza in cui operano le forze sociali» (p. 284). In entrambi i casi il succedersi delle generazioni (intese o come unità biologiche o come unità spirituali) costituirebbe il ritmo essenziale della storia.

Mannheim non nega che un giorno possa essere messo in luce un «ritmo secolare» operante nella storia, ma respinge il tentativo di trovarlo attraverso speculazioni fantastiche, specialmente quando esse rappresentano semplici pretesti per evitare la concreta ricerca sui processi sociali e sull'influsso che essi esercitano sul fenomeno delle generazioni. Il punto di partenza dell'indagine è infatti, per Mannheim, il connettivo sociale di ciascuna epoca o di ciascuna configurazione storica: «Qualunque ritmo biologico deve esplicarsi attraverso la mediazione degli eventi sociali: e se questo gruppo importante di fattori formativi [della storia] non viene esaminato, ed ogni cosa è derivata direttamente dai fattori vitali, tutte le fruttuose potenzialità contenute nella formulazione originale del problema rischiano di essere gettate a mare dal modo in cui esso viene risolto» (p. 286).

L'approccio sociologico al fenomeno delle generazioni non intende negare la sua dimensione biologica; esso infatti appare anche al sociologo come basato sul ritmo biologico della nascita e della morte. Tuttavia, «essere *basato* su di un fattore non significa necessariamente essere deducibile da esso o essere implicato in esso» (pp. 290-291). Le generazioni non potrebbero esistere senza il ritmo biologico della nascita e della morte, ma le caratteristiche storicamente peculiari del fenomeno delle generazioni non sono deducibili dal fatto bruto della nascita e della morte. La «generazione», infatti, esiste come fenomeno culturalmente (nel senso più ampio del termine) significativo non in ragione del suo fondamento biologico, ma in ragione delle modalità sociali del suo es-

sere: se non esistesse una interazione *sociale* fra gli esseri umani, la generazione non esisterebbe come fenomeno di 'locazione sociale' e sarebbe quindi priva di ogni rilevanza culturale, riducendosi alla pura sequenza della nascita, dell'invecchiamento e della morte; il problema *sociologico* delle generazioni comincia perciò nel punto in cui viene scoperta la rilevanza sociologica di questi fattori biologici. Una volta partiti dal fenomeno elementare preso in se stesso, quindi, noi dobbiamo, prima di tutto, cercare di comprendere la generazione come un tipo particolare di collocazione sociale» (p. 291).

Le vecchie teorie sulle generazioni, pur nella loro innegabile unilateralità, hanno contribuito a richiamare l'interesse su questo importante fattore formativo della storia, anche se hanno tentato di spiegare l'intera dinamica storica partendo da questo solo fattore. Anche altre recenti teorie storiche della razza, dello «spirito nazionale», del determinismo economico, ecc. soffrono della stessa unilateralità, ma hanno il merito di dirigere l'attenzione sul problema generale dei fattori strutturali che foggiano la storia: «In ciò esse sono definitivamente superiori a quel genere di storiografia che si limita ad accertare le connessioni causali tra gli eventi individuali e a descrivere i caratteri individuali, e ripudia ogni interesse verso i fattori strutturali della storia; un atteggiamento, questo, che alla fine dovette sboccare nella conclusione secondo cui niente, dopo tutto, può essere imparato dalla storia, poiché tutto le sue manifestazioni sono uniche e non paragonabili» (p. 312). Mannheim ritiene, al contrario, che una semplice osservazione della vita quotidiana permetta di vedere come i fenomeni «nuovi» ed anche le personalità emergenti debbano operare in un tessuto, il quale, sebbene in costante mutamento, può essere descritto in termini strutturali (cf. p. 313).

Nel suo tentativo di enucleare la *struttura* della dinamica storica Mannheim rifiuta di ricondurla ad un singolo fattore (sia esso la «generazione», la razza, lo «spirito del popolo», l'economia, ecc.) e si pone il problema di stabilire piuttosto, *per ciascun periodo storico*, una gerarchia d'importanza dei fattori formativi della dinamica storica. A tale problema egli ritiene di non poter dare, per il mo-

mento, una risposta solutiva, e si limita piuttosto a vagliare criticamente alcune possibili «proposte». È tuttavia interessante notare come il netto rifiuto del «monismo storico» (cf. p. 313) si attui attraverso una considerazione sociologica della realtà storica, che ne mette in risalto la ricchezza di articolazioni. Modificando in qualche misura le proprie precedenti posizioni, Mannheim nega, per esempio, ogni valore ermeneutico al concetto di *Zeitgeist*, del quale coglie il carattere fantastico e, alla fine, fittizio: «[. . .] questo *Zeitgeist*, la mentalità di un periodo, non pervade l'intera società di un certo tempo. La mentalità che viene comunemente attribuita a un'epoca ha la sua sede specifica in un gruppo sociale (omogeneo o eterogeneo), il quale acquista speciale importanza in un dato tempo, ed è quindi capace di imprimere il suo marchio intellettuale su tutti gli altri gruppi, senza distruggerli o assorbirli» (p. 313). Le unità reali da sostituire all'unità fittizia dello *Zeitgeist* «sono entelechie di correnti sociali, le quali conferiscono una tensione polare a ciascun segmento temporale della storia» (p. 313). Ciò significa che, prendendo in considerazione l'intero processo storico e sociale, non si può dire mai che c'è stata un'epoca di carattere *interamente* romantico o *interamente* razionalistico: «almeno a partire dal diciannovesimo secolo, noi abbiamo a che fare chiaramente con una cultura polarizzata a questo riguardo. Può ben essere comunque asserito che ora l'una ora l'altra di queste due tendenze assume maggior rilievo e diviene *dominante*» (p. 318).

Perciò la collocazione socio-culturale delle generazioni, che esiste come potenzialità ricercante una realizzazione, non si realizza nel *medium* di uno *Zeitgeist* unitario, ma piuttosto nelle concrete tendenze prevalenti in un dato tempo: «Se le nuove entelechie di generazione saranno formate a un polo o all'altro dello spazio sociale vettore, dipende, come si è visto, dai destini storici dei gruppi» (pp. 318-319).

In definitiva, il fenomeno delle generazioni è uno dei fattori basilari per la genesi della dinamica storica, ma soltanto una stretta e accorta analisi di tutti gli elementi interagenti può consentire di risolvere il problema della natura dello sviluppo storico.

Tuttavia, l'analisi sociologica formale del fenomeno delle generazioni può essere utile nella misura in cui consenta di sapere che cosa si può e che cosa non si può attribuire al fattore generazione nel complesso dei fattori che agiscono nel processo sociale (cf. p. 320).

7. *Competizione politica e conoscenza storica.*

In una relazione tenuta a Zurigo, nel 1928, al sesto congresso dei sociologi tedeschi (*La competizione come fenomeno culturale*) Mannheim esamina, dal punto di vista della sociologia storica applicata, il peso che il processo di competizione sociale esercita sulle creazioni culturali. I fondamenti della sua *Wissenssoziologie* operano anche in questo saggio come premesse irrinunciabili, e Mannheim assegna alla sua generazione (in ragione delle particolari circostanze storiche dei suoi tempi) il còmpito di portare innanzi la comprensione del ruolo svolto dalla vita del corpo sociale nella determinazione dei fenomeni intellettuali (cf. pp. 191-192). In altri termini, Mannheim riafferma che certe intuizioni «relative a qualche aspetto qualitativo del vivente processo della storia sono possibili alla coscienza solo in quanto essa sia formata da certe circostanze storiche e sociali, cosicché la formazione storico-sociale del soggetto pensante e conoscente assume importanza epistemologica» (p. 194). Su questa base Mannheim asserisce che, nella sfera del pensiero esistenzialmente determinato (cioè socialmente determinato), la competizione non soltanto opera, ma rappresenta un elemento codeterminante nel processo di formazione di tale pensiero (cf. p. 194). In altre parole la competizione tra i concreti gruppi politico-sociali investe appieno la vita intellettuale, contribuendo a determinarne gli orientamenti. Così, p. es., Mannheim vede nella vittoria politica della fazione marxista su quella bakuninista l'origine della vittoria della concezione dialettica del socialismo su quella escatologica: «La vittoria della categoria logica della *dialettica*, come chiave per l'interpretazione della storia, su di una dottrina non storica, escatologica, che non riconosce una articolazione definita nella storia e quindi non è in grado di usare il concetto di evoluzione, ma considera possibile e necessaria la rivo-

