ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

XIV

1997



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XIV



ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

XIV

1997

STUDI PER CARLO ANTONI



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED
© 1997 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-06274-2

SOMMARIO

Gennaro Sasso, Per l'inaugurazione dell'Istituto 1995-96 1

Marcello Gigante, Il destino di Astianatte 3

Gennaro Sasso, Per l'inaugurazione dell'Istituto 1996-97 37

Gennaro Sasso, Ricordo di Carlo Antoni 39

Gianluca Cuniberti, La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo ed Androcle nell'ottavo libro di Tucidide 53

Rosaria Ciardiello, Il culto di Cassandra in Daunia 81

Umberto Roberto, 'Βασιλεύς φιλάνθρωπος': Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente 137

Anna Mastroianni, Francesco Petrarca, una vita di viaggi e avventure: frammenti narrativi nell'epistolario 205

Paola Cimino, Uno infinito e minimo in Giordano Bruno 231

Massimo Rinaldi, Una scienza per il principe. Architettura e buon governo nel *Trattato delle fortificationi* di Mario Galeota 279

Germano Rosa, La «religione politica». Repubblica di Venezia e Corte di Roma nei *Pensieri* di Fulgenzio Micanzio 309

Lucio Tufano, Francesco Saverio De Rogati (1745-1827). Poeta per musica 345

Carlo Antoni, Tre saggi storici 395

Paola Cavina, Di un 'sottile equivoco': Benedetto Croce e la medievistica 445

Emanuele Cutinelli-Rèndina, Lettere di Rudolf Borchardt e Benedetto Croce (1923-1944) 495

Monica Mattioli, «Ernesto»: un brano del «Romanzo familiare» di Umberto Saba 541

Per i cinquant'anni dell'Istituto 555

Una lettera inedita di Carlo Antoni a Benedetto Croce 595

Gli alunni dell'Istituto nel 1997 597

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 1995-96*

Desidero anzitutto ringraziare il Prof. Giorgio Torraca e i suoi familiari, i quali hanno donato all'Istituto la Biblioteca di Vincenzo Torraca, importante e indimenticabile figura dell'antifascismo, discepolo ideale di Giovanni Amendola e di Benedetto Croce. Ringrazio anche gli eredi di Piero Treves che hanno donato una parte della bellissima biblioteca raccolta negli anni da questo grande studioso dell'antichità classica e, non meno, dell'Ottocento italiano. Ringrazio infine gli eredi di Bacchisio Motzo e Cecilia Dentice d'Accadia per la donazione all'Istituto delle riviste appartenute alla biblioteca dei due studiosi.

Nel corso del 1995 abbiamo pubblicato il vol. XII degli *Annali* dedicato alla memoria di Ettore Lepore, con i contributi di Giovanni Ferrara, Fausto Moriani, Alessandra Inglese, Luca Soverini, Giuseppe Nenci, Luisa Breglia Pulci Doria, Benedetto Bravo, Innocenzo Cervelli, Alfredina Storchi Marino, Elio Lo Cascio, Riccardo Di Giuseppe, Attilio Mastrocinque, Federico De Romanis, Adriano Gioè, Stefano Palmieri, Gennaro Sasso, Giovanni Missaglia, Nicola Matteucci, Paolo Marangon, Piero Treves, Marta Herling, Emilio Gabba, Fulvio Tessitore e Marcello Gigante; nella collana delle «Monografie» è apparso il libro di Cecilia Castellani *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, in quella dei «Testi storici, filosofici e letterari» Alessandra Mita Ferraro ha curato l'edizione de *La presa di Pisa* di Matteo Palmieri; mentre tra le «Ristampe anastatiche» sono apparsi gli *Scritti di storia e critica* di Oreste Tommasini.

Sono di imminente uscita una raccolta di scritti minori di Federico Chabod, dal titolo *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, per la cura di Luisa Azzolini, e il II volume del libro di Franceso Nitti *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, curato da Stefano Palmieri. Più in là, nel corso del 1996, appariranno il carteggio Croce-Antoni, curato da

* Discorso tenuto nella sede dell'Istituto il 23 nov. 1995.

Marcello Mustè, il libro di Alberto Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul* Perì Téchnes *ippocratico*, una raccolta di scritti di Adolfo Omeodeo, *Scritti storici e politici. Una diuturna polemica*, a cura di Mariolina Rascaglia, un inedito di Giacomo Leopardi dal titolo *Giulio Africano* a cura di Claudio Moreschini, l'edizione critica del *De coloribus et artibus Romanorum* di Eraclio, curata da Chiara Garzya Romano, il secondo volume della ristampa de *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, e il volume XIII degli *Annali*, che sarà dedicato alla memoria di Giovanni Spadolini e dove appariranno i saggi di Giovanni Ferrara, Luca Soverini, Agostino Marsoner, Fara Nasti, Giovanni Benedetto, Daniela Coppola, Paola Gloria Gaiarin, Maria Patrizia Corsini, Stefano Palmieri, Daniela Tallini, Marino Zabbia, Rita Maria Comanducci, Giuseppe Galasso, Giorgio Inglese, Chiara Egidi, Francesco Giacanelli, Pierpaolo Ciccarelli, Alfonso Iaquinandi, Gennaro Sasso, Valerio Petrarca.

Con il grosso volume pubblicato quest'anno, e dedicato alla memoria di Ettore Lepore, gli *Annali* tornano finalmente alla loro naturale periodicità. In dieci anni siamo riusciti a colmare e a recuperare un grosso ritardo: e io desidero pubblicamente ringraziare quanti, giorno dopo giorno, hanno collaborato a questa impresa, nonché esprimere un augurio. L'augurio è che alla nostra buona volontà non vengano meno, ma invece soccorrano, le risorse economiche che a questo genere di imprese, e tanto più paradossalmente quando l'economia va male, sono indispensabili. L'augurio riguarda gli *Annali* e ogni altra nostra attività: e sottintende l'ovvio convincimento che, se lavorare con serietà significa anche necessariamente programmare, ogni riduzione di attività implica qualcosa di assai più grave di quanto per solito non si pensi: interruzioni, rinunzie, opere cominciate e lasciate a metà, ossia quanto di peggio possa accadere ad ogni iniziativa, scientifica o no che sia.

Ancora una veloce e schietta considerazione. Abbiamo, quest'anno, assegnato 14 borse di studio. Ma le domande sono state 230. La selezione è stata perciò così difficile che nessuno di noi, pur avendo fatto il possibile per esercitare il rigore, può essere certo di avere sempre scelto bene. Ma la questione seria è che le condizioni del lavoro giovanile sono tali in Italia che il numero delle domande è prevedibile che aumenti nei prossimi anni. Non è una questione della quale da parte nostra sia possibile non interessarsi.

MARCELLO GIGANTE

IL DESTINO DI ASTIANATTE*

Ἑκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῷ
Il. VI 401

1. *Introduzione: le* Troiane *ovvero il Destino di Astianatte.*

C'è un pensiero che fa da cornice alle *Troiane*: l'esecrazione della guerra. È un pensiero altrettanto valido quanto l'altro dell'effimerità della vita umana e della sventura che insidia o annulla la felicità.

La voce di Posidone (95-97):

È stolto fra i mortali colui che distrugge città e templi e tombe, sacrari dei morti: devastando, egli stesso perisce più tardi.

La voce di Cassandra (400):

Bisogna evitare la guerra, almeno chiunque abbia senno.

Tale voce di Cassandra consacrata dalla tradizione manoscritta riteniamo autentica anche se — in verità, sofisticamente — or ora ha cercato di invertirla Herbert Bannert, proponendo una correzione arbitraria[1] di οὖν in οὐ:

φεύγειν μὲν οὐ χρὴ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ.

Sullo sfondo generale di esecrazione della guerra, fonte di ogni crudeltà, la poesia di Euripide crea un segno, quasi un emblema di

* Il testo di questa prolusione letta il 23 nov. 1995 nella sede dell'Istituto durante l'inaugurazione dell'a. acc. 1995/96 è frattanto apparso nella rivista «Pensiero», XXXV (1996), pp. 7-33, col titolo *Il tragico in Euripide: le* Troiane.

[1] Cf. H. BANNERT, *Zu den Troerinnen des Euripides*, «Wiener Studien» 107/108 (1994/95), p. 202.

una nuova tragicità: l'atroce, efferato assassinio di un Innocente: l'Innocente ha, come il rito esige, l'ultima sua veste, ma ha, contro il rito, sepoltura non in un'urna di cedro o in un sarcofago di pietra, ma in uno scudo, la Ἕκτορος ἀσπίς (1156), lo scudo di Ettore suo padre.

L'unità mai finora sostenuta delle *Troiane* non è l'astratta categoria aristotelica, la prigione del genio, ma piuttosto la ricomposizione di motivi strutturali e poetici, di eventi e di sorti, che rinvengono una sintesi nel destino di Astianatte.

La divisione scenica, la pluralità di quadri non è negabile, ma ha pure un suo centro, la presenza muta o parlante di Ecuba, una cui dolentissima maschera è or ora affiorata a Lipari insieme con un'altra straordinariamente ambigua dell'araldo Taltibio.[2] Ma Ecuba non è Edipo, le *Troiane* non sono l'*Edipo Re*, il compatto monodrama κατ' ἐξοχήν. Le *Troiane* non sono neppure l'*Aiace* o il *Filottete*, le tragedie a dittico, ma una tragedia a polittico, alla cui compagine è sotteso un pensiero fondamentale. Euripide era consapevole della novità delle *Troiane*, ma anche della sua apparente scomposizione.

Vorrei credere a livello di poetica e di coscienza artistica che due versi del Coro che preludono all'Epilogo siano un indizio segreto. Il Coro canta le mutevoli vicende, nuove da nuove per la sfortunata patria troiana, le sorti che cambiano e diventano perennemente nuove (1118 sg.):

καίν' ἐκ καινῶν μεταβάλλουσαι
χθονὶ συντυχίαι.

Mi domando se in questi versi non sia raffigurata la successione delle scene, se le *Troiane* non siano sul piano compositivo un riflesso della varietà e della trasmutabilità degli eventi.

La *polyeideia* scenica è come la molteplice espressione di una sola visione del mondo, la rifrangenza di una sola intuizione, il dispiegamento di una sola poetica. Nessuno forse può negare che

[2] Cf. L. Bernabò Brea, *Ecuba e Taltibio: maschere delle Troiane di Euripide in una tomba liparese del IV sec. a. C.*, «Studi ital. Fil. class.», s. III, XIII (1995), pp. 3-9.

il patetico sia l'elemento determinante, l'accento, il ritmo fondamentale.

August Wilhelm Schlegel nelle *Lezioni sull'arte drammatica e letteratura drammatica* del 1808 indicando in Euripide il passaggio dalla dignità e grandezza all'ingenuità e alla grazia e, pur intuendo che nell'espressione della sventura il patetico cerca la bellezza morale, sospettava sotto le mollezze stilistiche il pericolo di una corruzione.

Il Wilamowitz in un saggio esemplare su Atticismo e asianesimo dell'inizio di questo secolo che volge alla fine, dinanzi al culto classicistico degli epigoni si domandava se anche nel barocco asiano ci fossero valori da apprezzare. A me pare che il sospetto di A.W. Schlegel sia da respingere e che la nozione del patetico, come non è moralmente negativa, così, artisticamente, è la nuova misura della poesia.

C'è un'unità da scoprire attraverso contenuti dispersi, attraverso la *dianoia*. Le patrie non sono intercambiabili, anche se Greci e Troiani soggiacciono al medesimo limite dell'uomo. La sepoltura di Astianatte a Troia è, pur nella sua crudeltà, umanamente coerente. Coerente è anche che Elena — l'origine di tutti i mali della guerra — non venga uccisa da Menelao a Troia — e poteva essere uccisa (874) —, ma venga ricondotta nella terra argiva per esservi uccisa perché siano vendicati i morti a Ilio (876-879) e perché la sua mala sorte distolga le altre donne dallo sragionare (1058 sg.).

Il modo come nelle *Troiane* ci vengono incontro Andromaca, Ecuba e Astianatte non è il medesimo del mondo epico. Euripide ebbe consuetudine con Omero e i Ciclici e può anche darsi che il debito di Euripide non sia stato esaurientemente esplorato. Ma il poeta tragico rovescia il fascino del mito. Troia è la fine di tutte le illusioni affidate alla guerra che si rivela catastrofe di vinti, rovina di vincitori.

La tensione dei personaggi non è arcaica. Alla fissità e alla gravità espressiva delle metope dell'Heraion alla foce del Sele rivelateci da Paola Zancani Montuori e Umberto Zanotti-Bianco Euripide contrappone il mobile pathos delle sue creature. Nelle metope di Paestum — la colpevole Elena, la piangente Andromaca che regge Astianatte che volge indietro la testa, Ecuba disperata che si percuote il capo con la mano destra — non c'è il patetico.

Astianatte non è sepolto in terra straniera: tale è il destino dei Greci che vennero a Troia. La composizione del corpicino di Astianatte nello scudo-bara pur nella sua crudeltà obbedisce alla norma di Cassandra quando additò nella sorte dei vinti la felicità negata ai vincitori (387-90):

> I Troiani innanzitutto morivano per la loro patria e questa è gloria bellissima. E quelli che la lancia eliminava, morti, portati dai loro cari nelle case, ricevevano nella patria l'abbraccio della loro terra ed erano composti dalle mani di coloro da cui dovevano ricevere la veste funebre.

Anche Andromaca rivela a Ecuba (626 sg.) di aver avvolto in un peplo il cadavere di Polissena e averla pianta battendosi il petto.

Astianatte che muore in patria muore anche per la patria, pur sommersa dal disastro e dall'incendio, riceve la veste funebre e l'abbraccio della terra che l'ha generato. Così la *deixis* di Cassandra non è fuori del centro unitario della tragedia: il destino di Astianatte.

Il motivo unificante della pietà verso i morti rispunta anche nell'amara e dura dimostrazione dell'araldo Taltibio pur sotto la forma odiosa del ricatto e del terrorismo ideologico. Se Andromaca — ormai priva anche di un'ombra di potere e di qualsiasi aiuto, senza patria né sposo, facile bersaglio del vincitore — oserà opporsi all'orrendo decreto dell'assassinio con qualche gesto vergognoso o azione biasimevole o getterà maledizioni agli Achei che impavidi getteranno dalle torri il cadavere di Astianatte (774) e susciterà l'ira dell'esercito vittorioso, Astianatte non sarà sepolto né compianto (736).

οὔτ' ἂν ταφείη παῖς δδ' οὔτ' οἰκτου τύχοι.

Accettando in silenzio — e i nemici conoscevano tale virtù della sposa di Ettore — il decreto che in fondo ella stessa si è procurato, il cadavere di Astianatte non rimarrebbe insepolto (738).

Gli eroi padri sono morti: Achille e Ettore sono morti senza anima, cadaveri senza vita.

Con la morte del bambino non ancora giovinetto nasce un eroe diverso. La nascita dell'eroe coincide con la sua morte. Nasce l'eroe che deve morire prima di poter mostrare di essere un eroe.

La morte attraverso i nuovi moduli espressivi nell'unica catena che unisce la patria alla stirpe di Priamo: Ecuba, la *mater dolorosa* di Polissena, Cassandra, la pura menade di Apollo, e Andromaca sposa di Ettore figlio di Ecuba, madre altrettanto dolorosa di Astianatte, portatrice di un armonico cosmo familiare, sintesi di νοῦς e ἡσυχία (643 sgg.) dell'onesto pudore che l'ha condotta alla rovina, ormai senza la dolce illusione di una speranza (683).

Con la morte di Astianatte non si spegne la gloria dell'antico eroe troiano che lo scudo non era riuscito a salvare dalla lancia di Achille perché la poesia la tramanda ai posteri.

Le *Troiane* sono la tragedia dei moribondi che piangono lacrime su lacrime perché solo i morti non piangono (605, 638): le lacrime non salvano Ettore (698) né la città di Astianatte.

Le *Troiane* sono la tragedia della disperazione che rappresenta perfettamente il concetto antico e moderno del tragico. Ma il messaggio che si leva dal destino di Astianatte non è una desolata e paziente resa all'inevitabilità della guerra madre di sventura come crede il Knox[3] che pur definisce le *Troiane* «la più cupa delle tragedie» euripidee.[4]

Il possibile scioglimento del nodo tragico era lì, la resurrezione della patria distrutta a opera del figlio dell'eroe che l'aveva onorata e difesa, la rinascita dalle macerie, il compimento della speranza. Ma la storia, come la vita, è, anche, e soprattutto, tragedia: l'Innocente — l'οὐδὲν αἴτιος (765) — che potrebbe dare il senso nuovo della vita è abbattuto dal pregiudizio spietato dell'uomo che rinunzia alla ragione, dal *phobos* in agguato per il ritorno del caduto, il riscatto del vinto.

Differente è la logica del mondo epico: Astianatte poteva orribilmente morire perché il grande padre aveva ucciso in combattimento — vale a dire adempiendo il suo cómpito — un parente o un amico: è una motivazione non tragica.[5] La tragedia è l'altra espressione dell'anima greca, la più profonda: per questo, Aristotele le contrappone l'epos, non la lirica.

[3] B.M.W. Knox, *La letteratura greca* della Cambridge University, 1985, I, trad. di E. Savino, Milano 1989, p. 615.

[4] Vol. cit., p. 577.

[5] *Il.* XXIV 735-38.

Il destino di Astianatte è diverso dal destino di Neottolemo, pur ereditando entrambi la sorte gloriosa dei padri: Astianatte muore, Neottolemo riduce in servitù Andromaca nella casa degli assassini (662): il figlio di Achille è il padrone della sposa di Ettore (699), madre di Astianatte.