luzione in qualunque momento, questa vittoria dottrinale riflette la vittoria di una fazione su di un'altra, il successo di un competitore nella lotta intorno alla questione di quale filosofia servirà al partito come interpretazione ufficiale della realtà» (p. 214). Se questo esempio mostra un impulso politico come matrice dell'emergenza di una posizione intellettuale, anche ove un impulso di questo genere manchi, vi è sempre un elemento volizionale al fondo del fenomeno costituito dalla nascita di una posizione intellettuale e dal sopravvento che essa prende sulle altre. E ciò, nel mondo moderno, vale non soltanto per le idee politiche o per le ideologie in senso stretto, ma perfino per l'apparato categoriale del pensiero. Tale apparato è divenuto socialmente e politicamente differenziato, vale a dire che esso varia a seconda delle differenti posizioni politiche e sociali, come risultato della sempre più intensa e onnicomprensiva competizione politica sviluppatasi nel mondo moderno. Così accade, per esempio, che si possa far uso di categorie del tutto diverse per fornire un resoconto scientifico di un dato evento storico: «Il vero pericolo sta nel fatto che si possono usare modelli di ordine e categorie fondamentalmente differenti già nel momento in cui si isola il materiale e si definisce il proprio argomento» (p. 219). Così, la polarizzazione politica e sociale genera due atteggiamenti storiografici radicalmente differenti: a un estremo la presentazione analitica della storia, all'altro la presentazione sintetica (approccio analitico e approccio morfologico-intuitivo). Questa antitesi tende, secondo Mannheim, a divenire sempre più la base della moderna differenziazione in opposte «piattaforme» politiche; essa è di decisiva importanza, poiché svolge un ruolo fondamentale perfino nella originaria definizione e delimitazione dell'argomento da trattare: «anche trattando di un unico oggetto (sia esso un essere umano individuale o un evento) le conclusioni dipendono in misura decisiva dal fatto che sia doperi l'approccio 'morfologico' o quello 'analitico'» (p. 219). E v'è naturalmente una grande differenza tra il concepire e il presentare la storia di una serie di avvenimenti come lo sviluppo di un 'germe' precedente (e quasi tendente a un fine predestinato) e il considerare ogni cosa come costituente un complesso partico-

lare di caratteristiche generali, le quali, in altre circostanze, avrebbero potuto essere combinate diversamente (cf. p. 219). Questi due atteggiamenti verso la storia rappresentano i due poli estremi nell'ambito dei molti possibili approcci alla storia, rappresentano i due estremi «stili di pensiero» storiografici. Mannheim si chiede se la competizione politico-sociale favorirà sempre più la polarizzazione intorno a questi due estremi dei modi di pensare oppure se essa favorirà anche la sintesi. Molto cautamente, egli non esclude la possibilità di una sintesi, ma sottolinea come la sintesi intellettuale non si attui attraverso il gioco delle correnti intellettuali; essa ha piuttosto la sua base in una sintesi delle forze sociali e in una composizione «sintetica» della loro competizione. E, contro le dottrine socialmente e intellettualmente «estremistiche», Mannheim afferma l'inevitabilità di uno «scambio» di modi di pensare tra gruppi in lotta: «... anche l'oppositore è alla fine costretto ad adottare quelle categorie e quelle forme di pensiero che sono più appropriate per orientarsi in un dato tipo di ordine mondiale» (p. 222). Così come il pensiero hegeliano attuò, attraverso la dialettica, la sintesi del razionalismo e dell'irrazionalismo (non solo come tendenze filosofiche, ma anche e soprattutto come modalità concrete della vita politico-sociale dei suoi tempi), può avvenire (ed è già avvenuto nel mondo moderno) che le nuove generazioni siano in grado di vedere dal più alto punto di vista di una sintesi quelle alternative e quegli antagonismi che i loro padri avevano interpretato in senso dogmatico e assoluto (cf. p. 224). E, nota incidentalmente ma significativamente Mannheim, la sociologia della conoscenza sembra offrire proprio questa più alta piattaforma, questo più alto punto di vista, a partire dal quale le differenze teoretiche e filosofiche, che non possono essere conciliate a livello del loro contenuto manifesto, si mostrano in tutta la loro parzialità, e quindi suscettibili di essere composte entro una sintesi (cf. p. 224).

La sintesi che Mannheim crede possibile non è però da intendersi in nessun modo come una sintesi assoluta (di tipo hegeliano), una sintesi che trascenda il processo storico e, «con 'l'occhio di Dio' comprenda direttamente il 'significato della storia'» (p. 225);

si tratta, piuttosto, di una sintesi dinamica, ininterrotta, fusa nell'ininterrotto processo di rinnovamento e di creazione che è la storia.

8. *La storicizzazione integrale della conoscenza storica.*

Se nei saggi fin qui esaminati l'attenzione di Mannheim era in gran parte focalizzata sul problema delle scienze culturali, il quale veniva trattato in termini più filosofici che sociologici, in *Ideologia e Utopia* (dove pure il momento filosofico è essenziale e, per qualche verso, fondante, rispetto a quello sociologico) Mannheim appare più preoccupato di esplorare le possibilità, i limiti e le modalità della determinazione sociale della conoscenza storico-politica. Entro questo quadro la elaborazione sistematica delle tesi già espresse qualche anno prima in *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, cioè la elaborazione sistematica di una sociologia della conoscenza, occupa un posto centrale; e proprio coerentemente con la conclusione di *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (nella quale Mannheim affermava di voler indicare le linee di elaborazione di una sociologia della conoscenza che prendesse le mosse da una filosofia storicistica), in *Ideologia e Utopia* la visione storicistica della storia e della conoscenza storica costituisce il punto di riferimento costante per lo sviluppo della teoria sociologica del sapere. Così, nei momenti cruciali, nei quali si tocca la radice delle divergenze teoretiche intorno al rapporto sapere-società, Mannheim ripropone la risposta storicistica al problema della storia come l'unica in grado di offrire indicazioni positive. In particolare, Mannheim indica due possibili orientamenti «metafisici» scaturenti dall'analisi storico-sociologica. Un orientamento «mistico», per il quale «è possibile accettare come un dato di fatto, il carattere transitorio degli eventi storici», giacché, per l'orientamento mistico, «ciò che conta realmente non risiede nel cambiamento o negli elementi che lo costituiscono», e «oltre la molteplicità degli eventi stanno verità ultime e inalterabili che trascendono la storia e rispetto alle quali ogni particolare della stessa finisce coll'essere irrilevante».[1] L'orientamento opposto (con il quale Mannheim

1. *IeU*, p. 91. D'ora innanzi, fino ad avviso contrario, le citazioni nel testo sono da *IeU*.

consente) «nasce dalla coscienza che i mutamenti nelle relazioni tra gli eventi e le idee non sono il risultato di una volontà arbitraria» (p. 92). Esiste, cioè, al di sotto della superficie, un ordine accertabile: «Quando ci siamo resi conto che nessun momento del divenire storico è assoluto e che esso ci mette al contrario dinanzi ad una serie irresolubile di problemi, l'indifferenza che i mistici prestano alla storia come 'pura storia' non ci sembra giustificata» (p. 92). Senza voler negare, infatti, la dimensione trascendente della realtà, l'eterno e lo spirituale, da cui la storia stessa acquista parte del suo significato, bisogna tuttavia riconoscere che la storia è «la matrice onde si esprime la natura essenziale dell'uomo» (p. 92). La coscienza dei mistici (e ciò vale per tutti coloro i quali svalutano la storia come regno del caotico, accidentale, insignificante divenire) «che considera la storia da una posizione collocata in un altro mondo, corre il rischio di non capire le importanti indicazioni che essa ci offre» (p. 93). Se infatti «niente di definitivo emerge dal divenire della storia» (p. 93), in esso appare però qualcosa di molto importante. E se «non esiste alcun momento assoluto nella storia» (p. 93), tuttavia essa «è muta e senza senso solo per chi non crede di dover imparare nulla da lei» (p. 93) e «il punto di vista dei mistici è astratto e condannato alla sterilità» (p. 93).

La storia è qui intesa da Mannheim come processo dialettico (cf. p. 94), nessun momento del quale è assoluto, retto da un ordine accessibile alla ragione umana. E lo storicismo di Mannheim, combinandosi con il principio della determinazione sociale della conoscenza storico-politica, consente una storicizzazione dello storicismo stesso: «Lo spirito astorico del fascismo può in parte essere derivato da quello di una borghesia già al potere. Una classe che è ormai salita nella scala dei valori sociali tende a concepire la storia in termini di avvenimenti discontinui e isolati. Gli eventi storici sembrano costituire un processo solo per le classi che ancora s'aspettano qualcosa da esso. Solamente queste speranze danno luogo alle utopie, da un lato, e all'idea di un processo, dall'altro» (p. 146). Ma, una volta conseguita la vittoria, queste classi in ascesa abbandonano ogni elemento utopico e «l'idea di un 'pro-

cesso' e della assoluta comprensibilità della storia diventa pertanto un semplice mito» (p. 146).

Accade così che ciascuna particolare posizione politica (nascente da una serie di interessi di classe o di gruppo) sceglie dall'infinita ricchezza della storia quegli aspetti che più sono congruenti alle sue aspirazioni. Per esempio, «laddove il marxismo concentrò la attenzione in modo troppo assorbente sul fondamento strutturale della realtà politica e storica, il fascismo si rivolse agli aspetti irrazionali della vita, a quei 'momenti' tipici delle situazioni critiche in cui le classi si dividono e perdono forza e assumono invece importanza le azioni degli uomini» (p. 151). Nella sfera politica ogni concezione è parziale, «poiché la realtà storica è troppo ampia nel suo insieme per essere afferrata da una delle prospettive che emergono da essa. Poiché, tuttavia, tutti i punti di vista derivano dal medesimo processo sociale e storico (. . .), la loro parzialità si configura come una totalità in divenire» (pp. 151-152). È questo un altro aspetto caratteristico dello storicismo mannheimiano, per il quale (come già era stato accennato in *Historismus*) la verità viene a coincidere con la somma e la sostanza del processo storico, inteso come *totalità* in divenire. In questo senso, poiché tutte le contrastanti «verità» nascono e si trasformano nella storia, essa è il vero regno della verità, e i suoi mutamenti appaiono allora non come una serie di errori, ma come un ininterrotto cammino verso la verità. Una verità, però, che non trascende la storia, ma si identifica con la storia stessa. Onde il cammino verso la verità va inteso quasi come un ininterrotto ampliamento (attraverso un processo complesso e, in alcuni settori, dialettico) del patrimonio di verità che si accumula nella storia. La «verità» di un certo momento storico viene a coincidere, così, con la sintesi di tutte le differenti e parziali *Weltanschauungen* ivi presenti, poiché ciascuna di esse, pur nella sua parzialità, individua (assolutizzandoli) alcuni elementi del processo storico. Tuttavia, la natura «prospettica» della conoscenza storica, unita al carattere incessantemente mutevole della realtà storica (processo ininterrotto in cui i due termini – soggetto conoscente e oggetto conosciuto – sono inscindibilmente fusi nell'unità dialetticamente diveniente di conoscere ed essere),

fa sì che la «sintesi» debba essere dinamica, debba cioè rispettare il carattere dinamico della realtà: «Se la divisione delle intuizioni politiche e filosofiche dipendesse unicamente dal fatto che ciascuna si occupa di una *diversa* sezione della realtà e illumina solo un tratto particolare dell'accadere storico, una sintesi sarebbe facilmente conseguibile mercé una semplice addizione. Basterebbe sommare queste parziali verità e raccoglierle in un tutto».[1] Invece, la molteplicità delle visioni della storia nasce dal fatto che, nel processo sociale e nella competizione dei gruppi, dei ceti, delle classi, degli strati sociali, emergono diversi «punti prospettici» da cui si guarda al processo stesso, ricavandone quindi una molteplicità di immagini differenti, ciascuna delle quali è valida, nel senso che mostra come la realtà storica appare a chi occupa nel processo storico una posizione particolare. Naturalmente, ciascuna «prospettiva» è «parziale», giacché non esaurisce mai tutte le possibilità conoscitive inerenti alla realtà storica.

9. Strutture storiche e intelligibilità della storia.

Mannheim ebbe una visione della storia che, se ne sottolineava l'intima spiegabilità teoretica, non ne affermò mai l'assoluta razionalità: la storia (almeno da *Ideologie und Utopie* in poi) non era da lui concepita come un processo perfetto in ogni suo momento, ma piuttosto come un cammino, tra errori, ostacoli, oscuramenti, verso il Bene: «La storia può invero essere considerata come una serie di prove in cui anche gli errori degli uomini hanno un valore di tentativo» (p. 160).

La inesauribile ricchezza (*non* disordinata e, per così dire, anarchica) del divenire storico pone allo storiografo, al sociologo, al filosofo un problema di metodo. Come render conto tanto della particolarità irripetibile degli eventi storici quanto delle strutture che questi avvenimenti, nelle loro interrelazioni, fanno sorgere e «durare»? Se infatti, da un lato, c'è il rischio delle astratte generalizzazioni sociologiche, nelle quali va perduto il carattere specifico e irripetibilmente originale di ciascun evento e di ciascuna configu-

1. *Ibid.*, p. 152. Il corsivo è nostro: si tratta, infatti, per Mannheim, della *stessa* realtà, vista in modi diversi.

razione storica, dall'altro, c'è il pericolo non minore di lasciarsi talmente prendere «dalla specificità storica degli eventi che ogni forma di conclusione generale sopra di essi e i processi sociali diviene impossibile. Non a caso, gli storici hanno menato vanto della tesi, secondo cui niente può venire appreso dalla storia» (p. 176). Come si è visto, Mannheim, invece, assume la storia come la matrice unica dell'essere e del conoscere; egli reca viva l'esigenza di un approccio alla storia che permetta all'uomo di trarne il proprio orientamento nel presente: «Solamente chi comprende l'assetto strutturale che sta a fondamento di una data situazione storica e la rende possibile, è capace di seguire consapevolmente il corso degli eventi. Sicché coloro che mai trascendono il corso degli avvenimenti storici, al pari di quelli che si perdono in tali astratte generalizzazioni da non trovare più il modo di reinserirsi nella vita pratica, non riusciranno, in nessun caso, a cogliere il significato dialettico del processo storico» (p. 177).

Questa argomentazione è ripresa e sviluppata da Mannheim a proposito del concetto di «utopia», di cui egli fa uso nel suo studio della «mentalità utopica»: «... noi possiamo prevedere che lo storico criticherà la nostra definizione dell'utopia, ritenendola una costruzione arbitraria per due ragioni; in primo luogo perché essa non si è conformata al tipo di opere che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More, e, in secondo, perché essa include molti elementi che non sono in alcun rapporto con l'impostazione storiografica.

Tale obiezione si fonda sul presupposto, condiviso dagli storici, che *a*) il loro compito esclusivo è costituito dalla descrizione dei fenomeni storici nella concreta unicità in cui si presentano e che, *b*) essi dovrebbero operare solo con concetti descrittivi, concetti che non siano cioè così rigidamente definiti da impedire di riconoscere il carattere fluido dei fenomeni» (p. 202). Una siffatta impostazione preliminare, osserva Mannheim, impedisce inevitabilmente di compire indagini di tipo sistematico. E se non si potrebbe negare l'utilità dei concetti «descrittivi», tuttavia essi non sono da considerarsi come l'unico mezzo per avvicinarsi ai fatti storici: «Se infatti s'ha da concedere che la storia rappresenti qual-

cosa di più che un insieme di eventi concreti e individuali, e che essa possieda una certa organizzazione strutturale e segua determinate leggi (è questa una supposizione che va concepita come una possibilità), come potremo rendercene conto con quei concetti affatto 'semplici', che fanno riferimento solamente all'irripetibilità storica?» (p. 203). In questa critica mannheimiana operano, come si può vedere, alcuni dei punti fermi fondamentali del suo storicismo: affermazione del carattere strutturato della realtà storica, il quale si rende sempre intelligibile ad un'analisi approfondita (in altre parole, la storia si svolge secondo strutture razionalmente comprensibili); necessità di porre alla storia domande intelligenti (cioè filosoficamente «orientate») per ottenerne risposte intelligibili e significative; affermazione della totalità della storia, che ingloba e svolge in sé tutte le forme del fare, del pensare, e del sentire umano, le quali danno, appunto, alla storia il carattere di intelligibilità (solo la «forma» è intelligibile). «La pretesa dello storico che la storia non sia in se stessa che una catena di fenomeni irripetibili» è per Mannheim teoreticamente gratuita: si tratta di una implicita filosofia della storia, intessuta di dogmatismo acritico. Inoltre, facendo uso unicamente di concetti «descrittivi» e assolutizzando tale procedura come l'unica corretta per avvicinarsi alla storia, ci si preclude arbitrariamente la possibilità di scorgere nella storia ciò che quei concetti «descrittivi» non possono rivelare: «Come potrebbe la storia realizzare un qualche progresso, se, nella stessa impostazione del problema e nella formulazione dei concetti, la possibilità di pervenire a qualunque altra risposta è già chiusa? Quando concetti che non sono idonei a rivelare delle strutture, sono applicati alla storia, come possiamo sperare di dimostrare, per mezzo loro, le strutture della storia? Se le nostre questioni non anticipano esse stesse un certo tipo di risposta teoretica, come possiamo attenderci di riceverla?» (p. 203).

In definitiva, Mannheim mira a una sintesi tra ricerca storica e ricerca sistematica: una sintesi possibile soltanto se si imbocca una via intermedia tra una concezione assolutistica, che concettualizza la storia in modo tale da rendere superflua la concreta ricerca, e una concezione atomistica della storia, che si preclude la compren-

sione delle affinità, delle similarità e delle configurazioni strutturali.

10. *Conoscenza storica e utopia.*

Nella sua ricerca intorno alle forme della conoscenza storica e alle loro relazioni con il concreto processo sociale sostanziato della competizione tra i vari gruppi, ceti, classi, Mannheim trova nelle trasformazioni subite dalla mentalità utopica, a partire dagli albori dell'era moderna, una delle chiavi esplicative della dialettica storica. L'utopia (intesa come ideale trascendente l'ordine sociale in cui vive, e teso a modificarlo secondo le proprie aspirazioni) appare, quindi, a Mannheim un elemento essenziale della conoscenza storica.