2. *Il Destino di Astianatte: le torri di Ilio e il Sogghigno della Strage.*

Il destino di Astianatte non compare all'improvviso nell'ordito del dramma: è lentamente preparato per diventare, nello stesso tempo, fine della sua vita e fine della tragedia.

La prima traccia unificante è costituita dalle torri della città presenti sin dal *Prologo*: la loro presenza si estende per tutta la tragedia.[6]

Secondo l'Albini,[7] la «rivoluzionaria collocazione» all'inizio del *deus ex machina* è l'anticipazione di «ciò che succederà dopo il sacco di Troia»: «funeste prospettive richiamano a una funesta realtà».

E Posidone prologizza sulle Troiane prigioniere, in particolare la ruinosa Elena, la giacente Ecuba coperta di pianto per il sacrificio di Polissena al morto Achille, Cassandra assegnata a Agamennone.

Le rovine della città del *Prologo* ritornano nell'Epilogo delle *Troiane*: abbiamo nel *Prologo* l'anticipazione dell'incendio finale della rocca di Pergamo, come ha chiaramente notato W. Biehl.[8] La partenza di Posidone sostanzialmente si ricollega alla distruzione della città in fiamme, le cui rovine alla fine della tragedia crollano tra rimbombo e terremoto (1325): lo scuotimento della terra, l'affondamento nei flutti sono — così come una volta la fondazione delle feste — effetti dalla sua divina potenza. Così nell'apparizione del dio stesso viene dato un importante riferimento: «l'inizio e la fine del dramma, così come l'intera catena delle singole scene for-

[6] Per le torri di Troia nell'*Agamennone* di Eschilo cf. vv. 128 (πύργων), 356 (πύργοις), 827 (πύργον).

[7] U. Albini, *Linee compositive delle* Troiane, «Parola del Passato», 134 (1970), p. 313. Per le soluzioni teatrali inattese e anticanoniche dello stesso Albini, traduttore esperto della tragedia (Milano 1993), si veda l'articolo *Il «Day after» in Euripide e in Seneca*, «Studi ital. Fil. class.», III s., VIII (1990), pp. 86-94.

[8] *Euripides Troades*, Heidelberg 1989, p. 29.

mano un'unità di pensiero e azione» (*eine Sinnes- und Handlungseinheit bilden*).

Ma nello squallore terribile, nella devastante solitudine dove gli dèi non vogliono più essere onorati (26 sg.) dove Priamo è stato sgozzato sull'altare di Zeus, qualcosa si salva: sono le torri di Ilio che continuano a svettare nel cielo, l'unico segno di sopravvivenza dell'antica rocca di Pergamo. Compaiono perfino nella *rhesis* di Elena (956) quando chiama i guardiani delle torri (πύργων πυλωροί) e le vedette delle mura quali testimoni di una presunta fuga furtiva dagli spalti (ἐξ ἐπάλξεων) con le funi ritorte per ritornare all'antico sposo, ma Ecuba smentisce (1011 sgg.: nessun guardiano l'aveva sorpresa a prepararsi un nodo scorsoio o affilare un pugnale). Le torri levigate da mano divina sono però soprattutto congiunte al destino di Astianatte: le torri che non poterono salvare la città condurranno all'assurdo massacro il povero corpo del bambino.

Le torri non sono l'anacronismo in cui si rifugia il Biehl, ma un motivo unificante.

Le torri dell'eccidio del corpicino dell'Innocente nel Prologo di Posidone sono di pietra, a fil di squadra (5 sg.):

> λαΐνους πύργους ...
> ὀρθοῖσιν ... κανόσιν

Dentro queste torri Epèo che l'aveva costruito per volere di Pallade mandò il cavallo gravido di armi, il simulacro fatale (12)

> πύργων ἔπεμψεν ἐντὸς ὀλέθριον βρέτας.

Alla fine della prima parte del Prologo l'addio di Posidone alla città una volta felice è l'addio alle sue torri: sono le torri che il dio sta per lasciare perfettamente costruite e levigate secondo i canoni dell'arte (45 sg.):

> πόλις
> ξεστόν τε πύργωμ'

addio città turrita di levigate torri.

Perché il resto è rovina, silenzio come ribadisce il Coro nel secondo stasimo (799-859) che non può essere letto solo come un canto di evasione.

Per due volte la lancia insanguinata con due battiti come di remo distrusse i Dardanidi intorno alle mura.[9] Non solo ora la patria è in rovina, ma anche allora quando Eracle, il rampollo di Alcmena, col purpureo soffio della fiamma abbattendo le mura costruite da Febo a fil di squadra (814: χανόνων ... τυχίσματα Φοίβου) distrusse la terra di Troia. Il mondo giovanile di Ganimede, il figlio di Laomedonte ora coppiere di Zeus — lavacri rugiadosi, piste di ginnasi — non esiste più: la terra di Priamo che lo generò è distrutta dalla lancia ellenica. La città è in fiamme (questo *Leitmotiv* è ripetuto anche da Menelao, 868) le rive sono un grido di spaventoso sgomento per la strage di sposi, figli, madri. E anche Eos che ha nel talamo celeste Titono, uno sposo della terra troiana, «grande speranza della patria», vede la rovina di Pergamo. «Gli incantamenti degli dèi per Troia sono ormai finiti». Come Posidone, anche gli altri dèi abbandonano Troia.

Nella prima diade strofica del terzo stasimo il coro rabbrividito si rivolge a Zeus che ha abbandonato il suo santuario, l'altare dove fu sgozzato Priamo, la sacra Pergamo, la cima dell'Ida e le sue convalli: così non più sacrifici, non più danze e canti votivi, non più veglie notturne per gli dèi, non più statue d'oro, non più offerte di focacce lunate. Zeus è seduto nell'ètere, nella sede celeste sulla città morta, che un assalto ardente di fuoco distrusse (1010-80).

Che la città turrita appartenga ai Troiani e non ai Greci conferma Cassandra quando uscita dal delirio bacchico mostra con raffinata tecnica sofistica l'infelicità dei vincitori: i Greci vennero a morire a Troia non perché fossero privati dei confini della loro terra o della patria dalle alte torri (375 sg.):

> ἔθνῃσκον, οὐ γῆς δρι' ἀποστερούμενοι
> οὐδ' ὑψιπύργου

L'epiteto ὑψίπυργος che è già in Simonide e in Eschilo ricorre solo qui in Euripide.

[9] Così intendo con J. DIGGLE, *Studies on the Text of Euripides*, Oxford 1981, p. 67 sg.

L'immagine della torre attraverso il verbo — che, a parere del Wilamowitz,[10] è un termine che appartiene esclusivamente al Quinto secolo che si divertiva a costruire — balugina due volte nelle *Troiane*.

La prima volta nella mente di Ecuba quando ammonisce nella sticomitia con Andromaca che gli dèi distruggono chi è glorioso e innalzano come una torre chi è nulla (612 sg.):

> πυργοῦσ' ἄνω
> τὸ μηδὲν ὄντα ...

La seconda volta nel secondo stasimo nell'apostrofe a Eros quando una volta visitò la reggia di Dardano e innalzò Troia come una torre, fece torreggiare grandemente la città, lasciando innamorare Zeus di Ganimede, stringendo una parentela con gli dèi (842 sg.):

> ὡς τότε μὲν μεγάλως Τροίαν ἐπύργωσας, θεοῖσι
> κῆδος ἀναψάμενος.

Le torri ritornano nel fatale annuncio a Andromaca dell'araldo o piuttosto del *Realpolitiker*, di Taltibio assertore del diritto del più forte: il decreto dei Danai e dei Pelopidi (i due Atridi) su proposta dello spietato Odisseo di non lasciar vivere il bambino né come compagno di schiavitù della madre né in patria come un relitto dei Frigi, di non allevare il figlio dell'eroico padre, ma di ucciderlo e gettarlo dalle torri troiane (725):

> ῥῖψαι δὲ πύργων δεῖν σφε Τρωϊκῶν ἄπο.

Nella celeberrima scena di commiato di Andromaca dal carissimo figlio — al cui esuberante pathos rilevato o lodato dai critici non oserò appulcrare verbo —, anche se non esplicitamente, ricompaiono le fatidiche alte torri. Così là madre si rivolge al figlio (755 sg.):

> λυγρὸν δὲ πήδημ' ἐς τράχηλον ὑψόθεν
> πεσὼν ἀνοίκτως πνεῦμ' ἀπορρήξεις σέθεν.

[10] U. v. WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Euripides Herakles* (1889), III, Darmstadt 1969, p. 17.

Tu dall'alto[11] con un luttuoso salto, cadendo riverso sulla nuca, senza compianto interromperai il tuo respiro.

Quando Andromaca ha terminato l'apostrofe al figlio e ha invitato l'araldo a gettare il corpo del figlio dal momento che così si è decretato (774: ⟨ἀλλ⟩' ἄγετε φέρετε ῥίπτετ', εἰ ῥίπτειν δοκεῖ, all'inizio, 725, fu: ῥῖψαι δὲ πύργων δεῖν σφε Τροϊκῶν ἄπο) e a gettare il proprio povero corpo alle navi (777 s. ancora ῥίπτειν verbo ossessivo: κρύπτετ' ἄθλιον δέμας / καὶ ῥίπτετ' ἐς ναῦς), nei susseguenti anapesti Taltibio rompe gli indugi e si rivolge alla vittima. Con ipocritica compunzione accenna all'amplesso caro della madre che ha dovuto lasciare e con perentorio cinismo ordina a Astianatte di andare «ai merli estremi delle patrie torri» dove fu votato che dovesse esalare il respiro.

Taltibio sa di comportarsi da uomo privo di misericordia e di pudore.

La sua intelligenza non gli avrebbe dovuto consentire un tale annunzio spietato, ma è il cómpito, pressocché burocratico, dell'araldo (782-785):

> ἄγε, παῖ, φίλιον πρόσπτυγμα μεθεὶς
> μητρὸς μογερᾶς, βαῖνε πατρῴων
> πύργων ἐπ' ἄκρας στεφάνας, ὅθι σοι
> πνεῦμα μεθεῖναι ψῆφος ἐκράνθη.

Ancora le torri patrie da cui fu lanciato come un disco Astianatte emergono dalle parole con cui la corifea annuncia l'arrivo sulla scena del corpicino sullo scudo di Ettore portato dai segugi di Taltibio.

Sono gli anapesti (1119-21) che introducono la grandiosa scena dello Scudo di Ettore divisa tra il compassato Taltibio e Ecuba dolente senza rimedio. Lo stile è altamente patetico, la sintassi audacemente sconvolta:[12]

Disgraziate consorti dei Troiani, guardate qui il corpo morto di Astianatte, che i Danai hanno assassinato, amaro lancio quasi di un disco dalle torri

[11] ὑψόθεν solo qui nelle *Troiane*.

[12] δίσκημα (1121) è usato solo qui.

λεύσσετε Τρώων
τόνδ' Ἀστυάναχτ' ἄλοχοι μέλεαι
νεκρόν, ὃν πύργων δίσκημα πικρὸν
Δαναοὶ κτείναντες ἔχουσιν.

E, infine, Ecuba nel culmine del rimpianto del piccolo per sempre perduto evoca le torri costruite da Apollo insieme con Posidone per Laomedonte — Euripide rinvia con sottile eleganza al *Prologo* e al secondo *Stasimo* — quel che resta delle mura di Troia. Le torri hanno divelto i riccioli della testa di Astianatte: una visione che suggerisce di non menzionare altri vergognosi orrori. Ecuba ricorda quante volte Andromaca ravviò e colmò di baci quei riccioli ora rasati via dai merli delle torri. Le ossa del cranio sono spezzate: da essi sghignazza l'assassinio, la strage dell'Innocente (1173-77). Nel contrasto tra la nostalgia e la realtà la straordinaria metafora ἐκγελᾷ Φόνος,[13] «sogghigna la morte» è veramente di difficile trasposizione:

Sfortunato bambino come miseramente le torri del Lossia, le mura superstiti della patria ti rasavano dalla tua testa i riccioli che molte volte la genitrice ravviò e colmò di baci! Da questa testa, ora, infrante le ossa del cranio, sghignazza l'Assassinio. Taccio le altre vergogne.

Δύστηνε, κρατὸς ὥς σ' ἔκειρεν ἀθλίως
τείχη πατρῷα, Λοξίου πυργώματα,
ὃν πόλλ' ἐκήπευσ' ἡ τεκοῦσα βόστρυχον
φιλήμασίν τ' ἔδωκεν, ἔνθεν ἐκγελᾷ
ὀστέων ῥαγέντων Φόνος, ἵν' αἰσχρὰ μὴ λέγω.

Il riso ingordo di Φόνος — quasi una personificazione di θάνατος — è il segno più vistoso dell'arte che consacra l'abbandono della città da parte degli dèi.

3. *Il Destino di Astianatte: il dorso.*

Un altro motivo unificante è il dorso, i νῶτα. Chi ha inventato la metafora regina della poesia delle *Troiane*, il Sogghigno di Pho-

[13] Così scriverei, non φόνος.

nos, il riso beffardo della Strage, dell'Assassinio dell'Innocente — una creazione degna di Eschilo e Shakespeare —, ha cantato il dorso di Ecuba, il dorso del carro greco che trasporta Andromaca prigioniera, il dorso della stessa Andromaca, il dorso dello scudo di Ettore, bara di Astianatte.

Ecuba appare all'inizio del dramma (114)

νῶτ' ἐν στερροῖς λέκτροισι ταθεῖσ'

distesa su un rigido letto col dorso sulla pietra. Il dorso è come lo scafo di una nave e la spina dorsale come la chiglia. Il desiderio di Ecuba non è irrealizzabile come il riavere lo sposo re sgozzato: volgere ora verso un fianco ora verso un altro il dorso e la spina dorsale (116 sg.)

ὡς μοι πόθος εἰλίξαι
καὶ διαδοῦναι νῶτον ἄκανθάν τ'

Tale nudo desiderio viene associato al desiderio di pianto perché c'è una dolcezza nelle lacrime e nel canto delle lacrime.

Nel 'Bilancio del dolore' che abbiamo già ricordato[14] Ecuba contrappone i letti regali, la felice ricchezza di un tempo all'infame destino di schiava in terra ellenica, fare la portiera o la fornaia, e «avere un giaciglio col suo dorso grinzoso sulla terra (494 sg.) vestita di logori brandelli di pepli sul corpo logoro»:

κἀν πέδῳ κοίτας ἔχειν
ῥυσοῖσι νώτοις.

Euripide ha dato un dorso anche a un carro: è il carro a quattro ruote del vincitore che trasporta Andromaca col figlio in mezzo alle armi di bronzo — certo, lo scudo — e alle prede di guerra, i trofei con cui Neottolemo incoronerà i templi di Ftia, la patria di Achille. È il coro che domanda a Ecuba se vede Andromaca sul carro straniero (568) ξενικοῖς ἐπ' ὄχοις. Ma quando si rivolge a Andromaca i ξενικοὶ ὄχοι diventano ἀπήνης νῶτα (572): «Dove vai, o donna infelice, sul dorso del carro ...».

[14] Così l'Albini, art. cit, p. 316.

Nella scena del commiato da Astianatte, sul cui pathos profondo non indugio, Andromaca invita il figlioletto ad abbracciarla — ora o mai più — a rifugiarsi nel seno materno, ad avvolgere le braccia sul suo dorso e a imprimere baci alla sua bocca (762 sg.)

ἀμφὶ δ' ὠλένας
ἕλισσ' ἐμοῖς νώτοισι καὶ στόμ' ἅρμοσον.

E, infine, lo scudo in cui sarà sepolto il bambino è χαλκόνωτος: sulle labbra di Taltibio (1136): χαλκόνωτον ἀσπίδα, sulle labbra di Ecuba (1193): χαλόνωτον ἰτέαν. L'epiteto ricorre solo in questi due versi che preparano le apostrofi allo scudo.[15]

L'altro epiteto — anch'esso unico — che Ecuba largisce, ἀμφίτορνος (1156) «ben arrotondato dal tornio», εὔκυκλος «da ogni parte eguale», «rotondo» non ha la potenzialità semantica di χαλκόνωτον.

Anche lo scudo di Ettore, l'ἀσπὶς Ἕκτορος che fu il terrore degli Achei ha un suo dorso, come la madre e la sposa dell'eroe troiano.

4. *Il Destino di Astianatte prima dell'Annuncio a Andromaca.*

Possiamo ora delineare il Destino di Astianatte prima dell'Annuncio a Andromaca.

4.1. *Le mani.*

Nell'epodo del primo stasimo — una tragica *Presa di Troia* nel cui pathos affissò lo sguardo il mite Virgilio quando concepì l'*Ultima notte di Troia* — Euripide nello sgomento dei bambini anticipa l'attonito tacito sgomento di Astianatte.

Già Ecuba nell'apostrofe a se stessa, nella monodia sul naufragio della sua vita e della sua città, intonando un canto o piuttosto un grido «come una madre per gli uccelli alati», aveva annunciato

[15] Negli *Eraclidi* 376 ci imbattiamo in ἰτέα κατάχαλκος, nelle *Baccanti* 798 in ἀσπίδας ... χαλκηλάτους.

la Musa nuova, la poesia del cieco dolore, dell'infelicità senza fine (120 sg. «Anche questa è una Musa per gli infelici, cantare gli accecamenti dello spirito senza danza»).

Il Coro nel primo stasimo riannunzia la nuova Musa, l'epicedio della città che anticipa, quasi segno dell'unità sotterranea della tragedia, l'epicedio per Astianatte. È il canto delle illusioni del popolo troiano quando apparve il cavallo fremente, rifinito d'oro, pieno di armi, e le vergini e i vecchi abbandonandosi a canti festosi ricevettero «l'ingannevole accecamento, l'agguato degli Argivi ben levigato nel pino montano, la rovina della Dardania» e lo condussero «come lo scafo nuovo di una nave» nel santuario di Pallade. È il canto della vana fiducia delle vergini che intonano canzoni frigie col flauto libico nella notte lunata. Ma mentre le Troiane cantavano con danze la vergine figlia di Zeus, la strage imperversava nella città, la sede di Pergamo, Ares usciva dall'agguato, morivano i Frigi presso gli altari e le vergini nei letti, e, soprattutto (557-59):

βρέφη δὲ φίλι-
α περὶ πέπλους ἔβαλλε μα-
τρὶ χεῖρας ἐπτοημένας.

I cari bambini gettavano le mani sgomentate verso la madre, intorno ai pepli.

La gioia dei piccoli che nella *deixis* di Cassandra potevano vivere insieme con i padri sfuggiti alla morte e le madri (392 s.) diventa sgomento. Lo scrupoloso commentatore, il Biehl, segnala l'enallage — le mani per tutta la persona —, ma io vorrei segnalare l'anticipazione di uno dei momenti del destino di Astianatte: il figlio di Ettore glorioso assume in sé in modo paradigmatico la sorte dei figli di tutte le madri, anch'esse travolte dallo sgomento. Le mani dei bambini tese verso le vesti materne non sono veramente un'enallage: quasi come supplici,[16] i bambini teneri e inermi cercano rifugio nelle madri. La mano dei rematori (160) non ci scuote, ma le mani dei bambini agghiacciate dalla paura sono altrettanto e diversamente terribili che le mani di Edipo che, prima di seguire

[16] Cf. *Andr.* 115.

fino in fondo il suo destino, con esse vuole toccare le figlie e piangere con loro la sventura comune. Quelle mani, non di padre ma fraterne, avevano lacerato e spento gli occhi di Edipo.

In Euripide il tragico senza perdere la sua natura diventa patetico. Nasce il patetico severo: tenerezza e sgomento: la Musa del dolore (609).

Lo sgomento delle mani è simile allo sbigottimento percorso da un brivido di terrore di Ecuba, che accorre ai gemiti delle Troiane impaurite in attesa del sorteggio (183):

ἐκπληχθεῖσ' ἦλθον φρίχᾳ.

Le mani di Astianatte sono la prima volta sulle labbra di Andromaca. Astianatte non può essere salvato dal padre morto né da un parente del padre né dai Frigi: Andromaca neppure può salvarlo e domanda perciò disperata al figlio piangente (750 sg.):

τί μου δέδραξαι χερσὶ κἀντέχῃ πέπλων,
νεοσσὸς ὡσεὶ πτέρυγας ἑσπίτνων ἐμάς;

Perché ti stringi con le mani e ti afferri alla mia veste rifugiandoti come un pulcino sotto le mie ali?

L'altra e ultima volta, le mani di Astianatte ritornano nel *threnos* finale di Ecuba. Dopo aver evocato il rivolo di sangue fra le ossa infrante della testa del piccolo privata dei suoi riccioli (nei versi 1173-77 che cito ancora più avanti) e prima di rivolgersi alla cara bocca (1180) che dice le promesse portate via dal destino, la vecchia desolata che si accinge a seppellire il bambino invoca le sue mani che ripetono la soave immagine delle mani del padre: le stanno davanti disarticolate, pur ancora insieme con le altre membra. È un sospiro e uno schianto (1178 sg.)

ὦ χεῖρες, ὡς εἰκοὺς μὲν ἡδείας πατρὸς
κέκτησθ', ἐν ἄρθροις δ' ἔκλυτοι πρόκεισθέ μοι.

4.2. *Astianatte e Neottolemo.*

Nella serie di anapesti chiusa da un paremiaco che segue a questo primo stasimo (568-76) è adombrato *in nuce* il destino di Astianatte.

La corifea a Ecuba — rannicchiata sulla pietra, aggomitolata nel suo lutto — annuncia l'arrivo di Andromaca su un carro straniero: sul seno palpitante segue il diletto Astianatte rampollo di Ettore. L'infelice Andromaca è seduta vicino alle armi bronzee di Ettore e alle spoglie dei Frigi catturate con la lancia, con cui il figlio di Achille Neottolemo tornato da Troia incoronerà i templi di Ftia.

Insieme alle due madri dolorose, i figli dei due eroi, Astianatte, rampollo di Ettore, ancora infante sul seno materno, e il figlio di Achille vincitore qui senza il proprio nome. E, soprattutto, i χάλκεα Ἕκτορος ὅπλα che nel corso del dramma, si sussumono nell'ἀσπίς, nello *scutum Hectoris*: qui comincia ancora indeterminato il ruolo dello scudo dello sposo di Andromaca madre di Astianatte:

Ἑκάβη, λεύσσεις τήνδ' Ἀνδρομάχην
ξενικοῖς ἐπ' ὄχοις πορθμευομένην;
570 Παρὰ δ' εἰρεσίᾳ μαστῶν ἕπεται
φίλος Ἀστυάναξ, Ἕκτορος ἶνις.
Ποῖ ποτ' ἀπήνης νώτοισι φέρῃ,
δύστανε γύναι
πάρεδρος χαλκέοις Ἕκτορος ὅπλοις
σκύλοις τε Φρυγῶν δοριθηράτοις,
οἷσιν Ἀχιλλέως παῖς Φθιώτας
στέψει ναοὺς ἀπὸ Τροίας;

Così come sùbito dopo all'inizio dell'alterno canto con Ecuba, Andromaca con Ἀχαιοὶ δεσπόται (577) intende Neottolemo. Ma è anche notevole per i rinvii interni al testo che gli σκῦλα Φρυγῶν δοριθήρατα (574s.) mescolati allo scudo sono i Φρύγια σκυλεύματα mandati alle navi nel monologo iniziale di Posidone (18 sg.).

Che il cuore del poeta batta qui per Astianatte mostra anche la scelta dell'eschilèo ἶνις rispetto all'omerico παῖς, divenuto piuttosto comune.

Non erra il Biehl a attribuire a questo inizio di scena «un significato simbolico».

4.3. *Il sogno proibito.*

Nel lamento sul crollo di Troia che va in fumo, nell'alterno canto con la madre Ecuba che esprime «il grande desiderio» di ri-

congiungersi con Priamo nell'Ade, Andromaca piange la casa di Ettore sull'acropoli di Troia dove partorì Astianatte (602)

καὶ ἐμὸν δόμον ἔνθ' ἐλοχεύθην

e piango la mia casa dove partorii.

Così, seguendo Murray e Diggle[17] che attribuiscono la battuta a Andromaca, non a Ecuba come fa il Biehl.[18]

La casa di Ettore dove giunse per generare non un figlio vittima dei Greci, ma il signore dell'Asia, fertile di uomini o di piante, ritorna sulle labbra di Andromaca nella scena patetica per eccellenza di commiato dal carissimo Astianatte (745-48):

ὦ λέκτρα τἀμὰ δυστυχῆ τε καὶ γάμοι
οἷς ἦλθον ἐς μέλαθρον Ἕκτορός ποτε,
οὐ σφάγιον ⟨υἱὸν⟩ Δαναΐδαις τέξουσ' ἐμόν,
ἀλλ' ὡς τύραννον Ἀσιάδος πολυσπόρου.

Il ritorno del motivo della nascita del figlio or ora destinato alla morte atroce si arricchisce con l'evocazione della speranza di gloria concepita sulla culla del neonato. Che cosa sognò la madre se non la realizzazione del voto paterno «Possa tu essere più forte del padre»?[19] Il dominio dell'Asia «benedetta da una ricca discendenza», di una Ἀσιὰς πολύσπορος contrapposta all'Ἑλλὰς κουροτρόφος (566) nutrice di un'élite di giovani[20] o di un enorme territorio ricco di semi e di frutti (la Frigia è ricca di viti, le sue pianure sono inclite)? È, comunque, un sogno di grandezza. Ora per la povera madre le nozze per cui giunse da Tebe Ipoplacia dalla casa di Eezione sono, come il talamo nuziale, un segno d'infelicità: non un re Andromaca partorì, ma una vittima da sacrificare alla crudeltà e alle paure dei Greci.

È chiaro il crescendo del *pathos*: dal pianto alla condanna. Euripide è il poeta della pace che produce prosperità, non della guerra madre di rovine e di lutti.

[17] Euripidis *Fabulae* ed. J. DIGGLE, t. II, Oxonii 1981, p. 209.
[18] *Op. cit.*, p. 62.
[19] *Il.* VI 476 sgg.
[20] W. BIEHL, *op. cit*, p. 273.

Ma il sogno infranto del dominio dell'Asia è un motivo che ritorna accentuato e più precisamente connotato anche nel disperato commiato di Ecuba: Astianatte non ebbe in sorte né la giovinezza né le nozze né la signoria che innalza l'uomo agli dèi, la ἰσόθεος τυραννίς. Ecuba non sa se tali beni della sorte rendano anche felici, ma è certo che Astianatte non vide questi beni di casa, non li conobbe nell'anima né li sperimentò (1168-70):

> εἰ μὲν γὰρ ἔθανες πρὸ πόλεως ἦβης τυχὼν
> γάμων τε καὶ τῆς ἰσοθέου τυραννίδος,
> μακάριος ἦσθ' ἄν, εἴ τι τῶνδε μακάριον.

Ecuba aveva ben ragione a evocare il sogno proibito del dominio del bambino, perché sapeva che la mancata signoria di Astianatte era anche la sua. Quando le guardie efferate del volgare Taltibio portarono via Astianatte per l'estremo compimento del suo destino, Ecuba distesa sulla nuda pietra, privata del figlio e dello sposo, *mater dolorosa* privata ingiustamente (ἀδίκως) del figlio del suo povero figlio — così come Andromaca era stata depredata del figlio — riconobbe che nulla mancò alla sua rovina ormai colma. Che cosa le era rimasto dell'impero di una volta se non l'offerta al figlio del figlio di percosse del capo e del petto, privilegio comune a tutte le madri?

Ecco le tre semplicissime parole (795):

> τῶνδε γὰρ ἄρχομεν
>
> questo è il nostro impero.

E che cos'era nel 415, l'anno del folle volo verso la Sicilia, l'impero di Atene se non la lunga vigilia della catastrofe?

4.4. *Un unico destino.*

Nella scena sticomitica introdotta dal coro con la poetica del dolore e del pianto esplorata dal Di Benedetto,[21] Andromaca com-

[21] V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, p. 224 sg.

piange la condizione in cui si trova e denunzia il mutamento della sorte voluto dagli dèi per cui il bennato diventa schiavo, associa il suo destino a quello del figlio. Insieme sono trascinati via (614 sg.):

ἀγόμεθα λεία σὺν τέκνῳ· τὸ δ' εὐγενὲς
ἐς δοῦλον ἥκει, μεταβολὰς τοσάσδ' ἔχον

Siamo trascinati preda insieme col figlio — dice Andromaca —:
ciò che è nobile diventa schiavo dopo tali mutamenti.

4.5. *L'apparenza.*

Alla fine della *rhesis*, ai versi 686-705, Ecuba annientata dai mali inviatile addosso dagli dèi, come una nave sconvolta dalla tempesta, sommersa dai flutti, si arrende al diritto del più forte — le lacrime sono inutili — e suggerisce a Andromaca di adescare il padrone col suo mite carattere e di suscitare gioia negli amici. Ecuba cede alla speranza e all'apparenza cui già Andromaca aveva rinunziato. E la vecchia nonna ormai priva di patria[22] pensa che così Andromaca potrà allevare, condurre all'adolescenza il figlio del suo figlio, l'Astianatte che è ora sul suo seno: sarà un grandissimo vantaggio per Troia, se un giorno suo figlio potrà risollevare dalle macerie Ilio e ancora una volta la patria, la polis, rinascerà (701-05).

In questo sogno meno possibile di ogni altro — salvare il continuatore della stirpe — Ecuba richiama il legame di sangue — madre, figlio, figlio del figlio — e non immagina che i Greci possano appunto aver paura di quel bambino in grado un giorno di ricostruire la patria perduta. Qui ancora Euripide grande uomo di teatro gioca sul contrasto della condizione e sull'imminenza del capovolgimento della speranza. La situazione deve rimanere desolata e irreparabile e può solo peggiorare. Ecco le parole dell'illusione:

Κἂν δρᾷς τάδ', ἐς τὸ κοινὸν εὐφρανεῖς φίλους
καὶ παῖδα τόνδε παιδὸς ἐκθρέψειας ἂν
Τροίᾳ μέγιστον ὠφέλημ', ἵν' οἵ ποτε
ἐκ σοῦ γενόμενοι παῖδες Ἴλιον πάλιν
κατοικίσειαν καὶ πόλις γένοιτ' ἔτι.

[22] V. 603 ἐρημόπολις, *hapax*.

5. *Dopo l'Annuncio a Andromaca.*

La fine dell'illusione coincide con l'annuncio del rapido, straordinario destino di Astianatte: l'azione drammatica tende alla catastrofe. La *systasis* del dramma lentamente composta esplode nel centro del testo. La parvenza dura quanto la voce che l'ha espressa: è stroncata da Taltibio, lo strano araldo, dal suo *Annuncio a Andromaca sposa di Ettore* (709 sgg.).

Taltibio «un odio comune a tutti i mortali, servo di tiranni e di città» (231) aveva già dispensato, secondo lo statuto dell'orrendo mestiere, le sue novità all'infelice Ecuba (231: νεοχμῶν μύθων ταμίας), il compimento di una paura antica (239 s. φόβος): Cassandra la vergine di Febo, scelta dall'Atride Agamennone quale segreta compagna di letto, Polissena aggiogata alla tomba di Achille oltre ogni legge (νόμος), oltre ogni norma (θέσμιον), Andromaca, la sventurata sposa dell'eroico Ettore, assegnata a Neottolemo figlio di Achille, la vecchia Ecuba a Odisseo, signore ambiguo e bifido di Itaca (235-307).

E ora la novità suprema, la svolta delle *Troades:* il destino di Astianatte (709-98). Il bambino non seguirà il destino della madre né resterà a Troia: non sarà allevato, ma ucciso, gettato dalle torri di Troia. Nulla potrà cambiare la comune deliberazione dei Danai e dei Pelopidi: tra minacce e blandizie cui abbiamo già accennato l'araldo impone il decreto.

Astianatte sarà gettato dalle torri: la sorte del bambino non è quella del tebano Eteoclo, il terzo dei sette eroi che nella fantasia di Eschilo[23] aveva sullo scudo come emblema un oplita che sale sui gradini di una scala appoggiata alla torre dei nemici per distruggerla. Nelle lettere intrecciate, l'oplita grida che neppure Ares lo getterà giù dalle torri (469: ὡς οὐδ' ἂν Ἄρης σφ' ἐκβάλοι πυργωμάτων).

Astianatte sì, sarà gettato dalle torri della sua patria. Andromaca si abbandona al pateticissimo congedo dal figlio: di questa celebre *rhesis* abbiamo già richiamato alcuni tratti. Mi limito al contenuto: il bambino morrà per mano nemica e sarà ucciso dalla temuta nobiltà paterna. L'inclita lancia di Ettore che tanti guerrieri

[23] *Septem* 465-69.

salvò non verrà dall'aldilà a salvare il figlio. Astianatte cadrà dalle alte torri con un salto luttuoso, riverso sulla nuca, senza compianto: già nel lamento iliadico[24] la madre aveva ipotizzato:

> Oppure un acheo
> ti scaglierà, sollevandoti, giù dalle mura — orribile fine! —
> irato perché, forse, Ettore gli uccise un fratello, o il padre, o un figlio...

Astianatte morirà riverso sulla nuca, non sui piedi come sembrerebbe attestare l'anfora di Cuello.[25] E sarà sepolto.

Il pianto accomuna la madre e il figlio che si rifugia nel grembo materno «come un pulcino sotto le sue ali». Il passato breve e intenso senza futuro e il presente angoscioso e rabbrividente sono sulle labbra materne che pongono la domanda a cui risponderà Ecuba nell'Epilogo (dunque anche per questo chi giudica la *rhesis* di Ecuba inopportuna o ripetitiva ha torto): «O Greci, inventori di barbare pene, perché uccidete questo bambino assolutamente innocente?» (764 sg.):

> Ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά,
> τί τόνδε παῖδα κτείνετ' οὐδὲν αἴτιον;

Innocente non è Elena, nata non da Zeus, ma dalla orrida unione di terribili dèmoni: Alastor, Phthonos, Phonos, Thanatos: i suoi occhi bellissimi rovinarono vergognosamente la terra dei Frigi. L'«imeneo» a rovescio come quello di Cassandra sta per terminare: Astianatte sia gettato dalle torri se è stato deciso di gettarlo, Andromaca sia gettata sulle navi: il diverso destino rompe l'amplesso. La madre e il figlio non muoiono insieme. Morire insieme è un atto d'amore non meno che vivere insieme. Il sublime atto d'amore è negato, così il piccolo lascia l'abbraccio e si avvia «agli orli estremi delle patrie torri» compianto da Ecuba, ormai sprofondata nell'abisso della rovina.

L'arrivo sulla scena del corpicino di Astianatte raccolto nello scudo del padre è preceduto da un pateticissimo corale, di difficile trasmissione testuale: nella strofa della seconda parte del secondo

[24] XXIV 735-38, trad. R. Calzecchi Onesti.
[25] Nel Museo Archeologico di Madrid.

stasimo è quasi certo che il coro delle prigioniere che lasciano sposi insepolti e privi di lavacri funebri e stanno per essere condotte da una nave veloce ad Argo cinta di mura ciclopiche, canta una moltitudine di figli piangenti, aggrappati dinanzi alle porte. E ci trasmette il gemito di una delle tante bambine: «O madre, ahimè, me sola trasportano gli Achei lontano dai tuoi occhi su una nave oscura con i remi marini o a Salamina sacra o alla punta dell'Istmo che divide i due mari, ove hanno le porte le sedi di Pelope» (1081-99).