Il nostro tipo di «esperienza del tempo» dipenderebbe infatti dalla natura della nostra aspirazione dominante (dalla natura, cioè, dell'«utopia» a cui partecipiamo): l'elemento utopico «determina la sequenza, l'ordine e la valutazione delle singole esperienze» (p. 211). E il concetto del tempo proprio di un gruppo scaturisce dalle speranze, dai desideri e dai fini che gli sono propri (cf. pp. 211-212): «Sulla base di queste aspirazioni e attese, una data mentalità non ordina soltanto gli eventi futuri, bensì anche il passato. Gli avvenimenti che si presentano, al primo sguardo, come una pura successione, assumono, se osservati da questo punto di vista, il carattere del destino» (p. 212). Il principio strutturale del divenire storico è visto da Mannheim proprio in questo ordine imposto agli eventi. Tale ordine, che non possiamo fare a meno di intravedere negli eventi (poiché non ci è dato di contemplare la storia passata, presente e futura, prescindendo dalle nostre concrete speranze, aspirazioni, timori), è assai più di una semplice successione cronologica: esso costituisce una prima intuizione globale, grazie alla quale possiamo procedere verso la comprensione e la interpretazione storica. Si tratta, in altre parole, di una «coscienza del processo storico come di una totalità significante, 'anteriore' alle parti, attraverso cui noi intendiamo veramente il generale corso degli avvenimenti e il nostro posto in essi» (p. 212). È questo un «fondamentale significato del divenire storico» (p. 212).

Ogni epoca e ogni gruppo storico reinterpretano il passato alla luce delle proprie esperienze decisive: così, è accaduto, p. es., che durante «la fase liberale-umanitaria della mentalità utopica» (p. 216), la cui utopia è *l'idea* «concepita come un fine razionale (. . .) la cui funzione è di agire come un piano regolatore delle faccende umane» (p. 222), la spinta rivoluzionaria degli Anabattisti del passato sia stata considerata come un prodotto di «idee», laddove «non furono le idee a spingere questi uomini ad atti rivoluzionari. La loro vera forza consisteva in un'energia di tipo estatico ed orgiastico» (p. 216).

Osserva Mannheim, paragonando il «chiliasmo orgiastico degli Anabattisti» con l'utopia liberale-umanitaria: «L'attuazione delle speranze chiliastiche poteva verificarsi ad ogni momento. Ora, invece, con l'idea liberale-umanitaria, l'elemento utopico assume un posto preciso nel processo storico – esso si dispone al vertice dell'evoluzione della storia. In contrasto con la precedente concezione dell'utopia che doveva infrangere improvvisamente l'ordine del mondo dal 'di fuori', esso intende attenuare, a lungo andare, il concetto di un brusco cambiamento nell'ordine storico. Pertanto, anche la concezione utopica osserva il mondo come se procedesse a realizzare le proprie aspirazioni. Ma anche da un altro angolo di visuale, l'utopismo ci appare vieppiù legato al processo storico in atto» (p. 227).

Mannheim indica quindi le successive forme assunte dalla mentalità utopica, cioè l'ideale conservatore (che trovò nella filosofia hegeliana la sua massima elaborazione filosofica) e l'utopia socialista-comunista, fino a porre il problema nell'epoca contemporanea, nella quale i rapporti tra utopia e processo storico sembrano configurarsi in un modo particolare: «Il processo storico ci mostra invero un progressivo avvicinamento alla vita reale dell'utopia che un tempo trascendeva totalmente la storia. Come essa si approssima alla realtà storica, la sua forma subisce dei cambiamenti sostanziali. Ciò che era originariamente in assoluta antitesi al mondo storico, tende adesso, dopo il modello conservatore, a perdere il suo carattere di opposizione» (p. 251). La *specifica* ricchezza della nostra esperienza storica presente scaturisce tuttavia

dal fatto che le differenti forme della mentalità utopica continuano a coesistere, opponendosi e compenetrandosi reciprocamente, a tal punto che le nostre «prospettive sulla storia» appaiono quanto mai complesse e articolate. Ciò non significa che non vi siano tendenze dominanti, ma solo che «nel corso della storia niente si perde mai di questa molteplicità di fatti e di eventi» (p. 251). Nondimeno, quelle che un tempo erano «utopie», entro le quali si attuava un'intuizione totale e coerente della storia, oggi sono diventate possibili «punti di vista» contrastanti, tenuti presenti (quasi come differenti possibili ipotesi di ricerca) nella prassi politica dei gruppi e perfino nella nostra giornaliera visione del mondo (cf. p. 254). «Ciascuno di questi punti di vista svela le interrelazioni esistenti nel complesso degli eventi da un angolo particolare: nasce così il sospetto che il processo storico sia qualcosa di più comprensivo di tutte le posizioni particolari e che il nostro pensiero, nel suo presente stato di atomizzazione, non riesca a pervenire ad una conoscenza totale degli eventi» (p. 255). Così, la nostra epoca appare a Mannheim caratterizzata dalla progressiva scomparsa della prospettiva totale, come corrispettivo al venir meno dell'utopia: «Soltanto i gruppi d'estrema sinistra e destra credono attualmente che sussista un'unità nel processo storico» (p. 255); e i più cospicui rappresentanti di tali gruppi sarebbero, rispettivamente, Lukàcs e Spann. Tra queste due tendenze Mannheim vede l'indirizzo di un «gruppo di centro» con il quale «il concetto del tempo storico, inteso nella sua consistenza qualitativa, è posto da parte e la storia s'avvia sempre più ad essere concepita in un modo indifferente e spaziale» (p. 256). In questa corrente di pensiero si afferma così la tendenza a ricercare, invece del concetto di progresso e di dialettica, «generalizzazioni di tipi validi in eterno, mentre la storia altro non diviene che una particolare combinazione di questi fattori generali» (pp. 256-257). La sociologia generale di Max Weber appare a Mannheim come rappresentativa di questo indirizzo; non solo, ma in America e altrove la sociologia tenderebbe ad abbandonare la storia, dividendosi in una serie di problemi tecnici. Se si tiene conto che queste osservazioni di Mannheim sono del 1929, esse assumono l'aspetto una previsione per

molti versi confermata dalla nostra esperienza storica. La scomparsa della utopia della realtà contemporanea è vista da Mannheim come un problema di portata epocale, che lo rende pensoso delle sorti dell'umanità. La scomparsa dell'utopia infatti porterebbe con sé la fine della storia intesa come sforzo dell'uomo di costruire il futuro secondo le proprie aspirazioni: «Delle due tendenze in conflitto nel mondo moderno – le correnti utopiche contro quelle disposte ad accettare il presente – è difficile dire in anticipo quale prevarrà: la realtà storica che dovrà decidere ciò, è infatti ancora da venire» (p. 264). Tuttavia la sparizione dell'utopia darebbe allo sviluppo dell'uomo un carattere del tutto nuovo, e creerebbe «una condizione statica, in cui l'uomo non è più che una cosa» (p. 266).

La fine dell'utopia, sulla quale Mannheim non si pronuncia esplicitamente, limitandosi a segnalare quelle che gli appaiono tendenze in atto, sarebbe anche la fine della conoscenza storica: giacché, come si è visto, nessuna conoscenza della storia è possibile, se non è sollecitata da un interesse e da un fine. Questi ultimi sono sempre presenti nella prospettiva utopica, la quale deve interrogare la storia per sapere fino a qual punto i tempi sono maturi, al fine di collocarsi in un processo (che le appare dotato di senso, quasi come un destino) che l'utopista è chiamato a comprendere e a compiere per la sua parte. L'utopia, infatti, ha come sua parte essenziale l'interpretazione del passato e del presente alla luce delle attese e delle speranze per il futuro. Se l'utopia sparisse dalla storia, accaderebbe che: «dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla» (p. 266).

11. *Storiografia e sociologia storica: una nuova formulazione del problema.*

Ideologie und Utopie è certamente l'opera mannehimiana più conosciuta e più studiata, nella quale si è soliti riconoscere il nucleo essenziale della filosofia e della sociologia del pensatore ungherese. Nondimeno, sarebbe un errore considerarla la summa e

quasi il punto di arrivo della riflessione di Mannheim. La incessante, laboriosa revisione critica a cui egli era solito sottoporre le proprie tesi, lo condusse infatti, solo qualche anno dopo la pubblicazione di *Ideologie und Utopie* (e a dispetto della vasta eco, del rilevante interesse e dei larghi consensi suscitati da quest'opera), a tentare di rielaborarne i principali assunti teorici, prendendo le mosse da un nuovo punto di partenza. Nacquero allora tre saggi (apparsi postumi, in lingua inglese) di sociologia della cultura, nei quali già si mostra con nettezza di contorni quel nuovo interesse per un approccio più sociologico che storico-filosofico ai problemi socio-culturali, che si farà sempre più preciso negli scritti successivi. Qui il distacco del secondo dal primo Mannheim è già compiuto nei suoi punti fondamentali. Altrove si è già cercato di mostrare come tale distacco appaia una inspiegabile frattura soltanto a coloro che mancano di cogliere i caratteri specifici e distintivi della *Wissenssoziologie* mannheimiana rispetto ad altre correnti della sociologia del sapere[1] (tali caratteri possono essere sommariamente riassunti nell'intento pratico, operativo, politico sotteso, ma anche esplicitamente enunciato, alla ricerca condotta in *Ideologie und Utopie*). Non è questo il luogo per riprendere questa argomentazione; basterà analizzare il primo dei tre saggi di sociologia della cultura, il quale appare più rilevante riguardo al problema della storia e della conoscenza storica: in esso Mannheim rivede notevolmente le proprie tesi precedenti e giunge, per così dire, alla riduzione in termini sociologici della propria filosofia storicistica.