Poi — e siamo all'Epilogo — una successione di nuovi terribili eventi: il Coro invita a guardare il corpicino di Astianatte, l'«amaro disco» che volò dalle torri che abbiamo già ricordato, il figlio di Ettore ucciso dai Greci e Taltibio, per la terza volta, sulla scena svela la sua maschera ambigua di esecutore di gesti burocratici e di creatura partecipe alle stesse terribili novità che annuncia: quel corpicino dev'essere seppellito. Non può essere seppellito dalla madre Andromaca che ha dovuto seguire il padrone, il rampollo di Achille richiamato da nuove sventure di Pèleo scacciato dal figlio Acàsto. Neottolemo aveva fretta e anche Taltibio ha fretta perché anche l'ultima nave possa partire in fretta e portare a Ftia il resto del bottino. Ma la fretta non esorcizza il *pathos,* non attenua la sventura.

La frettolosa partenza di Andromaca decisa dalla fretta del padrone (1129, 1145 δεσπότου τάχος) non ha lasciato indifferente l'araldo che unisce le sue alle lacrime di Andromaca (1130 sg. πολλῶν ἐμοὶ | δακρύων ἀγωγός). Andromaca piange la patria e dà l'addio alla tomba di Ettore, ma soprattutto chiede e ottiene dal frettoloso padrone — e questa novità comunica all'esterrefatta Ecuba — che il figlio suo e di Ettore possa essere sepolto: il figlio che fu gettato dalle torri. Andromaca ottiene anche che la bara sia lo scudo «dal dorso di bronzo», lo scudo che Ettore — terrore degli Achei — cingeva ai suoi fianchi (1135 sg.). Così Andromaca ottiene dal padrone frettoloso che lo scudo non sia portato come una preda di guerra nella casa di Pèleo o nello stesso talamo nuziale — sarebbe stato un dolore a vederlo —,[26] ma resti a Troia come bara del piccolo e sia dato alle braccia di Ecuba perché possa comporre, per quanto sia possibile, il cadave-

[26] Perché espungere col Diggle e altri il v. 1140: μήτηρ νεκροῦ τοῦδ' Ἀνδρομάχη, λύπας ὁρᾶν ?

rino con pepli e corone di fiori nello scudo e non in una cassa di cedro o in sepolcro di pietra. Ecuba deve seppellire il figlio di suo figlio perché la fretta del padrone aveva tolto a Andromaca la possibilità di seppellire il figlio.

Taltibio che considera la fretta del padrone come un impedimento ordinario, di *routine*, vuole collaborare con Ecuba nel segno della fretta perché le opere comuni fatte in fretta possano consentire l'ultimo viaggio dell'ultima nave verso la patria dei vincitori: Ecuba deve ornare il cadavere (1147: κοσμεῖν νεκρόν), Taltibio va a scavare la fossa. E, a proposito, soggiunge l'ordinario araldo, una fatica in meno per l'antica regina, l'unica pena di cui ha potuto liberarla (1150: εἷς μόχθος): *en passant*, attraversando le correnti dello Scamandro, lavò il corpo del morto e deterse le ferite (1150 sgg.):

> ἑνὸς μὲν οὖν μόχθου σ' ἀπαλλάξας ἔχω·
> Σκαμανδρίους γὰρ τάσδε διαπερῶν ῥοὰς
> ἔλουσα νεκρὸν κἀπένιψα τραύματα.

Nel frettoloso rendiconto di Taltibio il lavacro del corpicino occupa tre versi: una pausa lunga nel vortice degli eventi. Taltibio pianse la sorte di Andromaca, ma usurpa un altro diritto della madre di Ettore. È vero però che quelle ferite non appartenevano né a Andromaca né a Ecuba, ma alla caduta dalle torri di Ilio, deliberata dai Greci e annunziata da Taltibio. C'è una feroce coerenza del personaggio, forse meno enigmatico di quanto possa apparire.

6. Scutum Hectoris.

Di qui alla fine, prima che il turbinio delle fiamme distrugga la città e gli ἄκρα τειχέων (1297) e Ecuba abbandoni con fretta stentata la patria per la servitù, l'ἀσπὶς o ἰτέα χαλκόνωτος campeggia nella tragedia diventandone il simbolo.

Lo *Scutum Hectoris* non è lo Scudo di Achille del XVIII dell'*Iliade*, il σάκος μέγα τε στιβαρόν τε, opera di Efesto, dono di Teti, donde si sprigionava un chiarore astrale e su cui è narrata in cinque zone una titanica visione del mondo, lo *Scutum Achillis* creato insieme dal fabbro-artista e dal poeta-cantore. Non è neppure lo *Scutum Herculis* smagliante e infrangibile con un serpente tremendo al

centro, anch'esso opera di Efesto, suggerita da Zeus di cui una volta si favoleggiò che avessimo lo scudo nell'oggetto enigmatico del VII secolo trovato sul monte Ida.[27] Euripide non è Omero né il falso Esiodo. Lo scudo con cui Ettore aveva duellato con Aiace o Achille che nella tradizione figurata ha come episèma o semeion, una figura umana, il toro o il leone — anche lo scudo di Agamennone nell'arca di Cipselo aveva Phobos con la testa di leone[28] — non è designato con epiteti trionfalistici, è rotondo (1156 ἀμφίτορνος), come quello di Polinice fratello di Eteocle, figlio di Edipo[29] ma né πολύπονος né χλεινά:[30] χλεινὸν Euripide nelle nostre *Troiane* definisce (752) il δόρυ di Ettore, la sua lancia.

Lo scudo di Ettore non ha un σῆμα sullo scudo: è nudo come quello di Anfiarào nei *Sette* (591) che «non vuole apparire il migliore, ma vuole esserlo» (592: οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει). Euripide, come affermò P. Vidal-Naquet, fu il primo lettore dei *Sette* eschilei la cui scena degli scudi — giudicata «un insieme sufficientemente coerente» da Froma I. Zeitlin[31] — fu eletta da Euripide come un modello da decostruire nelle *Fenicie*.[32]

E veniamo alla doviziosa ultima scena quando Ecuba diventa assoluta regina del palcoscenico, prima che Taltibio compia l'ultimo atto frettoloso, dia l'ultimo ordine: consegnare la preda regale, Ecuba delirante, ammattita dai mali (1285 sg.) agli sgherri mandati da Odisseo (1270 sg.). Sulla *rhesis* di Ecuba (1156-215) ha pesato finora il confronto con la *rhesis* di Andromaca da A.W. Schlegel al Perrotta, dalla De Romilly al Di Benedetto. Non voglio e non posso

[27] Si tratta più che di un timpano, di un emblema: cf. M. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les énigmes du «Bouclier de Zeus»*, *Hommages Delcourt*, Bruxelles 1970, pp. 31-37.

[28] PAUSANIA V 19,4.

[29] ESCHILO, *I sette a Tebe* 642 καινοπηγὲς εὔπαλον σάκος.

[30] EURIPIDE, *Eraclidi* 685 e 932.

[31] F.I. ZEITLIN, *Under the Sign of the Shield*, Roma 1982: un libro «semiotico e clidonomantico».

[32] P. VIDAL-NAQUET, *Les boucliers des heros. Essai sur la scène centrale des Sept. contre Thèbes*, «A. Seminario Studi Mondo Class.» dell'I.U.O., sez. Archeologia e Storia Antica (Napoli 1979), pp. 95-118, poi nel vol. di J.P. VERNANT and P. VIDAL-NAQUET, *Tragedy and Myth in Ancient Greece* (1981), pp. 120-49.

ora fare la storia della critica, ma respingo decisamente l'esito del confronto, la presunta inferiorità della *rhesis* di Ecuba.

Percorrerò, innanzi tutto, il motivo centrale dello scudo-tomba che è sùbito all'inizio, non ancora presente nella *rhesis* di Andromaca, ma vivo sulle labbra della povera Ecuba dopo la sua *rhesis* che, per tanta parte, è un *threnos*, un epicedio per il bambino morto, il cui sembiante rivive nella infanzia non lontana, nei giochi con Ecuba, nelle brigate dei compagni: il bambino che la nonna scompagina nelle sue articolazioni, perché ognuna rinnova la nostalgia e ripropone il dolore.

Per Ecuba lo scudo è la dolorosa visione che Andromaca aveva voluto esorcizzare (1157), l'unica eredità paterna (1192) che suscita il profondo ribrezzo e la sdegnosa ripulsa. Sotto l'inaudita strage, il φόνος καινός (1559 sg.), c'è l'assurda paura degli Achei, bravi guerrieri, ma privi d'intelligenza, che Astianatte potesse far risorgere Ilio dalle rovine (1160), la paura che poteva suggerire a un poeta — e in effetti suggerisce al poeta — un'iscrizione epitimbia che eterni nei secoli la vergogna di tutta la Grecia (1190 sg.). Astianatte viene sepolto nella χαλκόνωτος ἰτέα (1193) per una paura inesistente e irrazionale dal momento che la stagione di gloria di Ettore e dell'innumerevole sua schiera è finita irrimediabilmente. L'altro terribile pensiero, suggerito dalla visione dello scudo, è che Ecuba ormai vecchia, senza patria e senza figli, deve seppellire in quello scudo il figlio del figlio, tanto più giovane di lei (1185 sg.):

> Σὺ δ' οὐκ ἔμ', ἀλλ' ἐγώ σε τὸν νεώτερον
> γραῦς ἄπολις ἄτεκνος ἄθλιον θάπτω νεκρόν.

Sono questi i due pensieri cruciali in mezzo a cui Euripide s'abbandona al *pathos*, alla memoria dell'eden perduto di Ecuba, al canto di una piccola vita stroncata: il rimpianto dei beni mai goduti, la nostalgia della felicità mai posseduta, se è felicità — giovinezza, nozze, dominio —, la apostrofe allo sfortunato e misero bambino falcidiato dal sogghigno dello Sterminio nei riccioli che Andromaca tante volte aveva baciati e lo stesso Astianatte aveva promesso di tagliare per deporli sulla tomba della nonna che lo nutriva e lo cullava quando Ecuba gli chiedeva «Che farai da grande per me?»: così Ecuba nell'apostrofe alla bocca di Astianatte che segue all'apostrofe alle mani tanto simili al padre.

Tale serie di apostrofi che si susseguono e s'incalzano preludia alla prima apostrofe di Ecuba allo scudo, che è il culmine della novità strutturale, dell'originalità creativa di Euripide. La tradizione letteraria s'inchina al genio dell'uomo di teatro, scrittore e regista. Già la prima apostrofe allo scudo — nell'inedita funzione di sepolcro del figlio di chi l'aveva imbracciato per spaventare l'avversario e difendere la vita[33] — è una rivoluzione tecnica di straordinario significato. Essa può richiamare il rinnovamento del modulo lirico di un'altra madre, la Danae di Simonide, fatto da Andromaca quando chiede a Astianatte (749):

> ὦ παῖ, δακρύεις· αἰσθάνῃ κακῶν σέθεν;
>
> O figlio, piangi: percepisci i tuoi mali?

Ecuba non rimodula, ma inventa, crea. Innovazione e rivoluzione arricchiscono il concetto del tragico e scavano nell'anima umana sondandone gli abissi senza esaurirli.

Prima Ecuba aveva fatto un'altra rivoluzione emblematica. La preghiera a Zeus che Euripide colloca dinanzi allo sbigottito Menelao, prossimo all'agone con Elena, rovina di uomini, sterminio di città, è, prima di tutto, una rivoluzione formale. Zeus che sfugge alla congettura e alla conoscenza è modellato sullo Zeus dell'*Agamennone*, quale dio di giustizia è tributario di Pindaro, quale sostegno e sede della terra, necessità della natura o intelligenza degli uomini è plasmato sui pensatori ionici. Ma la novità è che l'impegno speculativo — che prelude all'*Elena* e alle *Baccanti* — Euripide sviluppi nell'àmbito di una εὐχή la cui compagine risulta così trasformata. E il problema fondamentale che pongono quei celebri versi (884-88), variamente presenti nella tradizione indiretta, non è di stabilire se la preghiera della sventurata regina sia uno *Selbstswerk* (Schadewaldt) o sia affine a quella di Menelao (Langholf).[34] Questo Zeus di Ecuba-Euripide non è certo lo Zeus dell'impudica e lussu-

[33] Ricordo col Cunze che l'arte figurata arcaica rappresentò con la morte di Priamo la morte di Astianatte per opera di Neottolemo, mai il lancio di Astianatte dalle torri di Troia (*Olympische Forschungen*, p. 161).

[34] Cf. V. LANGHOLF, *Die Gebete bei Euripides und die zeitliche Folge der Tragoedien*, Goettingen 1971, Hypomnemata 32, pp. 134-37.

riosa Elena: superiore agli dèi, ma non a Afrodite (948). Euripide, l'inquieto profeta del dubbio di Gilbert Murray, che cerca una soluzione del problema di Dio ha dato una configurazione teoretica alla preghiera, infrangendone lo statuto.

E ora ecco la prima apostrofe di Ecuba allo scudo (1194-99):

Ὦ καλλίπηχυν Ἕκτορος βραχίονα
σῴζουσ', ἄριστον φύλαχ' ἀπώλεσας σέθεν.
Ὡς ἡδὺς ἐν πόρπακι σὸς κεῖται τύπος
ἴτυός τ' ἐν εὐτόρνοισι περιδρόμοις ἱδρώς
ὃν ἐκ μετώπου πολλάκις πόνους ἔχων
ἔσταζεν Ἕκτωρ προστιθεὶς γενειάδι.

O tu, che salvavi il braccio dal bel cubito di Ettore, perdesti il tuo eccellente custode. Come è soave nell'imbracciatura la tua impronta e nel giro ben tornito dell'orlo il sudore che spesso durante le pene del combattimento Ettore sgocciava dalla fronte ogni volta che ti accostava al mento.

Come di Astianatte la testa, le mani, la bocca cosí qui di Ettore il braccio, la fronte, il mento e dello scudo — apostrofato come creatura viva — l'imbracciatura e l'orlo che ne circuisce la rotondità. Ettore fu suo ἄριστος φύλαξ perché gli salvava, a sua volta, la vita: lo scudo ha ancora il suo tornito giro, l'orlo accarezzato dall'*hapax* εὐτορνος. C'è un *Einssein* dell'arma e di chi la portava, una *innige Verbundenheit* come dice il Biehl[35] che la banalizzante correzione nel verso 1196 di σός in σῷ del Barnes — accettata purtroppo dal Diggle[36] — ha invano cercato di affievolire: la punta della prosopopea è che lo scudo ha la sua propria impronta, il suo τύπος. Al dolore che la vista dello scudo aveva suscitato in Ecuba subentra la soavità che accomuna l'impronta dello scudo e il sudore dell'eroe: la fronte madida di sudore del guerriero πολύμοχθος è soave come l'imbracciatura dello scudo.

La seconda apostrofe allo scudo (1221-25) si situa durante la vestizione del corpo di Astianatte dopo il lavacro nello Scamandro sbrigato da Taltibio. Ecuba invita le donne a portare l'ornamento al misero corpo quale è consentito dalle sorti che «come una creatura forsennata» balzano ora di qua ora di là (1200-06). Le donne assi-

[35] *Op. cit.*, p. 419.
[36] *Ed. cit.*, p. 234.

curano che le spoglie frigie che possono ornare la salma sono pronte, la stessa madre di Ettore prepara gli ornamenti «residui dei beni di una volta» sottratti da Elena maledetta (1215) pur con un rimpianto per le gare che il bambino non poté vincere, rimpianto intriso di qualche punta intellettualistica sulla smania non eccedente dei Frigi per i ginnici agoni (1215), e riveste il corpo della splendida veste frigia che Astianatte avrebbe dovuto indossare nelle nozze con la più eccelsa tra le donne d'Asia.

Prima che τλήμων ἰατρός — povero medico senza arte — bendi le ferite (ma il padre nell'aldilà si occuperà di lui), prima che inviti a seppellire Astianatte che ha ricevuto le dovute corone qualunque esse siano (ai morti però non interessa il fasto delle esequie), prima che alla Musa delle lacrime e del dolore sostituisca la Musa che consegna ai posteri, a noi e a quelli che verranno dopo di noi, la memoria perenne della sventura, Ecuba rivolge la seconda e ultima apostrofe allo scudo, che è anche un addio al fanciullo, che il Coro con doloroso rimpianto, rinverdendo la tradizione iliadica, chiama non Ἀστυάναξ, ma μέγας ἀνάκτωρ πόλεως (1216 sg.).

Ecco come Ecuba si congeda dallo scudo (1221-25), quasi continuando l'apostrofe a Astianatte (1209 sgg.):

> Σύ τ', ὦ ποτ' οὖσα καλλίνικε, μυρίων
> μῆτερ τροπαίων, Ἕκτορος φίλον σάκος,
> στεφανοῦ· θανῇ γὰρ οὐ θανοῦσα σὺν νεκρῷ
> ἐπεὶ σὲ πολλῷ μᾶλλον ἢ τὰ τοῦ σοφοῦ
> κακοῦ τ' Ὀδυσσέως ἄξιον τιμᾶν ὅπλα

E tu che una volta eri vittorioso, padre di innumerevoli trionfi, caro scudo di Ettore, lascia che io ti incoroni, perché tu non morirai anche se sarai seppellito col morto. È cosa veramente molto più degna onorare te che le armi di Odisseo, sapiente cattivo.

Euripide ha trasferito allo scudo quel che si addice alla lancia, alla δορὸς αἰχμή (819) o λόγχα (1318) e questo può spiegare la convulsione linguistica (μῆτερ ... σάκος ... θανοῦσα). E, in ogni modo, καλλίνικον è anche il δόρυ nell'*Hercules Furens* (49).

Il κάλλιστον κλέος di Ettore — l'eroe che uccise moltissimi Argivi (611), il migliore dei Frigi (709), l'inclita salvifica lancia (752) — era stato già celebrato da Andromaca (394-97): «Ora ascolta — dice a Ecuba — come è il destino, per te così doloroso, di

Ettore. Dopo essersi dimostrato eroe eccellente (ἀνὴρ ἄριστος) se ne va e ciò è l'effetto della venuta degli Achei.[37] Se gli Achei fossero rimasti a casa, la bravura di Ettore sarebbe rimasta nascosta».

L'odio sprezzante per Odìsseo, sovrano di Itaca, che l'ebbe in sorte come schiava, era stato già espresso da Ecuba al lugubre annunzio di Taltibio. Ecuba a se stessa dice (280-91):

> Ahimè, ahimè, percuoti la testa rasata, graffia con le unghie le due guance. Io sono stata assegnata dalla sorte a servire un uomo immondo, ingannatore, nemico del diritto, un mostro d'illegalità, il quale tutte le cose stravolge, le cose che sono di là le volge di qua e le cose contrarie le volge di nuovo là con la lingua doppia, presentando come cose amiche cose che prima erano nemiche fra tutte.

L'apostrofe di Ecuba è densa di motivi: la vestizione dello scudo che è incoronato come s'incoronano gli eroi morti; il rendimento di onore a Ettore cui lo scudo largì vittorie e trionfi; l'immortalità dello scudo perché Astianatte è morto, ma la gloria del padre è immortale; il disprezzo per Odìsseo che attraverso la mala arte della sofistica riuscì a dimostrare che le gloriose armi di Achille spettavano non a Aiace, ma a lui; la superiorità di una sola arma, lo scudo (ἀσπίς, ἰτέα, σάκος), sugli ὅπλα di Odìsseo.

Questa apostrofe — dove si concentrano motivi già espressi e motivi nuovi — è anche un addio allo scudo testimone della gloria del tempo passato e della miseria del presente: come l'addio di Cassandra, la terza Erinni, alle infule del suo dio, strappate dal puro corpo e lanciate alle aure veloci del vento (451-54).

L'eternità della poesia riscatta il dolore e la morte: anche Ecuba sa che le sue sventure volute da dio saranno oggetto di canto (1242-45). La memoria dello scudo di Ettore col corpo straziato di Astianatte morirà solo con la morte del mondo.

7. *Lo scudo-culla di Eracle.*

Ci fu un destino ellenistico dello scudo-sepolcro delle *Troiane*. Ne fece uno scudo-culla Teocrito, il poeta alessandrino forse mag-

[37] V. 396 ἴξις solo qui.

giormente tributario di Euripide. Ha scritto acutamente il Knox:[38] «... Brani poetici riccamente affrescati con pennellate che brillano nitide ai sensi e aprono la strada a quelle pitture di genere tanto care al cuore dei poeti ellenistici, primo fra tutti Teocrito».

A mio parere, è difficile dubitare che per lo scudo-culla Teocrito sia partito dall'originale creazione euripidea.

L'*Heracliscos* (*id.* XXIV) si apre con Alcmena che, dopo averli lavati e nutriti di latte, stende Eracle e Ificle nello scudo di bronzo, la bella arma che Anfitrione aveva predata a Pterela, re dei Tafii (4 sg.):

> χαλκείαν κατέθηκεν ἐς ἀσπίδα, τὰν Πτερελάου
> Ἀμφιτρύων καλὸν ὅπλον ἀπεσκύλευσε πεσόντος.

Alcmena sfiorò la testa dei bimbi e li invitò a riposare beati fino all'aurora e, insieme con la ninna nanna, mosse il grande scudo. I bambini si addormentarono (10):

> ὡς φαμένα δίνησε σάκος μέγα· τοὺς δ' ἔλεν ὕπνος.

Ma a mezzanotte i bei figli di Alcmena si svegliarono perché due serpenti inviati da Era violarono la culla: Ificle si accorse che le brutte bestie erano sul cavo scudo, vide i denti impudichi e gridò (23 s.):

> ἦτοι ὄγ' εὐθὺς ὦυσεν, ὅπως κακὰ θηρί' ἀνέγνω
> κοίλου ὑπὲρ σάκεος καὶ ἀναιδέας εἶδεν ὀδόντας.

Eracle affrontò e domò i due mostri. Tutti quelli di casa, appena videro Eracle lattante che stringeva saldamente *con le mani delicate* le due bestie, stupefatti gridarono (54-56):

> ἦτοι ἄρ' ὡς εἶδονθ' ὑποτίτθιον Ἡρακλῆα
> θῆρε δύω χείρεσσιν ἀπὶξ ἁπαλαῖσιν ἔχοντα,
> ἐκπλήγδην ἰάχησαν·

Ricordiamo le mani sbigottite di Astianatte e salutiamo il ritorno della giuntura saffica ἀπάλαισι χέρσι. E, infine, quanto diverso da quello di Astianatte è il destino di Eracle cantato dall'in-

[38] Vol. cit., p. 614.

dovino Tiresia: darà gloria alla madre, crescerà, ἀπὸ στέρνων πλατὺς ἥρως, eroe dall'ampio petto, salirà al cielo, domerà uomini e bestie, compirà le dodici fatiche, sarà famoso come genero degli dèi immortali e sarà superiore sempre ai nemici.

A Alcmena riesce quel che non riuscì a Andromaca: alleva Eracle come pianta novella in un giardino (103 sg.) e gli dona una compiuta *paideia* (134): nelle lettere e nel canto, nel tirar d'arco e in tutti gli agoni — lotta, pugilato, pancration, corsa con i cavalli — e nell'arte di colpire e vincere i nemici con la lancia e difendersi con lo scudo (125: ὑπ' ἀσπίδι ὦμον ἔχοντα).

All'infanzia incompiuta di Astianatte cantata da Andromaca e Ecuba nelle *Troiane* Teocrito ha potuto contrapporre il compiuto sviluppo di Eracle bambino in Eracle eroe, generoso e virile. È lontanissima la guerra sotto le mura di Ilio, lontane le crudeltà tanto atroci quanto inutili della lunga guerra del Peloponneso. Ma è il mondo di ogni epoca che aspira alla sicurezza della vita nella pace e condanna la guerra specialmente come strage degli innocenti. Non bastano le lacrime perché ogni piccola pianta diventi albero svettante nel limpido cielo.

8. *Il messaggio delle* Troiane.

Avviandomi al termine di questa Lettura voglio ricordare l'esperienza di un eccezionale spettatore delle *Troiane*, Bertrand Russell, nell'immediato dopoguerra del primo conflitto mondiale, raccontata dieci anni dopo la fine del secondo conflitto mondiale:[39]

> Shakespeare mette insieme «il folle, l'amante e il poeta», come esseri «dall'immaginazione tutta compatta». Il problema è di conservare l'amante e il poeta, facendo a meno del folle.
>
> Voglio portare un esempio. Nel 1919 assistetti a una rappresentazione delle Troiane all'Old Vic. Arrivati all'irresistibile scena patetica in cui Astianatte è condannato a morte dai greci per timore che diventi un secondo Ettore, in tutto il teatro non c'era un solo ciglio asciutto, e il pubblico trovava quasi incredibile la crudeltà mostrata dai greci nel dramma.

[39] B. RUSSELL, *Saggi scettici (Sceptical Essays* 1950), trad. di S. GRIGNONE, Milano 1975, p. 16.

Eppure quelle stesse persone che lì piangevano in quello stesso momento stavano praticando quella stessa crudeltà in una proporzione che l'immaginazione di Euripide non avrebbe mai saputo concepire. Essi (o almeno la maggior parte di essi) avevano appena finito di votare per un governo che continuava il blocco della Germania anche dopo l'armistizio, e imponeva il blocco alla Russia. Si sapeva che questi blocchi causavano la morte d'un immenso numero di fanciulli, ma si riteneva opportuno far diminuire la popolazione dei paesi nemici: i fanciulli, come Astianatte, crescendo potevano emulare i loro padri.

Il poeta Euripide ridestò l'amante nell'immaginazione del pubblico; ma amante e poeta furono dimenticati sulla soglia del teatro, e il folle (sotto la forma del maniaco omicida) tornò a controllare gli atti politici di quegli uomini e di quelle donne che si ritenevano teneri e virtuosi.

La pagina di Russell — uno scettico contemporaneo che non irrise Euripide come lo scettico antico Sesto Empirico (*Adv. Math.* I 288), che emarginava dalla storia del pensiero il 'filosofo della scena' — mostra che Euripide è poeta educatore non meno di Eschilo, non meno di Sofocle. Anche per educare, non solo per suscitare profondi sentimenti nel cuore dell'uomo, Euripide inventò il patetico, come ha mostrato Jacqueline De Romilly: non attraverso il *phobos*, ma attraverso il *pathos* che svaria e moltiplica l'*eleos*.

Non voglio tuttavia terminare con la pagina pur straordinaria di Bertrand Russell, ma con una mia testimonianza berlinese dell'estate 1995.

Alla fine dell'Unter den Linden poco dopo la piazza della Staatsopera, dove il 10 maggio 1933 studenti nazisti incendiarono libri illudendosi di distruggere il pensiero e la vita degli uomini liberi, c'è un piccolo ambiente neoclassico, una sorta di cappella votiva, per non dire di un tempietto, costruita nel secondo decennio dell'Ottocento e variamente utilizzata. L'interno — spoglio e severo — di questo luogo chiamato la Neue Wache, la Nuova Guardia, durante la dittatura comunista ospitava la Fiamma Perenne, die Ewige Flamme, a ricordo delle vittime dell'Hitlerfaschismus. Con la caduta del Muro si spegneva anche la Fiamma. Nel caldo agosto, al suo posto ho trovato un gruppo statuario di Harald Haare, in lugubre lucido marmo: una madre che avvolge tra le braccia, con tutta l'intensa forza di se stessa, un soldato sconosciuto: ufficialmente è il monumento che la Nuova Repubblica Federale Tedesca ha innalzato alle «vittime della guerra e della dittatura»: simbolo

della violenza della guerra non un guerriero, ma la madre di un guerriero.

La madre che piange un figlio perduto in guerra in una posa di struggente immobilità esprime il dolore universale delle madri di ogni tempo in una dimensione più lata e evidente che una Fiamma, un elemento del culto dei morti prestato a un partito politico.

Contemplavo a lungo la madre che stringe il figlio di un'altra madre e pensavo a Ecuba che stringe il corpicino inerte e massacrato del figlio di Andromaca. Pensavo al nostro poeta che cantò per gli uomini di tutte le epoche lo strazio di chi si trova a seppellire una propria creatura stroncata da una guerra o da altro male. Rimuginavo i suoi versi sull'ingiustizia delle guerre senza rinunziare alla speranza. Perché rinunziare a sperare sarebbe la ripulsa della poesia, della sua potenza universale. Gli imperi tramontano, la poesia tragica, eternatrice della sofferenza e del dolore, rimane ad ammonire, a consolare, a vincere le insidie della morte.

Il dolore della madre per il figlio irrimediabilmente perduto contro la legge della natura che esige la *pietas* del figlio verso la madre è universale, perché universale è la poesia, universale è il messaggio di Euripide: solidarietà per i vinti e per chi ha generato i vinti e condanna, pateticamente severa, della strage degli innocenti che accompagna ogni guerra, anche oggi: *Bosnia docet.* Anzi oggi possiamo dire: *Bosnia nuper docuit.*

Per concludere. Il Wilamowitz ha avuto il merito di togliere a Euripide l'ipoteca di poeta mediocre che ancora aveva nell'*Aesthetische Versuch* del 1867, *Inwieweit befriedigen die Schluesse der erhaltener griechischen Trauerspielen*, fatto conoscere dall'instancabile W.M. Calder III nel 1974, quando nell'immortale commento dell'*Herakles* (1889) lo definì uno dei classici della letteratura universale, ma non può avere ragione quando afferma che Euripide non è un poeta indispensabile alla storia civile dell'umanità.[40]

[40] U. v. WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Euripides Herakles*, I, Darmstadt 1969, p. 43: «Denn Euripides ist zwar keiner von den Dichtern, die Menschheit nicht entbehren kann ohne in die Bestialitaet hinabzusinken: aber es ist doch einer, der noch so frisch ist, dass man Liebe und Hass zu ihm empfindet, und die Poesie jeder Zeit, wenn sie eine ist, sich mindestens mit ihm auseinandersetzen muss: er fordert und verdient ein individuelles Verstaendnis».

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 1996-97*

Nel corso del 1996 abbiamo pubblicato il *Carteggio Croce-Antoni* per le cure di Marcello Musté, una raccolta di scritti di Federico Chabod dal titolo *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a cura di Luisa Azzolini, l'edizione critica de *I colori e le arti dei Romani* del cosiddetto Eraclio, curata da Chiara Garzya Romano, il secondo volume dell'opera di Francesco Nitti, *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, per le cure di Stefano Palmieri, ed infine il volume celebrativo del cinquantenario della fondazione del nostro Istituto, *L'Istituto italiano per gli studi storici (1946-1996)*, curato da Marta Herling. Nel prossimo mese di dicembre appariranno il libro di Alberto Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul* Perì téchnes *pseudoippocratico*, e il volume XIII degli *Annali*, dedicato alla memoria di Giovanni Spadolini, con i contributi di Giovanni Ferrara, Luca Soverini, Agostino Marsoner, Fara Nasti, Giovanni Benedetto, Daniela Coppola, Paola Gloria Gaiarin, Maria Patrizia Corsini, Stefano Palmieri, Daniela Tallini, Marino Zabbia, Rita Maria Comanducci, Giuseppe Galasso, Giorgio Inglese, Chiara Egidi, Francesco Giacanelli, Pierpaolo Ciccarelli, Alfonso Iaquinandi, Gennaro Sasso, Valerio Petrarca. Nel corso del 1997 stamperemo le monografie di Massimiliano Capati, *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica* e di Paolo Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV s.)*, il *Carteggio Croce-Novati* a cura di Alberto Brambilla e quello *Croce-Schlosser* a cura di K.E. Loenne, l'edizione critica della *Mandragola* di Machiavelli curata da Giorgio Inglese, la quarta silloge degli scritti minori di Adolfo Omodeo, dal titolo *Scritti storici e politici. Una diuturna polemica*, per le cure di Maria Rascaglia, l'opera di Giacomo Leo-

* Discorso tenuto nella sede dell'Istituto il 29 nov. 1996.

pardi, *Giulio Africano*, curata da Claudio Moreschini, la ristampa del libro di Franceso Nitti su *Leone X e la sua politica*, per le cure di Stefano Palmieri ed, infine, il vol. XIV degli «Annali», con i saggi di Carlo Antoni, Paola Cavina, Paola Cimino, Rosaria Ciardiello, Gianluca Cuniberto, Emanuele Cutinelli-Rèndina, Marcello Gigante, Anna Mastroianni, Monica Mattioli, Massimo Rinaldi, Umberto Roberto, Germano Rosa, Lucio Tufano.

GENNARO SASSO

RICORDO DI CARLO ANTONI*

Il 15 agosto di quest'anno si sono compiuti cento anni dalla nascita di Carlo Antoni, avvenuta a Senosecchia, a pochi chilometri da Trieste, nel 1896. Ricordarlo, sia pure in breve, in questa sede è dunque doveroso. Ma, pur avendo avuto con lui una lunga consuetudine di studi e di colloqui; pur avendogli dedicato, nel 1982, un'intera monografia e, l'anno scorso, l'*Introduzione* che va innanzi al suo *Carteggio* con Benedetto Croce, curato da Marcello Mustè, chi questa sera si accinge a ricordare la sua singolare figura di pensatore e d'interprete della cultura tedesca dell'Otto/Novecento, si trova in difficoltà ed avverte dentro di sé un non piccolo disagio. Perché? Forse perché, poco attento alle ricorrenze, senta di essere impari alle correlative cerimonie? O forse perché, a quasi quarant'anni dalla morte del professore triestino, l'emozione è ancora così viva da rendergli difficile il parlarne? Anche per questo, senza dubbio. Ma la ragione più specifica, quella che genera il senso della difficoltà e, quindi, il disagio, sta proprio nell'avergli, a distanza di non pochi anni l'uno dall'altro, dedicato quei due scritti, nei quali il profilo della sua personalità prima è stato tracciato e poi è stato rimesso alla prova in punti di non secondaria importanza. Insomma, poiché di Antoni ho detto quel che avevo da dire, come fare a parlarne di nuovo in modo non del tutto indegno: ossia senza ripetere, le cose già dette, ma a queste altre aggiungendone, che di esserlo fossero nell'intrinseco meritevoli?