Nel primo di questi saggi Mannheim si propone di tracciare le linee generali, problematiche e metodologiche, di una sociologia dello spirito, intesa come una visione integrata dell'azione sociale e dei processi mentali, cioè come lo studio delle funzioni mentali nel contesto dell'azione sociale, entro il quale, soltanto, esse storicamente si esercitano. Ne discende la necessità di un'indagine teorico-critica intorno all'uso dei concetti di storia, società e spirito. E Mannheim inizia l'indagine con una revisione critica delle interpre-

1. Si v., di chi scrive, *Karl Mannheim e le scienze dello spirito*, in «Rivista di studi crociani», v (1968), pp. 325-331, e la *Prefazione* a KARL MANNHEIM, *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Roma, 1968.

tazioni date a questi concetti dalla filosofia e dalla sociologia tedesche del XIX secolo.

Le «inibizioni sociologiche» della storiografia tedesca post-hegeliana sarebbero da imputare non tanto a Hegel (in quale fu un acuto osservatore della realtà sociale dei suoi tempi) quanto piuttosto a quegli epigoni di Hegel che trassero dalla sua opera il miraggio di una realtà spirituale (mentale) autonomamente sviluppantesi, e una versione «sublimata» della storia, la quale veniva da loro narrata in un vacuum sociale. Nondimeno, la dottrina hegeliana dell'immanenza della storia del pensiero, privando quest'ultimo di ogni legame condizionante con la realtà non mentale, avrebbe contribuito non poco alla genesi di quel perenne *leitmotiv* del pensiero storico tedesco per il quale la storiografia può prescindere dalle condizioni storiche «materiali» e rivolgersi unicamente a narrare la storia dello «spirito».[1]

Mannheim individua le radici sociologiche di questa tendenza a concepire la storia delle idee come dotata di uno sviluppo immanente e autonomo, nel tipo di esperienza del reale fatto da coloro che la espressero: i sostenitori di questa tesi appartenevano per lo più al mondo dell'insegnamento, erano «filologi, storici, e filosofi, i quali si formavano le loro convinzioni, come quasi tutti fanno, entro quel particolare segmento dell'universo in cui si svolgevano abitualmente le loro vite» (p. 27). Così, nell'atmosfera contemplativa delle loro esistenze le lotte dei partiti, degli interessi, delle classi sociali venivano trasfigurate in semplici controversie tra differenti scuole di pensiero. Inoltre, il particolare *esprit de corps* del ceto accademico impediva una salutare interpenetrazione tra la visione del mondo «professionale» e quella «privata». Del resto, questa giustapposizione tra l'esperienza quotidiana della realtà e la sua interpretazione ufficiale, non si riscontra soltanto nella *enclave* accademica, ma anche nella classe dei proprietari terrieri dell'epoca prebellica, i quali erano portatori di una ideologia della «buona vita» coesistente con la realtà contraria di questo mondo corrotto (cf. p. 28).

1. Cf. *SC*, pp. 26-27. D'ora innanzi, fino ad avviso contrario, le citazioni nel testo sono da *SC*.

Questo procedimento di «imputazione sociologica» di una visione del mondo o di una metodologia scientifica è tipico della sociologia della conoscenza mannheimiana. In questo saggio Mannheim lo adopera largamente per mettere a nudo le radici storico-sociali della teoria dell'evoluzione immanente delle idee. Se, come si è sommariamente visto, una prima e più superficiale spiegazione del fenomeno può essere trovata nel tipo di professione svolta dai teorici di questo indirizzo, una seconda origine dell'illusione di un immanente fluire delle idee nella storia sta nella maniera particolare in cui l'umanista incontra la sua fonte di materiale: «Le opere del passato appaiono allo studioso come quadri in una galleria, come una serie di entità discrete» (p. 30). Ne viene, quasi irresistibile, la tentazione di pensare questa serie come uno sviluppo organico e continuo, trascurando quelle aree in cui gli uomini agiscono e reagiscono come esseri sociali. I concetti di «evoluzione artistica» o di «storia letteraria» mostrano come, nello schema bidimensionale costituito dalla biblioteca e dal museo, sia andata perduta quella terza dimensione reale, cioè la dimensione sociale, che sola permette di comprendere concretamente i prodotti storici. Osserva, a questo riguardo. Mannheim che «in concreto non esistono cose come l'evoluzione artistica o la storia letteraria in quanto tali; reali sono soltanto quelle situazioni singolari che generano un'incalzante esigenza di rappresentare un aspetto della vita» (p. 30). Ma la cronologia delle espressioni del pensiero e della percezione, che sono meri frammenti della realtà, se può essere strumentalmente utile, *non è storia*; e la sua reificazione (cioè il trattarla come una «cosa» storicamente reale) è il rischio più profondo e più sottile che corre ogni «studioso di libri».

Ma al di là di questi aspetti esteriori della vita dello studioso, i quali possono contribuire a spiegare certe metodologie storiografiche, Mannehim crede di poter esattamente individuare nella storia della Germania le origini di quel particolare concetto tedesco dello «Spirito», che ha largamente contribuito a generare una storiografia incurante delle concrete condizioni sociali in cui i fenomeni culturali e intellettuali trovano la loro necessaria possibilità di prodursi e le specifiche modalità del loro essere. Con Lutero

la concezione religiosa dello spirito fu trasformata in una filosofia «secolare», e il dualismo radicale della Chiesa medioevale, tra lo spirito e la carne, divenne un assoluto dualismo tra lo spirito e la vita quotidiana. A questa radice se ne aggiungerebbe un'altra: l'insegnamento religioso tedesco era incentrato sulla dottrina della *libertà spirituale*. Un'idea, anche questa, elaborata da Lutero, la quale divenne poi (in una versione «secolarizzata») una delle tesi cardinali dell'idealismo: «La 'libertà' (dalla tentazione) di Lutero giunse a significare la non determinazione; la sua concezione della spiritualità (la comunione dell'uomo con Dio attraverso la fede) si trasformò nella dottrina dell'intelletto sovrano, autoevolventesi, mentre, dal lato negativo, la concezione morale di Lutero della schiavitù divenne la tesi filosofica della determinazione nell'ambito fisico» (p. 31). Questa concezione dualistica avrebbe concretamente impedito in Germania lo sviluppo dell'approccio sociologico alla cultura e alle produzioni intellettuali. Infatti, una filosofia centrata sull'assoluta libertà e sul non condizionamento dello spirito non poteva offrire alcun punto di appoggio a quell'«esteriorismo» che è tipico dell'approccio sociologico.

Mannheim vede all'opera la teoria dell'immanenza dello sviluppo dello spirito non solo nei più grandi sistemi filosofici tedeschi, ma anche nel lavoro degli storici, e mostra come la storia dell'arte ne abbia fatto uno dei suoi presupposti metodologici. Ma proprio in quest'ultimo àmbito tale dottrina si sarebbe svelata insufficiente, poiché risultava impossibile una integrale comprensione dell'opera d'arte senza collocarla nella totalità della vita culturale e sociale in cui sorgeva. Tuttavia, se ben presto si intuì che le varie componenti di una cultura matura possiedono una certa coesione, la loro considerazione sinottica fu lasciata all'interpolazione e ci si accontentò di una morfologia intuitiva. Nonostante gli studi di Hamann e di Hausenstein (che tentarono di spingere la visione sinottica fino all'ambito sociale) e di altri sensibili storici, le questioni cardinali della storia dell'arte non furono poste. Sia consentito di citare largamente, a questo proposito, il pensiero di Mannheim: se, infatti, l'argomento può apparire particolare (problemi di storiografia dell'arte), le tesi di Mannheim presentano una

grande ricchezza di valenze generali e mostrano fino a qual punto il suo nuovo orientamento sociologico lo induca a riproporre in termini drastici il problema storiografico, e segnatamente il problema di una storiografia che sia rappresentazione di un mondo concretamente reale, non mutilo, che cioè non consista in una reificazione di aspetti astratti dalla totalità del divenire storico o in una fittizia rappresentazione «autosufficiente» di fenomeni che sono invece parziali e inscindibili dalla totalità in cui sorgono, trovano sviluppo, significato e possibilità di essere compresi.

Le questioni centrali della storia dell'arte sono per Mannheim le seguenti: «Di quali persone un dato oggetto artistico registra la mentalità? Qual è la loro identità sociale? Quale azione, quali situazioni e quali tacite scelte forniscono le prospettive in cui gli artisti percepiscono e rappresentano qualche aspetto del reale? Se l'opera d'arte riflette punti di vista, credenze, affermazioni, chi sono i protagonisti e chi sono gli antagonisti? Quale orientamento si riflette nei cambiamenti di stile?» (p. 33).