Per rispondere a questa difficoltà e, in qualche modo, superarla, ho pensato che forse conveniva partire dalla circostanza più ovvia; e osservare e far osservare che, come fu filosofo e germanista, e quest'ultima cosa certo non meno che l'altra, così in Antoni non poté non essersi via via formata un'idea della Germania, della

* Discorso pronunziato nella sede dell'Istituto il 29 nov. 1996.

sua storia, della sua cultura, del contributo da essa fornito, nel bene e nel male, alla vicenda della civiltà europea. Non poté, questa idea, non essersi formata; e si formò in effetti, ed agì, costituendosi come il criterio essenziale della sua lunga, ininterrotta, indagine. Ma, a differenza di quel che può notarsi in altri germanisti della sua e anche della precedente generazione, quella che Antoni nutrì, coltivò e variamente svolse nei suoi scritti fu bensì, come ho detto, un'idea della Germania, un'idea, secondo i gusti e i concetti del suo tempo, unitaria; ma, almeno nella tendenza generale, «negativa»: quasi che, messi da parte come ovvi e da non discutere i valori che la sua cultura aveva prodotti nel mondo dell'arte, della filosofia, della grande musica, sopra tutto sui disvalori egli facesse battere l'accento e a quelli riservasse le sue cure e le sue preoccupate attenzioni. Se si ripercorrono le sue pagine germanistiche, è difficile, per esempio, incontrare un apprezzamento della Germania che possa stare a paro con quello che, sempre, Benedetto Croce tenne vivo dentro di sé: sempre, e persino quando, nei giorni terribili delle distruzioni, degli incendi, delle crudeltà perpetrate da uomini che la civiltà sembravano aver travolta nella barbarie, leggeva Goethe e tornava a scriverne, persuaso che il suo tedesco fosse bensì il tedesco ma il suo, non quello di coloro che intanto intorno a lui distruggevano, incendiavano, incrudelivano. Certo, la Germania che Croce «aveva amata» negli alti pensieri dei suoi filosofi e nelle immagini dei suoi grandi poeti e artisti, anche al cuore di Antoni aveva parlato. Ma questo sentimento in lui era rimasto come nascosto, collocato in una zona profonda dell'anima: suscitava conflitti ed egli era restio a dargli espressione. Di Wieland, di Schiller, di Goethe, di Hoelderlin, anche di Thomas Mann, Antoni raramente parlava e scriveva; e ad ascoltarlo, e a leggerlo, si aveva e si ha l'impressione che, con i suoi maghi, i suoi teosofi, i suoi scrittori collocati sull'incerto confine che lassù, nel Nord, divide la ragione dal mito, la luce dalla tenebra, la sua Germania fosse, come una volta giunse a scrivere, sopra tutto la terra della danza macabra.

Si ha insomma, per proporre un paragone letterario che, nella sua secca, e persino severa, sobrietà, Antoni forse non avrebbe apprezzato, l'impressione che la Germania fosse a tratti per lui come la ideale 'Kaisersaschern' descritta, nel *Doktor Faustus*, da Serenus Zeitblom, l'umanista che di fronte alle sue case medievali e a coloro

che le abitavano non poteva reprimere un brivido di timore, convinto che «la civiltà consiste veramente nell'inserire con devozione, con spirito ordinatore e, vorrei dire, con intento propiziatore, i mostri della notte nel culto degli dèi». La Germania come 'Kaisersaschern': un luogo nel quale «era rimasto sospeso un sentore di quegli umori che regnavano tra gli uomini negli ultimi decenni del secolo decimoquinto, cioè l'isterismo del Medioevo declinante, come dire una latente isteria psichica». La Germania come 'Kaisersaschern': insomma la «città delle streghe», lo spazio ideale in cui Adrian Lewerkühn scoprì in sé il suo destino teologico, il suo legame con la musica e con il diavolo, la necessità che la più estrema raffinatezza si capovolgesse, per vincere la sterilità, nella barbarie: il luogo ideale in cui, chi sa, nelle sue fantasie letterarie e pittoriche (che comunque non confidava a nessuno) anche Carlo Antoni, che non era un umanista come Serenus Zeitblom, non suonava la viola d'amore e non coltivava il gusto della luce in opposizione all'equivoca fascinazione della notte, collocava lui pure la danza macabra e gli strani maghi e teosofi, ai quali, come Kant, amava contrapporre i figli della terra, armati di rischiarante ragione.

Di quale ragione? Antoni era e si sentiva italiano, sebbene, nato suddito austriaco, avesse rischiata due volte la vita quando nel 1915, all'entrata dell'Italia in guerra, «disertò» e si schierò dalla parte di quella che considerava la sua vera patria. Era italiano; e nello storicismo di Benedetto Croce aveva, fin da giovanissimo, trovato qualcosa di più di una filosofia che, con la forza dei concetti e magari dei sillogismi, lo persuadesse a prender posto nel suo castello, costruito nel segno della coerenza e del rigore. Nella filosofia che Croce aveva ad un certo punto definita come uno «storicismo» bensì, ma «assoluto», aveva molto presto trovato il fondamento trascendentale, anzi, per togliere di mezzo ogni possibile equivoco, il fondamento e basta, il fondamento senza aggettivi che gli fossero necessari e servissero alla sua definizione. Alla domanda relativa alla natura della ragione che, con Kant, egli contrapponeva alle fantasie dei maghi del Nord e, come Serenus Zeitblom diceva, ai «demoni della notte», avrebbe risposto spiegando che era storica, ma solo in quanto fosse stata radicata nell'assolutezza e nell'eternità delle categorie, alle quali, fedele ad una sua vecchia intui-

zione, maturata mentre più stretto era il rapporto che, per studiarli, aveva stretto con Troeltsch, Meinecke, Max Weber, egli infine conferì una forte tonalità giusnaturalistica. Il giusnaturalismo, la legge di natura, la cui stella, non senza rimpianto, Meinecke aveva visto tramontare e sparire dall'orizzonte della modernità, era la forma che egli aveva conferita all'esigenza di chiarezza, di fermezza, di distinzione, che, più ingenuo e perplesso, Serenus Zeitblom aveva invece cercata nelle serenità dell'umanesimo; e poiché l'uno e l'altro, il giusnaturalismo e l'umanesimo, erano qui contrapposti alla medievale Germania dei demoni, per questo penso che Antoni avrebbe accolto con un moto di fastidio la liquidazione che, qualche tempo dopo la sua morte, Ladislao Mittner fece del «modo» in cui Thomas Mann aveva rappresentata la tragedia della Germania.

La Germania che per lunghi anni, prima di saggiare la consistenza teoretica e penetrare nei drammi variamente profondi degli «storicisti» tedeschi, dei Dilthey, Troeltsch, Max Weber, Meinecke, ai quali aggiunse l'olandese Johan Huizinga, Antoni aveva studiata e interrogata, era non solo quella di Burckhardt, che del resto tedesco era solo di lingua, ma quella bensì degli Spengler, dei Klages, dei Keyserling, autori inquieti e inquietanti di quello che allora e poi fu detto l'«irrazionalismo»: e si aggiunga la Germania di Nietzsche, teorico, nella seconda Inattuale, non tanto di una protesta contro la neutrale filologia, quanto di un equivoco e antistoricistico culto dell'arte e della bellezza. La Germania che, nella quiete (vigilata e protetta da Giuseppe Gabetti) dell'Istituto di studi germanici di Villa Sciarra, a Roma, Antoni studiava mentre, in particolare e via via, il suo pensiero si volgeva allo storicismo tedesco e quindi, più indietro, alla sua origine nel periodo in cui l'astratta *raison* dell'*Aufklärung* subì l'impeto dell'assalto romantico, era insomma un grande e inquieto laboratorio di idee, di passioni, e anche delle perverse pulsioni di morte che, negli anni drammatici della Repubblica di Weimar, si sarebbero intrecciate e potenziate fino ad esplodere nella barbarie del nazionalsocialismo. E si capisce che per un uomo come lui, crociano, liberale, consapevole del «valore» della storia, ma anche dei rischi mortali a cui il suo culto avrebbe condotto ed esposto il mondo se all'idea della storia come

valore si fosse sostituita l'altra del valore come storia, il nazionalsocialismo dovesse poco per volta configuarsi, oltre che come una sorta di incubo culturale e politico, come il luogo da cui convenisse ormai guardare e giudicare l'intera storia tedesca: quasi che lì, in quel luogo fatale, questa avesse reso palese il suo volto e il senso del suo svolgimento. Dovette essere perciò, quello che egli visse negli anni per altri versi sereni trascorsi a Villa Sciarra, un periodo di forti tensioni interne, produttive di angosciose domande.

La domanda che, in primo luogo, egli non poteva non rivolgere a sé stesso concerneva il tragico mescolarsi, in quello che per tanti e decisivi aspetti non poteva non essere considerato come l'atto di nascita del mondo moderno e quindi, agli occhi di Antoni, di un valore consapevolmente condiviso, del positivo e del negativo. Ed era, come perciò si capisce, una domanda inquietante che, nell'atto in cui cercava di sublimarsi nella luce della distinzione razionale, rischiava di scoprire, nel fondo, intrecci ambigui, corresponsabilità, qualcosa di torbido e di poco chiaro. Nella visione che, con lo sguardo fermamente rivolto alla filosofia di Benedetto Croce, ma non senza subire la forza suggestiva delle tesi di Friedrich Meinecke, Antoni era allora intento ad elaborare di questo atto di nascita, prevalente appariva l'elemento individualistico; e in questo il positivo s'intrecciava con il negativo e non riusciva ad averne ragione. Il mondo moderno nasceva infatti, per lui, con la rivolta diretta contro l'universo delle regole dettate *ab extrinseco* dall'intelletto e nel nome, invece e perciò, dei diritti propri dell'individualità, che non significa regola e ossequio alla regola, significa genio e creatività; nasceva dalla crisi giusnaturalistica, ossia dalla grande rottura operata dall'idea della ragion di stato nell'antico «ordine» universalistico. E in tanto, concernendo il mescolarsi del positivo e del negativo, la domanda assumeva su di sé il segno di una forte drammaticità, in quanto la distinzione dell'uno dall'altro appariva altrettanto impossibile che necessaria. Se per un verso la rivolta contro l'astratta *raison* illuministica e matematizzante aveva rivendicato con forza i diritti dello spirito e della spontaneità, conferendo (almeno nelle intenzioni) l'accento della concretezza a ciò che, per sé stesso, non era riuscito ad essere se non astratto intelletto, incapace di novità e di storia, per un altro è anche vero (e così comunque Antoni giudicava) che aveva travolto l'universale

nell'individuale, la regola nell'arbitrio, spezzando fatalmente la sintesi che, nel tentativo di evitare questo esito disastroso, i più alti spiriti dell'epoca, da Kant a Goethe fino a Hegel, avevano cercato di costruire e di tener ferma contro il rischio immanente della dissoluzione.

Antoni non era uomo che coltivasse l'immorale abitudine di attribuire ad altri la responsabilità di quanto di malvagio e di negativo si fosse elaborato nell'antico regno delle madri (germaniche e magari, perché no, italiane). E su questa drammatica singolarità, per la quale la positiva rottura di un antico e ormai consunto «ordine» di regole, estetiche, morali, politiche, aveva mostrato, nelle idee prima ancora che nei fatti, il suo cupo risvolto negativo, nel 1944, prima ancora che la guerra avesse avuto termine, si fermò a riflettere in un saggio consacrato alle origini culturali del nazismo: un saggio importante e tipico della sua maniera breve e nervosa: un saggio che, fra il dicembre del 1944 e il gennaio dell'anno successivo, vide la luce su *La nuova Europa*, l'indimenticabile rivista, fondata e diretta a Roma da Luigi Salvatorelli. Sia ben chiaro; e non nascano equivoci. Sarebbe assurdo sostenere che in questo saggio Antoni non distinguesse e a sé stesso e alla sua parte politica e culturale attribuisse responsabilità che soltanto all'altra, alla parte degli irrazionalismi e dei fascismi, appartenevano e potevano essere a giusto titolo assegnate. Era uno scrittore sobrio fino alla secchezza; e certo non era un letterato che con maestria coltivasse il chiaroscuro e desse vita a atmosfere ambigue. Mai dalla sua penna sarebbe uscito qualcosa di simile al manniano *Bruder Hitler*. Eppure, un coinvolgimento delle sue stesse convinzioni, o di alcune almeno fra queste, nel saggio consacrato alle origini culturali del nazionalsocialismo, c'è: e non è nemmeno così tenue che debba necessariamente sfuggire, perché riguardava l'idea di nazione: un'idea che, certo, non era sempre, e necessariamente quella folcloristica e a sfondo naturalistico e trazionalistico che egli aveva, con preoccupazione, colta e illustrata nel pensiero di Herder, ma infine era pure un'idea in ragione della quale l'universalità cedeva, e doveva cedere, all'individualità che, proprio per questo, non poteva alla fine non prevalere sull'umanità e sui suoi «naturali» diritti.

Erano quelli, compresi tra la fine del 1944 e gli inizi del 1945, i mesi in cui alcuni grandi spiriti tedeschi s'interrogavano sulla Germania; e Meinecke studiava le ragioni della *deutsche Katastrophe*, Karl Jaspers scriveva il libro sulla «colpa» della Germania, si chiedeva, come il popolo germanico potesse, dopo aver espiato i suoi crimini, essere riammesso nel consorzio civile. A sua volta, nell'esilio californiano, ripetendo a sé stesso: «dove sono io, lì è la Germania», Thomas Mann terminava il *Doktor Faustus*. Erano altresì, quelli, gli anni e i mesi in cui, mentre, nel generale silenzio dell'autocritica, vari scrittori (Fabio Cusin, Giulio Colamarino, per certi aspetti lo stesso Antoni) delineavano in Italia il quadro pessimistico di un'«antistoria» in cui avrebbe per sempre dovuto tramontare l'ottimismo delle ricostruzioni di maniera, altri si dedicava a variazioni, più o meno assennate, sul tema: «dai romantici a Hitler». Il riferimento è al libro che un americano di origine tedesca, Peter Viereck, intitolò *Metapolitics* e, appunto, sottintitolò *From the Romantics to Hitler*. Un libro che fu per lo più definito allora «dotto», ma ingenuo. Un libro che, non senza qualche cattiveria, Delio Cantimori criticò, nel 1945, su *Società*, perché, invece di «descrivere» il suo oggetto, si lasciava trascinare dai venti dell'ideologia e, capovolgendo in negativo le tesi di Alfred Rosenberg, mostrava di credere che sul serio il nazismo risalisse al romanticismo culminato in Richard Wagner; e che invece, nel suo articolo, palesemente Antoni difese o se ne servì senza comunque criticarlo: sebbene il suo discorso si svolgesse con le cautele e le accortezze che erano nel suo bagaglio assai più numerose che non fossero in quello dello studioso americano. C'è, del resto, di più: e per la ragione che ora sarà detta la cosa merita di essere rilevata. Se il Viereck non risaliva, nella sua indagine, al di qua di Herder, e lasciava in pace Lutero, la stessa cosa accadeva in Antoni. Il che, dicevo, merita di essere rilevato perché, in effetti, non finisce di sorprendere. E non finisce di sorprendere perché, a parte quel che si legge in Goethe e in Thomas Mann, era stato proprio Benedetto Croce che a più riprese aveva, dopo il 1933, invitato a considerare che l'eresia del grande riformatore doveva essere ricercata non nella ferita inferta all'unità del corpo cristiana, ma in quella bensì che aveva come incisa nelle coscienze con la sua idea della necessaria sottomis-

sione dell'individuo, concepito perciò come non più che un suddito, all'autorità e al potere del principe.

Che nel 1944-45, Antoni e Cantimori s'incontrassero nell'esame di un libro consacrato alla ricostruzione delle origini culturali del nazionalsocialismo, non è cosa che possa sorprendere. Tutt'altro. Collocati su posizioni politicamente diverse, e anzi opposte, ma legati entrambi alla filosofia dell'idealismo italiano, entrambi avevano indagato nella cultura dell'irrazionalismo contemporaneo, sopra tutto tedesco; e il secondo con più larghezza, rispetto al primo, con più curiosità e con non minore passione. Nemmeno, per altro, può sorprendere che nella valutazione di questo libro i due studiosi sensibilmente differissero: al punto che il favore accordato da Antoni alla tesi generale del Viereck offrì a Cantimori il pretesto per unire nella critica lo studioso americano a quello italiano, entrambi colpevoli ai suoi occhi di non sapere distinguere la scienza dalla propaganda. E la ragione non sta tanto, o non solo, in ciò, che al Viereck Cantimori rimproverava quel che già si è ricordato, e Antoni invece, se mai, di non aver giudicato abbastanza, ossia di non essere disceso fino alla radice. La ragione sta piuttosto, ed è da ritrovare, nel sottosuolo politico, nella scelta di campo. La quale, come era stata diversa negli anni del fascismo, quando curiosamente il dotto storico degli eretici italiani del Cinquecento, ossia degli intrepidi rivendicatori della libertà di coscienza contro il dogmatismo delle chiese in quanto chiese, se la prendeva, in un singolare gioco di scissioni psicologiche, contro le anime belle liberali, altrettanto lo era ora che, per ragioni certo non volgari e non senza una sua sotterranea coerenza, si era schierato nel campo marxista e comunista. La chiave di lettura del saggio che scrisse sulla *Metapolitics* del Viereck verrebbe cercata invano se non si cogliesse il senso del giudizio concernente le varie contrapposizioni presenti nel libro; a cominciare da quella relativa all'Oriente e all'Occidente, che Cantimori diceva nata nello spazio ideologico all'interno del quale Settembrini/Croce si contrapponeva a Naphta/Schmitt, il puro liberale al comunfascista (il riferimento era, naturalmente, allo *Zauberberg* di Thomas Mann).

Su questo tema sarebbe interessante seguitare a riflettere; e un Plutarco redivivo potrebbe persino, non senza qualche utilità, in-

trattenersi su questi due personaggi, cimentandosi nell'impresa di scrivere una vita parallela di Carlo Antoni e di Delio Cantimori. E qui nella *steresis* plutarchea che ci affligge, basterà soltanto osservare il saggio di Antoni in un suo luogo particolare e, direi, esemplare: non tanto là dove egli individuava in Spengler, in Klages, in Keyserling la genesi dell'«imbestiamento» politico della Germania nazionalsocialista, ma nella pagina che ora converrà citare:

> La catastrofe apocalittica che si è abbattuta sulla nostra civiltà sembra essere la tremenda espiazione d'un orrendo peccato intellettuale. Un peccato contro lo spirito. Infatti il romanticismo è stato un elogio non satirico, ma serio, della follia di quella 'natura' che l'etica classica condannava come passione e l'etica cristiana malediva come carne. È stato un orgiastico sovvertimento dei valori e delle norme che per due millenni avevano guidato l'Occidente. Esso esaltò la mera vitalità, la nostra animalità, il moto torbido dei sentimenti e degli appetiti che la tradizione classica ed umanistica aveva cercato di reprimere con l'idea della ragione e la tradizione cristiana col principio della redenzione e della grazia. Il suo idolo fu appunto la Vita, scritta con la maiuscola, ed in questo culto satanico si trasformò ben presto in un misticismo del piacere e della lussuria — sul piano individuale — ed in misticismo della potenza e dell'azione sul piano politico. È questo satanismo che l'Europa sta oggi scontando. Non c'è bisogno qui di fare dei nomi, ché essi vengono subito alle labbra: sono i nomi più appariscenti di gran parte della letteratura europea.

Che in questa pagina vibrante e veemente, ricca di passione, ma anche contesta di profonde convinzioni filosofiche e culturali, Antoni ripetesse, e in realtà esasperasse, la condanna del romanticismo che nella *Storia d'Europa* Croce aveva definito «morale» e giudicato come il germe, e ben più anzi del germe, di ogni successivo pervertimento irrazionalistico e decadentistico, è evidente. E tanto più in quanto, senza che di ricordare l'opera che Croce aveva dedicata al secolo decimonono avvertisse la necessità, era tuttavia al travaglio del suo storicismo che Antoni guardava come al luogo ideale in cui si sarebbero forse ritrovati i criteri atti a ricondurre l'umanità nel porto sicuro della ragione. Quel che tuttavia ancora di più colpisce in questa pagina è l'orrore che Antoni manifestava nei confronti del vitalismo, anzi della Vita celebrante sé stessa in quanto puro istinto, appetito, misticismo della potenza e dell'azione. È un tono, che definirei religioso, se non temessi di ingenerare con questo aggettivo qualche equivoco; ma che religioso è di certo se non

altro nella scelta delle parole, perché qui, in effetti, è pur vero che si parla di «peccato contro lo spirito», del moto torbido dei sentimenti, e, quindi, non solo della catarsi prodotta dalla ragione, ma anche dell'espiazione resa possibile dalla redenzione e dalla grazia.

C'è tuttavia qualcosa, in questa pagina, che merita di essere sottolineato, o sottolineato di nuovo e con più forza. Alla torbida esaltazione della «vita» e degli istinti di cui la pura animalità ed esistenzialità intesse sé stessa, — a questa esaltazione, che ritrovava in tanti e tanti scrittori tedeschi, Antoni cercò di capire in che modo avessero, nella sostanza, cercato di opporsi gli storicisti tedeschi; dei quali egli criticò bensì la risoluzione sociologica del valore che deve attribuirsi alle regole, ma non le regole stesse, se con questo termine si fosse inteso l'universale. Insomma, gli storicisti tedeschi incontrarono la critica di Antoni non perché una regola non dovesse essere cercata e ritrovata, ma per la diversa ragione che quella sociologica gli appariva estrinseca, debole, e incapace di autentica razionalizzazione. Chi perciò, sia concessa la breve parentesi, sostenesse che a Dilthey, a Weber, a Troeltsch, a Meinecke Antoni abbia rimproverato di non essere, ciascuno, stato capace di aver operato in sé la riforma crociana della dialettica, coglierebbe solo il lato estrinseco della questione; e nell'intrinseco si lascerebbe sfuggire che il tentativo messo in atto dagli storicisti tedeschi di vincere il puro individuale e il mero relativo apparteneva, con diversa consapevolezza, anche a lui che perciò, nel criticarli, anche li apprezzava e, con i rilievi talora acerbi che muoveva ai loro scritti, non negava loro la sua stima.

A complicare il quadro delle sue ricostruzioni storiche e filosofiche, ad alterare l'armonia della sua anima, a rendere perennemente tesa e inquieta, come in una battaglia combattuta *in partibus infidelium*, la sua avventura intellettuale, a conferire al suo crocianesimo un accento che fu suo e di nessun altro, ci fu sempre, nel fondo, la consapevolezza della quale Antoni fu tanto il soggetto quanto la vittima: la consapevolezza che gli elementi dai quali l'antico ordine era stato sconvolto erano altresì quelli che avevano presieduto alla nascita di un mondo, — il mondo moderno, di cui anche il suo pensiero era parte: così che rinunziarvi, partire in guerra contro di esso alla ricerca di qualche antica e trascorsa età non era

cosa che a lui fosse possibile. Di qui la necessaria ambiguità, l'ambiguità, per così dire, obiettiva e intrinseca all'ordine delle cose, di un libro come *La lotta contro la Ragione*: libro crociano, senza dubbio, come ogni cosa che sia uscita dalla sua mente e abbia trovata la adeguata espressione, ma ancor più, forse, meineckiano. E non tanto per l'affinità di alcune tesi specifiche (circostanza, questa, importante ma non decisiva), quanto piuttosto per quel senso della scissione che, nel dar luogo al mondo moderno e nell'affermare i diritti dell'individualità e della spontaneità contro le regole, geniali e stravaganti, i suoi autori non avevano saputo evitare e, a diversi gradi di profondità, ciascuno aveva in qualche modo dovuto subire in sé. Di qui la ricerca, all'interno del nuovo mondo, nato dalla crisi e dal sovvertimento delle regole, di potenti antidoti: ossia di pensatori che, per aver promosso il nuovo e averne nel profondo partecipato, si fossero tuttavia proposto il collegamento con un ideale che, sebbene nuovo, indicasse non di meno anch'esso un ordine e una regola, un'armonia di parti autonome. Ne *La lotta contro la Ragione* il grande antidoto alle inquietanti novità introdotte dai romantici è Kant; al quale Antoni ha dedicato un capitolo notevole e, per ragioni di prospettiva, singolarissimo. E in questo, come può vedersi, egli si distinse in modo netto da Meinecke; che, postosi lui pure alla ricerca di qualcosa che potesse fermare la divorante e autodivorante corsa del tempo, lo trovò bensì, ma nell'attimo, com'era stato inteso da Goethe, non in un sistema di pensiero, e meno che mai in quello di Kant.

L'altro grande antidoto all'irrazionalismo fu, per Antoni, il pensiero di Benedetto Croce; del quale disse infatti, ed era una tesi paradossale o, quanto meno, del tutto inconsueta, che il suo merito era stato quello di aver restaurato il principio d'identità e non contraddizione, in modo tale che, pur standovi per un verso dentro, per un altro, con decisione, si era posto fuori della dialettica hegeliana degli opposti. Non è possibile in questa sede intrattenersi sul modo peculiare in cui, lungo l'intero corso della sua vita e, in particolar modo, negli anni del secondo dopoguerra Antoni affrontò e tentò di sciogliere il nodo costituito dal rapporto che Croce intrattenne con Hegel, nonché su quello che egli stesso intrecciò con questi due pensatori. Ma non si va forse lontano dal vero se si osserva

che il lungo e tenace lavoro che negli scritti, e sopra tutto in molti corsi universitari, da qualche anno raccolti in un grosso volume, Antoni dedicò a Hegel, si risolse in una sorta di grande esorcizzazione: quasi che, tenendo fermo al nesso implicativo, e non dialettico, dei distinti, il più che fosse possibile egli intendesse mettere al margine la dialettica. Il che, beninteso, valeva come argomento di critica nei confronti di Hegel, e di forte discriminazione interpretativa nei confronti di Croce. E implicava, nel fondo, la presenza di una originale tesi filosofica: come subito si comprende se si considera che un sistema di distinti all'interno del quale la dialettica stia come ricompresa e dominata costituisce un argomento diretto contro ogni tentazione panlogistica e, nello stesso tempo, rivolto alla restaurazione, in termini crociani (o post-crociani), del diritto di natura. Alla radice di questo tentativo esegetico e speculativo operava la convinzione che Croce sarebbe stato per intero assegnato al posto che sul serio gli competeva nella storia del pensiero se in lui si fosse visto, non il riformatore e il prosecutore della dialettica, ma invece, e piuttosto, il pensatore che, passato attraverso il sabba romantico e disceso nel goethiano regno delle madri, aveva ripreso a modellare in forme classiche l'edificio del sapere o, se si preferisce, l'enciclopedia filosofica.

Fu questa la ragione per la quale la estrema meditazione crociana sulla vitalità e il suo nesso con la dialettica provocò in lui, non appena i suoi primi documenti gli furono noti, un autentico trauma. A chi allora frequentava la sua conversazione, egli non nascose il suo disappunto, e quasi la sua disperazione. Gli sembrava che il fondamento stesso dell'edificio antirrazionalistico che tenacemente Croce aveva innalzato in costante polemica contro le forze dell'antiragione, avesse all'improvviso preso a vacillare in sé stesso, minacciando di travolgere nel suo crollo ogni residua speranza. In quel momento Antoni dovette sentirsi solo, perché Croce era in realtà l'unico pensatore al quale, come Dante a Virgilio, si fosse dato per sua salute. E senza giungere a dubitare che anche il vecchio combattente potesse aver ceduto all'incantesimo perverso di un qualche Klingsor del nostro secolo, una volta ad un suo allievo disse che era forse la vecchia eredità marxista che, riaffiorando alla superficie del suo animo, aveva provocato in lui quell'esito sconvolgente.

Antoni non era tuttavia uomo che fosse disposto a gingillarsi con i sospetti, tanto meno con le disillusioni. Gracile e quasi indifeso, era, nei suoi convincimenti, inflessibile. E, torto o ragione che avesse, alle interpretazioni psicologiche o di gusto psicologico non credeva, e non era perciò disposto a soggiacere. Non poteva d'altra parte ammettere che all'edificio crociano, nel quale, da discepolo non inerte, come diceva, e inquieto, aveva trovato stabile dimora, fosse sul serio mancato il fondamentale sostegno: ossia, per uscire finalmente dalla fastidiosa metafora, non era disposto ad ammettere che la dialettica si fosse affrancata dal dominio razionale e catartico delle categorie, entro le quali operava, e potesse invece aver trovato nella vitalità «cruda e verde» un autonomo, indipendente, pericoloso punto d'avvio, un'«origine». Perciò, con tenacia, interpretando le parole e andando qualche volta anche al di là di esse, poco disposto ad accendere, subito dopo averne spento uno, un nuovo incendio, Antoni si mise all'opera per ricomporre la «novità» crociana entro un più sicuro sistema di relazioni. Non per questo si dispose a tornare all'antico. Ma, radicalizzando il pensiero che dalla metà (almeno) degli anni trenta gli stava in mente, si dedicò a definire in termini crociani un ritorno al diritto di natura, che egli «restaurò» bensì, immettendovi per altro quel che il glorioso, antico e polisenso concetto per certo non conteneva in sé. E dette vita ad un paradosso. Sotto le sue mani, ed era inevitabile, il diritto naturale subì bensì una sorta di forte trasfigurazione crociana. Ma fu una trasfigurazione senza morte. Anche Croce, il restauratore della logica dell'identità contro le tendenze panlogistiche, mistiche, irrazionalistiche della pura dialettica, il maestro dell'inesausto distinguere entro il quadro intangibile delle forme, si fece infatti, a suo modo, giusnaturalista. Non morì, nelle pagine di Antoni. Subì, piuttosto, in armonia con quello che l'interprete riteneva fosse il suo pensiero più profondo, la sua trasfigurazione.

GIANLUCA CUNIBERTI

LA PRESENZA ATENIESE A SAMO E LE UCCISIONI DI IPERBOLO ED ANDROCLE NELL'OTTAVO LIBRO DI TUCIDIDE

La narrazione tucididea nell'VIII libro si articola sul dinamico alternarsi dei due fronti in cui si svolge l'azione, da un lato la Grecia (e soprattutto Atene, Sparta e Decelea), dall'altro la Ionia con la descrizione e l'analisi dei complessi rapporti fra Sparta, Alcibiade, i satrapi persiani Tissaferne e Farnabazo, Atene e le città ioniche defezionanti dalla Lega navale.[1] Questo frammentarsi delle vicende

[1] Per i problemi compositivi ed esegetici relativi al libro VIII di Tucidide cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Thukydides VIII*, «Hermes», XLIII (1908), pp. 578-618; L. BODIN, *Thucydide: genèse de son oeuvre*, «REA», XIV (1912), pp. 1-38; A. MOMIGLIANO, *La composizione della storia di Tucidide*, «MAL», LXVII (1930), pp. 1-48; J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'imperialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Paris 1951²; A. ANDREWES, *Thucydides and the Causes of the War*, «CQ», IX (1959), pp. 223-39; E. DELEBECQUE, *Tucidide. Livre VIII*, Aix-en-Provence 1967; M. CAGNETTA, *Fonti oligarchiche nell'VIII libro di Tucidide*, «Sileno», III (1977), pp. 215-19; V. HUNTER, *The Composition of Thucydides' History: a new answer to the problem*, «Historia», XXVI (1977), pp. 269-94; D. PROCTOR, *The Experience of Thucydides*, Warminster 1980; H.R. RAWLINGS, *The structure of Thucydides' History*, Princeton 1981. Sulla biografia di Tucidide ed in particolare sull'esilio in connessione alla composizione della sua opera storica: P. PERDRIZET, *Scaptésylé*, «Klio», X (1910), pp. 1-27; E. SCHWARTZ, *Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn 1919 [rist. anast., Hildesheim 1969], spec. p. 39; G.B. GRUNDY, *Thucidides and the History of his Age*, I-II, Oxford 1948²; H.D. WESTLAKE, *Thucydides and the Fall of Amphipolis*, «Hermes», XC (1962), pp. 276-87; F.E. ADCOCK, *Thucydides and his History*, Cambridge 1963; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1965, pp. 253-55; O. LUSCHNAT, *s. v. Thucydides*, *RE*, Suppl. XII (1970), coll. 1104-05; L. CANFORA, *Tucidide continuato*, Padova 1970; ID., *Tucidide continuato e pubblicato*, «Belfagor», XXV (1970), pp. 121-34; ID., *Storia antica del testo di Tucidide*, «QS», III (1977), pp. 3-39; ID., *Tucidide non esiliato e la testimonianza di Aristotele*, «B. Ist. Filol. classica Padova», IV (1977-78), pp. 35-43; ID., *Storie di oligarchi*, Palermo 1983; F. FERLAUTO, *Il secondo proemio tucidideo e Senofonte*, «B. Class.», Suppl. 5, Roma 1983; L. PICCIRILLI, *«Eisangelia» e condanna di Temistocle*, «CCC», IV (1983), pp. 333-63, in particolare *L'esilio di Tucidide riconsiderato*, pp. 359-63; M. MOGGI (a c. di), *La guerra del Peloponneso*, Milano 1984, pp. 7-18; L. PICCIRILLI, *Storie dello storico Tucidide*

storiche in numerosi e mutevoli ambienti geografici determina nel racconto l'esigenza di rendere efficacemente la contemporaneità e la successione degli episodi, come è attestato dal ripetersi insistito di espressioni quali ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον, ἐν δὲ τούτῳ καὶ ἔτι πρότερον, μετὰ δὲ ταῦτα, che tuttavia deteminano spesso imprecisioni cronologiche difficili da risolversi.

In particolare Tucidide, nel rapido e vivace succedersi degli avvenimenti, dedica una notevole attenzione al crescere della presenza ateniese a Samo.[2] Tale crescita è presentata come conseguente e proporzionale alla ricostruzione, operata da Atene, della potenza navale distrutta nella fallita spedizione occidentale: infatti, se si esclude il breve periodo del blocco navale a Spireo durante l'estate 412, tutta la flotta ateniese, ricostruita e allestita con notevoli sforzi,[3] finisce per essere di stanza a Samo, base operativa per gli interventi militari sulle isole e sulla fascia costiera ionica.[4]

Genova 1985; L. CANFORA, *Sull'edizione «completa» del testo di Tucidide*, «RhM», CXXVIII (1985), pp. 360-63; J. POUILLOUX - F. SALVIAT, *Thucydide après l'exil et la composition de son Histoire*, «RPh», LIX, 1 (1985), pp. 13-20; L. CANFORA, *Tucidide. L'oligarca imperfetto*, Roma 1988; H.D. WESTLAKE, *Studies in Thucydides and Greek History*, Bristol 1989, pp. 97-102; W. LAPINI, *Tucidide rimpatriato*, «SIFC», LXXXIV (1991), pp. 9-51.

[2] Per la storia di Samo nella seconda metà del V secolo ed in particolare durante la Guerra del Peloponneso vd. R.P. LEGON, *Samos in the Delian League*, «Historia», XXI (1972), pp. 145-58; T.J. QUINN, *Athens and Samos Lesbos and Chios: 478-404 B.C.*, Manchester 1981; W. SCHULLER, *Die Einführung der Demokratie auf Samos im 5. Jahrhundert v. Chr.*, «Klio», LXIII (1981), pp. 281-88; S. CATALDI, *Symboli e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa 1983, pp. 349-90, con sintesi delle problematiche storiche e analisi del conferimento del diritto ad una «potenziale» cittadinanza ateniese ai democratici di Samo (IG, I³, 127); G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 BC*, Oxford 1987, pp. 122-29, con una precisa analisi dei fatti del 412/11 e delle problematiche connesse alla fonte tucididea, a IG, I³, 96 e a DIOD., XIII 34, 2. Cf. anche W.J. MCCOY, *Thrasybulus and his Trierarchies*, «AJPh», CXII, 3 (1991), pp. 303-23.