Soggiunge Mannheim: «Tali questioni non sorgono entro la visione frammentaria degli oggetti artistici. Il vuoto concettuale che li separa sarà soltanto nascosto, non colmato, da costruzioni tradizionali come quella di 'spirito del tempo'. *Soltanto la società, come variabile strutturata, ha una storia, e solo in questo continuum sociale l'arte può essere adeguatamente compresa come una entità storica*».[1]

Un altro pesante errore della riflessione storica tedesca sarebbe la dicotomia tra «ideale» e «materiale», la quale si esprime anche nella opposizione tra idealismo e materialismo. Quest'ultimo, invero, a dispetto del nome, si sviluppò nella scuola marxista come interpretazione economica della storia piuttosto che come bruta affermazione del primato ontologico della materia, indicando la priorità di un tipo di interazione sociale (quella economica) rispetto agli altri. L'attività economica implica, infatti, oltre a un apparato biologico e materiale, anche funzioni 'spirituali', come quella ideativa e comunicativa. E Mannheim sembra attribuire al marxismo il merito di aver ricercato nelle attività economiche la pos-

1. *Ibid.*, p. 33. Il corsivo è nostro.

sibilità di scoprire la struttura e la continuità del divenire storico. Ciò è in armonia collo scopo di questo saggio, teso a dimostrare che la comprensione della realtà storica non può avvenire senza la comprensione della sua *struttura* e della continuità delle sue funzioni.

In questo senso Mannheim distingue nettamente più volte la cronaca dalla storiografia: la prima ordina in una successione temporale eventi separati; la seconda, mostrando l'articolazione di certe funzioni permanenti, fa sì che divenga manifesta la continuità della vita e che gli eventi discreti possano essere compresi come elementi del continuum storico (cf. pp. 36-37). La realtà storica, infatti, può essere compresa soltanto come una trama che include attività interrelate: «Lo storico può, tuttavia, (. . .) restringere la sua attenzione a qualche singolo aspetto della vita, come il diritto, l'amministrazione, la letteratura o l'economia. Egli allora selezionerà, per la narrazione, quei fatti che riguardano il suo interesse specializzato, ma li collocherà entro l'ossatura comprensiva di quelle funzioni continue che conferiscono durata alla vita» (p. 37). Ciò che fa essere storia una narrazione del passato è proprio l'ossatura comprensiva entro cui viene presentato il materiale scelto. E se la storia non è più per Mannheim un sostantivo, un oggetto specifico di indagine, ma un attributo di una collettività in evoluzione, la storiografia «non è soltanto la registrazione del mutamento, ma anche un resoconto di ciò che cambia. La storia concepita senza il suo *medium* sociale è come il movimento percepito senza ciò che si muove» (p. 37). Tuttavia, dopo Hegel, buona parte della storiografia abbandonò certi concetti vaghi, ma contenenti un termine di riferimento, come quello hegeliano di *Volksgeister* o quello diltheyano di «realtà socio-storica» (i quali indicano pur sempre una realtà che si evolve storicamente), e cominciò a usare il concetto di storia pura e semplice, intesa come una entità *sui generis*, e senza riferimento a una qualche collettività, sicché la storia giunse ad assumere un significato «sostantivo» (cf. p. 37): «La 'storicità' delle cose è perfino divenuta il soggetto di una speciale ontologia, sviluppata senza riguardo ai soggetti sociali del mutamento» (pp. 37-38). E qui Mannheim, scostandosi in qualche

misura dalle tesi espresse circa dieci anni prima nel saggio *Historismus*, rifiuta le personificazioni della storia come forza produttiva, come agente catalizzatore o come potere inesorabile, che abbondano nella letteratura filosofica tedesca. Del pari, egli rifiuta la nozione di un corso preordinato degli eventi di cui la società sarebbe l'oggetto passivo e la scena, piuttosto che l'autore e l'esecutore. Alla riluttanza a considerare la realtà sociale come matrice del cambiamento storico Mannheim imputa l'esasperata dicotomia di natura e storia, di scienze naturali e scienze storiche, elaborata dallo storicismo tedesco posthegeliano (entro la quale egli stesso, come si è visto, aveva sviluppato la propria riflessione sulla storia).

A una storia disincarnata corrispondeva, in questa corrente di pensiero, una dialettica parimente disincarnata.

La dialettica hegeliana (una pura dialettica del pensiero) è del tutto coerente con l'insieme del sistema, dal momento che lo spirito sviluppantesi è la scintilla e la sostanza della storia: perciò, si accetti o si rifiuti la tesi hegeliana secondo cui la realtà è il pensiero, resta non di meno vero che la sua storia è storia della realtà. Ma con l'abbandono del sistema hegeliano non è più legittimo parlare di dialettica storica in sé, poiché viene a mancare il soggetto della dialettica, e quest'ultima si riduce a un vaniloquio inconsistente. Su questo punto la posizione di Mannheim è quanto mai netta e precisa: il suo «empirismo» sociologico lo conduce a una concretezza di analisi che si stacca notevolmente dalle sue precedenti teorizzazioni filosofiche; la storia diviene un modo di essere della realtà sociale: «In effetti ciò che è dialettico non è la storia, ma certe situazioni sociali che rivelano incoerenze o contradizioni nella struttura sociale» (p. 38). La sede delle contradizioni non è quindi lo spirito, né il preordinato ritmo della storia, ma concrete situazioni sociali, che danno origine ad aspirazioni in conflitto, ad antagonistiche interpretazioni della realtà (cf. pp. 38-39). La dimensione sociale delle cose, infatti, non costituisce un settore separato e particolare: essa abbraccia tutta la realtà, e in questo si distingue, p. es., dalla dimensione artistica o religiosa, che è particolare e separabile. In questa dimensione va quindi ricer-

cata la struttura della storia; e il banco di prova della storiografia è costituito proprio dalla sua capacità o meno di offrire un modello di realtà che convenga ai fatti, e dalla sua capacità o meno di spiegare le loro interrelazioni: «La mera enumerazione di ciò che è noto di un evento non risponde alla domanda del perché esso è accaduto in quel modo» (p. 55). Così, il nuovo approccio alla storia adottato qui da Mannheim differisce dall'approccio «puramente storico» nella misura in cui esso considera gli eventi «unici» non come eventi, ma come componenti di strutture singolari nel processo del mutamento. Ciò significa che l'universo umano ha una struttura, anche se forse si deve ammettere che esso è strutturato in modo diverso e in gradi variabili nelle successive fasi della storia. Mannheim, a questo proposito, cita le tesi weberiane contenute nel saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, dove si mette in luce come, nella prima fase del capitalismo, il primato spettasse alle motivazioni religiose, mentre nell'era del maturo capitalismo il determinismo economico abbia svolto un ruolo decisivo. Comunque varino le modalità e la misura della strutturazione dell'universo umano, il carattere strutturato del mutamento storico può essere sempre colto, secondo Mannheim, senza bisogno di applicare alla storia ipotesi teleologiche: «Non appena noi tentiamo di delineare una fase della storia come un concreto insieme di alternative, noi consideriamo la storia come una totalità, come una configurazione. Noi non possiamo raggiungere una siffatta visione prospettica senza l'intento espositivo di collocare i frammenti entro uno schema (*pattern*) più ampio. Ma ciò non è la stessa cosa del metodo hegeliano di ricondurre una fase della storia al suo disegno universale. Noi non cerchiamo il significato finalistico degli eventi, ma il loro assetto strutturale» (p. 72). Perciò, una rappresentazione strutturale dei fenomeni storici deve considerare e interpretare le azioni individuali, indipendentemente dalle loro motivazioni, come parti di un insieme strutturato (cf. p. 76).

A questo punto, la differenza tra l'approccio storiografico tradizionale e l'approccio sociologico-strutturale emerge con sufficiente nettezza: la storiografia «cerca di ricostruire gli accadimenti nel-

l'insieme concreto delle loro determinanti, mentre l'approccio strutturale oltrepassa il meccanismo causale del mutamento e mira al suo disegno funzionale (. . .); il metodo causale ricostruisce gli eventi nella loro sequenza temporale, mentre l'interesse strutturale si concentra sui modelli (*patterns*) che operano in un sistema funzionale» (p. 79). In questo sforzo di afferrare sociologicamente il mutamento storico si deve cominciare col raccogliere gli eventi in raggruppamenti elementari, secondo vari livelli di complessità ed è «solo attraverso questa progressione graduale verso strutture concrete che noi ci forniamo degli strumenti necessari per affrontare le configurazioni storiche» (p. 87).

Come si sarà notato, in questo saggio Mannheim modifica notevolmente la propria metodologia: in particolare, all'approccio storico, che assume la storia come quadro di riferimento generale, si sostituisce qui un approccio analitico che, in luogo di muovere dal tutto per comprendere le parti (questa era una delle tesi centrali dei saggi giovanili e di *Ideologie und Utopie*) avanza dall'astratto al concreto, dai fenomeni semplici a quelli complessi; e benché Mannheim conservi ancora l'esigenza di una comprensione storica della realtà sociale, egli fa affidamento sul lavoro preparatorio della sociologia generale e comparata per giungere infine a una sociologia storica, che costituisce il livello più concreto di indagine dei fenomeni storici.[1]

In realtà (se ne è già fatto cenno incidentalmente) la «sociologia storica» proposta da Mannheim non differisce molto, per metodo e per fini, dall'indirizzo di buona parte della storiografia contemporanea. È ben comprensibile che Mannheim, in polemica diretta con certa storiografia astratta e atomistica della seconda metà del secolo XIX, indicasse l'approccio sociologico alla storia come il più concreto e il più aderente alla realtà delle cose: sarebbe quindi un errore scorgere nelle tesi mannheimiane un rifiuto e una svalutazione della storiografia *tout court*. Resta tuttavia vero che Mannheim, attraverso la critica (oggi largamente condivisa dagli storici) di un certo tipo di metodologia storiografica, oltrepassa (ma questo appartiene alla *sua* storia intellettuale) l'intento

1. Cf. E. Manheim, *Introduction* a SC, pp. 7-8.

storiografico, che non poteva soddisfare le nuove domande da lui sollevate.

Tuttavia, va ascritto a merito peculiare di Mannheim e della sua sensibilità storico-filosofica, l'avere costantemente combattuto ogni forma di sociologia astorica, schematizzante, puramente empirica. Semmai, il suo interesse costante per la realtà sociale trovò sempre più soddisfacente appagamento in un approccio che consentisse di elaborare interpretazioni totalmente razionali e controllabili dei fenomeni sociali. A ciò egli era spinto anche dall'intima aspirazione a trasformare la conoscenza in azione e, in particolare, la conoscenza razionale del mondo umano in razionalizzazione sostanziale della società. Fu quindi un'urgenza pratica, operativa, politica (piuttosto che uno sviluppo puramente intellettuale della sua prospettiva teoretica) ad indirizzarlo verso la sociologia. Le scienze sociali gli apparivano come lo strumento principe per un intervento nella realtà sociale del suo tempo, che non si configurasse come adesione settaria alle opposte ideologie irrazionali e totalitarie. E la sua esigenza di imparare dalla storia passata a dirigere la storia presente lo condusse ad abbandonare progressivamente l'interesse per una considerazione puramente conoscitiva, contemplativa della storia. Ma la sua sociologia politica non rimane mai uno schema astratto, una pura costruzione formale, coerente ma inutilizzabile: essa si nutre delle esperienze storiche dei nostri tempi e si sforza di contribuire a risolvere concretamente i più gravi problemi della società moderna. La storiografia quindi viene, per così dire, destituita dal suo ruolo di scienza primaria del mondo umano e inglobata nel più ampio contesto delle scienze sociali, alle quali fornisce non solo materiale documentario ma anche utili indicazioni sulla natura della realtà in cui esse operano.

12. *La storiografia e le scienze sociali.*

Nel 1936, in una conferenza (*The Place of Sociology*) tenuta a Londra, Mannheim ritorna brevemente sui rapporti tra sociologia e storia, nel quadro di una più generale domanda: quale scienza debba essere considerata la base delle singole scienze sociali spe-

cializzate. Egli osserva che gli studiosi hanno assegnato per un certo tempo questo ruolo alla psicologia e alla storia. La pretesa di quest'ultima di essere la scienza fondamentale era basata «sul fatto che essa costituisce la registrazione della infinita variabilità delle istituzioni umane e che il loro raggio [àmbito: *range*] di mutabilità può essere determinato soltanto col suo aiuto».[1] Mannheim non disconosce l'essenzialità della psicologia e della storia (o meglio dei loro risultati) per una fondazione delle scienze sociali, ma nega che esse contengano in sé quei punti di vista attraverso i quali possono essere trovati i principi dei mutamenti che si producono nella vita umana: quest'ultima, infatti, è principalmente basata sull'interazione e sulle leggi del «vivere insieme». In secondo luogo Mannheim rileva che lo stato attuale della storiografia non è molto dissimile da quello delle altre scienze sociali specializzate: anch'essa tende in misura crescente a superare i propri confini e, attraverso questo processo di espansione, è giunta a scoprire l'importanza dei problemi sociologici. Voltasi sempre più all'osservazione comparata, la storiografia è oggi in grado di cogliere importanti aspetti del processo di trasformazione dell'uomo, della sua storia e delle strutture sociali in cui gli uomini «vivono insieme». In questo suo impegno la storiografia ha bisogno di trovare una base di indagine in una tipologia dei fattori e delle strutture sociali (vale a dire che essa deve ricorrere all'aiuto della sociologia). Perciò la storia (si trascura qui il discorso sulla psicologia) non può rispondere alle questioni che le vengono «girate» dalle altre discipline sociali specializzate. La storia e la psicologia non possono che «arricchire tali questioni (partendo dal loro approccio metodologico particolare) del genere specifico di materiale a loro disposizione. E più la storia e la psicologia, come le altre scienze sociali specializzate, si ingrandiscono per i loro nuovi compiti, più tendono a mettere in evidenza nuovi fatti e problemi sociologici, senza essere in grado tuttavia di combinare questi fatti e problemi in una rappresentazione generale e unitaria della società o di elaborarli in un sistema di elementi sociali basilari» (*ibid.*, p. 202).

Come si può vedere, il ruolo della storia, che nel «primo» Mann-

1. *SSP*, p. 200.

heim, era fondamentale per l'accostamento al mondo umano e propedeutico a una metodologia sociologica, è ora qui ristretto a quello particolare di una disciplina specializzata, facente parte delle «scienze sociali» (le quali, non a caso, nel giovane Mannheim erano invece le «scienze culturali» o le «scienze dello spirito» o le «scienze storico-filosofiche»). Del resto, poco più avanti, Mannheim, dopo aver osservato che il lavoro di Max Weber mostra come una sociologia sistematica possa essere costruita soltanto sulla base di una pletora di dati empirici, afferma: «noi abbiamo oltrepassato quello stadio della sociologia in cui essa era semplicemente una filosofia della storia» (*ibid.*, p. 204). Quanto questo itinerario della sociologia corrisponda all'itinerario personale di Mannheim è facile vedere, soprattutto se si prendono in considerazione le sue opere giovanili, nelle quali quel tanto che vi si può scorgere di sociologia è per lo più riducibile a una filosofia della storia sotto mutato nome.

Un'altra presa di posizione (fuggevole, ma chiara) sui rapporti tra storiografia e scienze sociali si trova anche nella introduzione ad alcune lezioni di sociologia sistematica tenute da Mannheim negli anni 1934-35 e durante la seconda guerra mondiale. Ivi egli così si esprime: «Ogni conoscenza che ci faciliti una migliore comprensione di questo processo sociale e culturale è o parte delle scienze sociali o disciplina collaterale.

In questo più lato senso della parola, tutte le scienze culturali appartengono al campo delle scienze sociali; per esempio, la filologia, la storia della letteratura, la storia dell'economia, la scienza politica e l'antropologia».[1]

Affinché la storiografia possa diventare una scienza che guidi l'uomo nel presente, essa deve assumere un carattere sempre più scientifico, rinunciando ad ogni sorta di approccio fantastico o rievocativo ai fenomeni storici. Questa tesi è sommariamente delineata da Mannheim in una delle sue ultime opere, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1940), centrata sul problema della razionalizzazione degli aspetti irrazionali nella società moderna e su quello del controllo democratico dei processi sociali:

1. *SS*, p. 31.

«Gli storici hanno tentato di afferrare l'unicità di ciascuna epoca come qualcosa che può essere compreso solo tramite l'intuizione immediata (Romanticismo) o hanno tentato di dedurla come un tipo di un'unica dialettica storica (storicismo, hegelismo e marxismo). La prima soluzione rinunciava completamente al metodo scientifico nello studio della storia. La seconda elaborava due logiche indipendenti e coesistenti: una logica generalizzatrice, che tratta di ciò che è generale, e un'altra che traccia le relazioni tra gli eventi in un contesto storico unico».[1] Il merito principale dell'approccio dialettico alla storia è visto da Mannheim nella sua esigenza di studiare *scientificamente* lo sviluppo *individuale* di certe unità storiche e sociali, sottraendolo allo stile-epico causale dello storico. Tuttavia, Mannheim è ormai profondamente diffidente di ogni approccio storiografico globale e, ribadendo la tesi già espressa nel saggio sulla sociologia dello spirito (esaminato sopra), afferma che la «struttura di tutti gli eventi sociali e storici di un'epoca è (. . .) troppo intricata per essere compresa a colpo d'occhio; né è percepibile direttamente. Essa può essere afferrata soltanto gradualmente, dopo una lunga meditazione, in cui tutti i suoi elementi sono notati, comparati e combinati» (*ibid.*, p. 184).

13. *La fine della storia e la nuova 'utopia' etico-politica.*

Così, si può dire che da *Ideologie und Utopie* in poi il pensiero di Mannheim si sia fatto sempre più esigente di razionalità e di scientificità nell'approccio alla realtà storica, fino al punto di dubitare del valore conoscitivo delle tradizionali metodologie storiografiche, soprattutto di quelle che facevano affidamento sulle capacità intuitive dello storico e sulla sua abilità di rivivere e restituire l'unicità irripetibile dei fenomeni storici. Ciò può trovare una qualche spiegazione nella crescente ansia di Mannheim di realizzare una conoscenza del mondo umano che offrisse un concreto e chiaro orientamento per un'azione politica razionale e scientificamente fondata.

La sua ininterrotta ricerca della razionalità, della possibilità di offrire una spiegazione razionale dei fenomeni storici, che servisse

1. *MaS*, pp. 177-178.

come base per un'azione politica razionale, tesa a sottoporre al dominio e al controllo della ragione quelle forze e quei meccanismi sociali operanti fino ad oggi come forza cieca, questa ricerca si condensa fuggevolmente, ma efficacemente, in una pensosa considerazione che sembra riassumere le sue speranze di uomo totalmente impegnato nei problemi dell'epoca: «È possibile che, in uno stadio più tardo, tutto ciò che noi ora chiamiamo storia (segnatamente la imprevedibile, fatale dominazione di forze sociali incontrollate) giunga a una fine» (*ibid.*, p. 193).

Questa considerazione, che a uno sguardo di superficie potrebbe apparire banale nel suo profetismo apocalittico, racchiude invece l'essenza genuina e rigorosa dello storicismo di Mannheim. Egli non allude infatti alla fine del mondo, ma alla fine della storia. E «storia» non sta qui ad indicare il divenire del mondo umano dalle sue origini all'epoca presente, ma i caratteri particolari che tale divenire ha assunto per un tratto, breve o lungo che sia, della sua durata. La «storia» quindi è solo un segmento della storia (si perdoni il bisticcio) dell'umanità. In altri termini: è lecito pensare che le strutture e i dinamismi del divenire della società subiscano un così radicale mutamento che tale divenire non possa più essere sussunto sotto il concetto di storia. Questo concetto, sviluppatosi nel mondo moderno, ha indicato fino a oggi una realtà intuita come avente caratteri suoi propri e specifici: allorché essi scompaiono, finisce la storia; e il suo concetto non è più in grado di esprimere, spiegare e contenere la realtà presente e futura.

Viene spontaneo pensare al compimento hegeliano della storia, dopo il quale non v'è più che mero divenire empirico (il quale è senza principio e senza fine) e, su di un altro piano, v'è solo cronaca. E, più puntualmente, vien fatto di ricordare le riflessioni di Mannheim sulla scomparsa dell'utopia dalla realtà contemporanea, contenute nella sua opera più famosa, in *Ideologie und Utopie*. In quest'opera Mannheim prefigurava, quasi con angoscia, una prassi storico-politica fattasi talmente «concreta» (una volta caduta ogni forma di tensione utopica) da ridurre il comportamento umano a una sterile serie di meccaniche reazioni stimolo-risposta. Ora Mannheim intravede invece oltre il termine della storia (identi-

ficata con quella lunga fase del divenire del mondo, nella quale agiscono fattori e necessità oscuri e irrazionali) la consapevole e comune edificazione di una società organizzata razionalmente.

Tale fu la fede viva e tenace del Mannheim più maturo, tale la sua estrema utopia. Essa trovò complessa e articolata espressione nella sua ultima opera rimasta incompiuta (*Freedom, Power, and Democratic Planning*), in cui egli si sforzava di tracciare le vie maestre per ricostruire, dopo la catastrofe bellica, una nuova società, nella quale l'esercizio del potere sotto il controllo della ragione pubblica e la pianificazione democratica garantissero a tutti la più grande libertà possibile.

Nella nuova società, pianificata democraticamente per la libertà, Mannheim vedeva la via per realizzare la «razionalità sostanziale», cioè la razionale finalizzazione degli enormi poteri acquisiti dall'uomo all'espansione della sua personalità, anziché alla sua disintegrazione diretta o indiretta. Contro la «razionalità sostanziale» (che è uno dei temi centrali di *Man and Society in an Age of Reconstruction*) stava l'esempio storico della «razionalità funzionale», attuata nella società di massa dai regimi dittatoriali (di destra o di sinistra) e dal *laissez-faire* dei regimi liberali. In entrambi i regimi, al di là delle differenze di metodi, il meccanismo sociale funzionava sempre più razionalmente, ma non in vista di fini umani, bensì di fini che comportavano l'asservimento «scientifico» dell'uomo ai moderni idoli: il profitto, la produzione, il benessere materiale, la potenza nazionale, ecc. Così, la società, presa nel suo insieme, si svelava come una gigantesca macchina intenta a eseguire con crescente precisione una serie di operazioni il cui effetto finale cumulativo sarebbe stato la riduzione dell'uomo a una sorta di cane pavloviano. Tale effetto veniva raggiunto giorno per giorno, non solo e non tanto con la violenza fisica (la più facile da riconoscere e quindi da combattere), ma soprattutto con le moderne tecniche sociali della dominazione psicologica delle masse e del loro condizionamento. In questo modo i comportamenti prestabiliti potevano essere facilmente indotti facendo leva sui valori artificialmente e nascostamente imposti, i quali erano perfettamente armonici al buon funzionamento del meccanismo sociale:

il danaro, il prestigio, il potere sugli altri, ecc. erano fatti penetrare come valori nella psicologia degli uomini della società di massa e da questi ultimi erano ormai «spontaneamente» vissuti come tali.

Perciò l'uomo «nuovo» della «nuova società» avrebbe avuto bisogno di essere educato a vivere valori alternativi, omogenei alla nuova forma di convivenza associata: si trattava, in altre parole, di delineare, insieme al progetto di una nuova società, una nuova etica individuale e sociale, una nuova immagine dell'uomo.

La «fine della storia», quindi, dischiudeva un'era in cui, per la prima volta, l'etica, come fatto individuale e collettivo, sarebbe stata non più un derivato, una risultante ideologica in funzione dei fini particolari di un'oligarchia dominante, ma il presupposto essenziale per l'edificazione della società, elaborato concordemente in vista dei fini comuni da perseguire. L'affrancamento dalla costrizione fisica e psicologica esercitata dalla «razionalità funzionale» della società avrebbe consentito agli uomini di progettare liberamente se stessi e le forme della loro convivenza.

A questi problemi, guidato da una straordinaria sensibilità storica, si sarebbe d'ora innanzi rivolto, con i suoi appassionati scritti etico-politici, l'«ultimo» Mannheim, al quale una morte prematura impedì di paragonare ancora, instancabilmente, come sempre nel passato, la propria «utopia» col concreto svolgimento del divenire storico.

Così, in una visione retrospettiva, il tema della storia e della conoscenza storica nell'itinerario culturale di Mannheim assume quasi l'aspetto di una premessa, di una lunga preparazione, di un laborioso apprendistato per arricchirsi di quella saggezza storicistica che condusse il suo impegno etico-politico nel fuoco dei più stringenti problemi dei suoi tempi.

Di qui inizia un altro «sentiero nel bosco», l'ultimo percorso da Mannheim.

*

ABBREVIAZIONI USATE PER LE OPERE DI MANNHEIM

ASE: *L'analisi strutturale della epistemologia*, traduz. ital. di C. A. Donolo, Milano, 1967. Si tratta della traduzione dall'inglese di due saggi di Mannheim (*Structural Analysis of Epistemology* e *The Conservative Thought*) contenuti in K. MANNHEIM, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, 1953.

SK: *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, 1959 (1 ristampa).

IeU: *Ideologia e Utopia*, traduz. ital. di A. Santucci, Bologna, 1957. Questa traduzione è stata condotta su *Ideology and Utopia*, London-New York, 1936, che è l'edizione inglese, assai ampliata, di *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929.

SC: *Essays on the Sociology of Culture*, London, 1962 (1 ristampa).

SSP: *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, 1959 (1 ristampa).

SS: *Sociologia sistematica*, traduz. ital. di F. Leonardi, Milano, 1960.

MaS: *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London, 1960 (10 ristampa). Quest'opera costituisce una rielaborazione e un ampliamento notevole di *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO DAL 1968 AL 1970

1968-1969

Titolari di borse

Barbagallo Francesco
De Martino Guido
De Seta Cesare
Fornera Ivana
Ghilardi Fabrizio
Orsi Giuseppe
Pieretti Piero
Setta Sandro
Suppa Silvio
Turchetti Mario
Delille Gérard (Francia)
Kern Jutta (Germania)
Matheson Lindsay (Gran Bretagna)

1969-1970

Titolari di borse

Adriano Giuseppino
Bonamente Giorgio
Breglia Luisa
Bruno Andrea
Cacciatore Giuseppe
Carini Carlo
Caterina Lucia
Coco Antonio
De Martino Guido
Dodi Luisa
Jannazzo Antonio
Jervolino Domenico
Martorelli Arturo
Neri Demetrio
Pisano Paola
Delille Gérard (Francia)
Livadie Claude (Francia)

1970-1971

Titolari di borse

Barone Giuseppe
Calvelli Anna Maria
Cerasuolo Salvatore
Galletti Anna Imelde
Lo Cascio Elio
Macry Paolo
⋆ Natale Giuseppe
Nitti Silvana
Pirozzi Margherita
Racinaro Roberto
Scalera Giuliana
Valentino Maria Rosa
Cywiak Elzbieta (Polonia)
Davis John (Gran Bretagna)
Descubes Marie-Dominique (Francia)
Livadie Claude (Francia)
Serova Olja (U.R.S.S.)

⋆ Come nel volume I, ai nomi dei vincitori che hanno rinunziato alla borsa è premesso un asterisco.

IMPRESSO NEL MESE DI GIUGNO MCMLXXI
DALLA STAMPERIA VALDONEGA
DI VERONA