[3] VIII 1, 3; 15, 1. Cf. V. GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore - London 1994, pp. 108, 132, 248 n. 3.

[4] Per comprendere quanto la flotta ateniese venga ad essere sbilanciata su Samo cf. VIII 95, 2, quando Atene, in piena στάσις, può raccogliere solo trentasei navi allestite in fretta con ciurme non esercitate per intervenire in Eubea. Di queste navi ben ventidue cadono nelle mani del nemico provocando spavento e smarrimento nella città di Atene. È bene notare inoltre che l'attenzione tucididea ad

La scelta ateniese di porre Samo al centro dei propri movimenti strategici non può certo considerarsi casuale, ma deriva dalla complessa trama politica che finisce per legare strettamente le vicende dell'isola a quelle di Atene e del suo imperialismo già a partire dal 479/78,[5] quando l'isola fa il suo ingresso nella Lega di Delo per intervento degli *aristoi*. I rapporti tra Samo e il centro egemone della Lega si fanno poi sempre più intensi e conflittuali con l'emergere, sull'isola, di tensioni sociali e politiche che determinano l'intervento diretto di Atene. Conosciamo così la prima attestazione della lotta fra oligarchici e democratici a Samo, risalente ai fatti del 441-39 e conclusasi con l'assedio ateniese e la resa dell'isola:[6] successivamente a questi episodi si apre, per quanto riguarda le vicende interne di Samo,[7] un silenzio che, nel racconto tucidideo, perdura fino alla narrazione degli avvenimenti del 412/11 e dell'ultima fase della guerra del Peloponneso, quando i Samii uniscono strettamente la propria sorte a quella della democrazia ateniese, mantenendosi fedeli anche dopo Egospotami e soffocando ancora una volta con le armi il tentativo dei δυνατοί d'instaurare l'oligarchia ed allinearsi così con Sparta.[8]

Nei frangenti del 412/11 Samo vive in anticipo e più rapidamente rispetto ad Atene la breve svolta oligarchica e la successiva

indicare i numeri crescenti della flotta ateniese ci mostra non solo la presenza sempre più attiva della forza navale ateniese a Samo, ma anche la riacquisizione ed il mantenimento dell'equilibrio navale fra Sparta ed Atene, entrambe con i rispettivi alleati, una sostanziale parità di cui saprà farsi forza Tissaferne (THUC., VIII 87, 4).

[5] HDT., IX 106, 2-4; THUC., I 95, 1; PLUT., *Arist.*, 23. Cf. S. CATALDI, *Sulle origini e lo sviluppo della lega delia (478-461 a. C.)*, in *Federazioni e federalismo nell'Europa antica (Bergamo, 21-25 settembre 1992)*, Milano 1994, vol. I, pp. 117-59, spec. pp. 122-26.

[6] THUC., I 115-17; PLUT., *Per.* 26, 1-28, 1; DIOD., XII 28,3-4.

[7] Ampio è il dibattito storiografico moderno che verte sulla difficoltà di definire la situazione politica samia dopo il 439, cercando indizi nel silenzio tucidideo per sostenere o contraddire DIOD., XII 28, 3-4, secondo cui Pericle instaurò a Samo la democrazia, una volta domata la rivolta. Per una sintesi dello stato attuale del problema e la corrispondente bibliografia vd. A. ANDREWES - K. J. DOVER (publ. posthumously by), *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. V, Oxford 1981, pp. 44-47 e G. SHIPLEY, *op. cit.*, pp. 120-22. Cf. anche S. CATALDI, *op. cit*, pp. 379-80, nn. 31-34 e D. MUSTI, *Storia Greca*, Bari 1990², p. 362.

[8] XENOPH, *Hell.* II 2, 6.

reazione e restaurazione democratica, partecipando a una delle pagine più vivaci della storia politica ateniese. A tal proposito ci soffermeremo sulla genesi di questo momento oligarchico prima samio e poi ateniese, cercando di cogliere significato e peso dei demagoghi Iperbolo[9] e Androcle, uccisi proprio in quelle circostanze. Anzitutto però ci muoveremo nel tentativo di individuare le tappe che hanno portato ad una realtà samia capace di assumere l'identità di altra Atene rispetto ad Atene stessa nella contrapposizione fra la resistenza democratica del πλῆθος ναυτικόν stanziato a Samo e la πόλις oligarchica impostasi in terra patria: le diverse fasi di questi avvenimenti sono infatti ben individuabili nella narrazione tucididea e soprattutto nella possibilità, che ora percorreremo, di seguire il numero sempre crescente di navi di cui Atene viene a disporre per gli interventi nel mare delle città ioniche.

Una prima indicazione del tentativo di ricostituzione e rinnovamento della potenza navale ateniese la troviamo nelle ventun navi attiche (tra cui le sette avute da Chio in segno ingannevole di fedeltà), che, dopo i giochi istmici del 412, cercano di intercettare

[9] Nel tentativo di delineare e chiarire la biografia di Iperbolo scarsa attenzione è stata dedicata dalla storiografia moderna all'individuazione ed allo studio dell'attività del demagogo successivamente all'ostracismo, finendo per privilegiare gli avvenimenti relativi all'ostracismo stesso e limitando ad essi la ricerca su Iperbolo: vd., oltre alla bibliografia citata in A. MARTIN, *L'ostracisme athénien. Un demi-siècle de découvertes et de recherches*, «REG», CII, 1 (1989), pp. 124-74, recentemente H.B. MATTINGLY, *The Pratice of Ostracism at Athens*, «Antichton», XXV (1991), pp. 22-25; P.J. RODHES, *The Ostracism of Hyperbolos*, in R. OSBORNE - S. HORNBLOWER (ed. by), *Ritual Finance Politics. Athenian Democratic Accounts. Presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 84-98. Non verrà affontato in questa sede il problema, insidioso ed insoluto, dei limiti territoriali di residenza che il cittadino ostracizzato era tenuto a rispettare: a proposito vd. ARISTOT., *Ath. Rsp.* 22, 8 e PHILOCH., *FGrHist* 328 F 30, cf. R. GOOSSENS, *Le texte d'Aristote, Constitution d'Athènes XXII, 8, et l'obligation de résidence des Athéniens ostracisés*, «CE», XX (1945), pp. 129-33; A.E. RAUBITSCHEK, *Theophrastos on Ostracism*, «C&M», XIX (1958), pp. 102-05; F. CAMON, *L'ostracismo di Iperbolo*, «GIF», XVI (1963), pp. 158-59; T.J. FIGUEIRA, *Residential Restrictions on the Athenian Ostracized*, «GRBS», XXIII (1987), pp. 281-305. Al di là di questo aspetto importante per chiarire l'effettiva portata del provvedimento di ostracismo, risulta evidente che il soggiorno di Iperbolo a Samo fu pubblicamente dichiarato e conosciuto, ufficialmente approvato fin dal suo inizio, e non sollevò quindi alcun problema riguardo a questi stessi limiti territoriali, che sono da ritenersi perfettamente rispettati.

le navi peloponnesiache dirette a Chio e poi, con l'intervento di altre trentasette appena allestite, bloccano la flotta nemica a Spireo dopo averla assalita.[10] Nello stesso periodo, giunta ad Atene la notizia della ribellione di Chio, Eritre e, sùbito dopo, Clazomene, arrivano a Samo le prime navi ateniesi: sono le otto navi al comando di Strombichide,[11] alle quali si aggiungono poco dopo le dodici di Trasicle,[12] tutte provenienti dal blocco a Spireo. Nel frattempo ad Atene si allestiscono altre dieci navi che sono mandate a sostituire quelle partite da Spireo, da dove intanto sono richiamate anche le sette navi di Chio per imprigionarne i liberi cittadini e liberare invece gli schiavi presenti a bordo.[13] Si pensa inoltre di allestire altre trenta navi,[14] tra le quali devono esservi le sedici con cui giunge a Samo anche Diomedonte.[15] Intanto Strombichide, con una nave samia insieme alle otto condotte da Atene, cerca inutilmente di impedire prima la defezione di Teo[16] e poi, insieme con Trasicle, quella di Mileto, ancorandosi con diciannove navi nell'isola di Lade.[17] Poco dopo esser giunto a Samo, Diomedonte con dieci navi si dirige a Teo, dove tratta per essere accolto: successivamente assale Era senza però conquistarla[18] e da lì, con venti navi, porta successivamente attacchi in territorio milesio, uccidendo anche il comandante spartano Calcideo.[19]

Κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον avviene l'ἐπανάστασις democratica a Samo, favorita dagli Ateniesi in quel momento presenti con sole tre navi. Questa insurrezione del δῆμος di Samo contro i δυνατοί si pre-

[10] THUC. VIII 10, 1-4. D'ora in avanti i numerosi riferimenti a Tucidide saranno senza la citazione dell'autore.

[11] VIII 15, 1.

[12] VIII 17, 3.

[13] VIII 15, 2.

[14] VIII 15, 2.

[15] VIII 19, 2-4. Come si può dedurre dal verbo ἀποπλέω presente in 19,4 e che può assumere il significato di *navigo verso*, ma anche di *torno navigando*, si può ritenere che l'itinerario seguito da Diomedonte sia stato Atene - Samo - Teo - Samo piuttosto che Atene - Teo - Samo.

[16] VIII 16, 1-2.

[17] VIII 17, 3. Contemporaneamente le venti navi peloponnesiache si liberano dal blocco delle venti navi ateniesi catturandone quattro (VIII 20, 1).

[18] VIII 20, 2.

[19] VIII 24, 1.

senta come un momento discriminante nella storia della presenza ateniese sull'isola negli anni 412 e 411: così rileva lo stesso Tucidide informandoci dell'αὐτονομία[20] concessa dagli Ateniesi al governo democratico di Samo, considerato degno di fiducia.[21] Tale insurrezione inoltre impedisce probabilmente una secessione di Samo da Atene per iniziativa dei δυνατοί[22] che, avendo assolto al pagamento delle indennità di guerra,[23] sono pronti a rompere l'alleanza con Atene dal momento che essa, dopo il disastroso fallimento della spedizione in Sicilia, non è più né utile né vantaggiosa. Sono così uccisi circa duecento dei δυνατώτατοι, altri quattrocento sono condannati all'esilio; terre e case sono divise tra il δῆμος, i γεωμόροι sono privati di ogni diritto civile e si giura di non contrarre più matrimoni con le loro figlie.[24] I δυνατοί vengono dunque a ritrovarsi in un accentuato isolamento quali antagonisti del δῆμος alla ricerca di un riscatto e di una rivincita oligarchica, che crederanno di poter trovare l'anno successivo quando Pisandro e i suoi

[20] Il conferimento dell'*autonomia* ai Sami è esplicitamente riconosciuto dalla clausola αὐτόνομος ὄντας presente in *IG*, I³, 127. E.J. BICKERMAN (*Autonomia. Sur un passage de Thucydide (I, 144, 2)*, «RIDA», s. III, V, 1958, pp. 313-43, spec. p. 335 n. 63) rileva che il concetto di autonomia implica, oltre all'indipendenza legislativa interna una più ampia autodeterminazione costituita dai seguenti elementi: la libertà di scelta della costituzione politica, la possibilità di eleggere i designati alle magistrature e agli organi dello stato, la sovranità giudiziaria (vd. *IG*, I², 110, decreto ateniese emanato nel 412, con la revisione del testo effettuata da D. LEWIS, *Notes on Attic Inscriptions*, «ABSA», XLIX, 1954, pp. 29-31), la capacità di battere moneta, l'esenzione da tributo, il possesso o almeno il comando di navi da guerra. Inoltre, sull'autonomia che Samo ha goduto, insieme a Chio e Lesbo, prima del 440, vd. ARISTOT., *Rsp. Ath.* 24, 2. Sul concetto di *autonomia* cf. anche M. OSTWALD, *Autonomia: its Genesis and early History*, Chicago 1982; P. KARAVITES, *Ἐλευθερία and αὐτονομία in Fifth Century Interstate Relations*, «RIDA», XXIX (1982), pp. 145-62; E. LEVY, *Αὐτονομία et ἐλευθερία au V siècle*, «RPh», LVII (1983), pp. 249-70; T. PISTORIUS, *Hegemoniestreben und Autonomiesicherung in der griechischen Vertragspoliti klassischer und hellenistischer Zeit*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985.

[21] VIII 21.

[22] In questo modo si integra coerentemente con il testo tucidideo la testimonianza di DIOD., XIII 34, 2, che inserisce anche Samo tra le prime città defezionanti dalla Lega ateniese nel 412: vd. *inf.* n. 49.

[23] Vd. S. CATALDI, *op.cit.*, p. 380, n. 35.

[24] VIII 21.

congiurati convincono trecento dei democratici di Samo a tradire la causa del δῆμος ed a tentare un colpo di stato oligarchico sùbito respinto dalla maggioranza del popolo samio, aiutata dai soldati della flotta ateniese.[25]

Continuando a seguire attraverso Tucidide i movimenti delle navi ateniesi nell'estate del 412, troviamo ancora che Leone (giunto da Atene con altre dieci navi) e Diomedonte (con venticinque navi attiche) si dirigono verso Lesbo, dove fanno rientrare la defezione di Mitilene, prendendo la città con un attacco a sorpresa. In seguito recuperano dalla propria parte anche Metimna e Clazomene[26] e successivamente ottengono altri importanti successi contro Chio.[27]

La più evidente e diretta conseguenza dell'affermazione democratica a Samo si verifica però soltanto a fine estate, quando si dirigono da Atene a Samo quarantotto navi con 1000 opliti ateniesi, 1500 argivi e 1000 degli alleati, sotto il comando di Frinico, Onomacle e Scironide, portando un contributo decisivo all'azione bellica volta a mettere sotto assedio ed espugnare la città di Mileto,[28] già minacciata dalle incursioni della flotta ancorata con venti navi a Lade.[29] Successivamente, una volta sciolto l'assedio alla città milesia per decisione di Frinico, tutta la flotta si raduna a Samo, dove, riunite tutte le navi disponibili, attende un'occasione propizia per passare all'offensiva: gli Argivi, irati per le intenzioni remissive dello stratego ateniese, tornano in patria.[30]

[25] VIII 73, 2-5. Cf. D. MUSTI, *op. cit.*, pp. 441-42.

[26] VIII 23, 1-6.

[27] VIII 24, 2-3.

[28] VIII 25.

[29] VIII 24, 1. Tucidide non ci informa sui nomi degli strateghi presenti a Lade in questo momento: certamente non vi è più Strombichide, che ricompare di ritorno da Atene in VIII, 30, 1.

[30] VIII 27, 4-6. E' impossibile stabilire con quali e quante navi gli Argivi, nel consistente numero di 1200 (avendo subito la perdita di almeno 300 uomini), tornarono in patria. Stando al confronto con VI 25; VI 31 e spec. VI 43 possiamo supporre, con una certa approssimazione, che occorressero almeno una dozzina di navi. Il raffronto con i dati contenuti nei paragrafi tucididei ora citati permette inoltre di capire l'entità della flotta ateniese che raggiunge a Samo proporzioni quasi analoghe a quelle della flotta impegnata nella precedente spedizione in Sicilia. Vd. P. DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Gréce antique*, Fribourg 1985, p. 188; J.

Nell'inverno 412/11, presumibilmente in autunno inoltrato, altre trentacinque navi ateniesi, sotto il comando di Carmino, Strombichide e Euctemone, si aggiungono a quelle già presenti a Samo: trenta navi sono quindi inviate contro Chio al comando di Strombichide, Onomacle, Euctemone e con una parte dei mille opliti, mentre gli altri strateghi conducono incursioni contro Mileto con settantaquattro navi.[31] Sommando i due dati se ne deduce che le navi ateniesi presenti a Samo in quel momento dovevano essere almeno centoquattro.

Delle navi inviate contro Chio tre fanno naufragio a causa di una burrasca, mentre le altre si rifugiano a Lesbo e si preparano all'assedio di Chio:[32] successivamente infatti gli Ateniesi oltrepassano il mare da Lesbo a Chio e attendono alla fortificazione di Delfinio.[33] Intanto le navi ateniesi presenti a Samo muovono attacchi contro Cnido, catturando sei navi nemiche e compiendo devastazioni nel territorio senza però riuscire a prendere la città.[34] Dieci navi ateniesi incrociano casualmente nel mare di Melo le ventisette navi che sotto il comando dello spartiata Antistene navigano verso Mileto *al tempo del solstizio*: di queste dieci, tre vengono bruciate.[35] Le navi spartane volgono per prudenza verso Creta e sbarcano a Cauno, nel cui mare giunge anche Carmino con venti triremi per sorvegliare le intenzioni del nemico:[36] sei delle navi ateniesi vanno perse in seguito all'intervento di Astioco.[37]

In quello stesso inverno la flotta ateniese di novantaquattro unità navali interviene anche a Rodi, ma non riesce ad impedire il passaggio dell'isola al fianco degli Spartani.[38]

A questo punto, precisamente a partire dal capitolo 47, si

S. Morrison - J.F. Coates, *The Athenian Trireme. The History and Reconstruction of an ancient Greek Warship*, Cambridge 1986, spec. pp. 107-27.

[31] VIII 30.
[32] VIII 34.
[33] VIII 38, 2.
[34] VIII 35, 3-4.
[35] VIII 39, 3.
[36] VIII 41, 3.
[37] VIII 42, 4.
[38] VIII 44, 2-3.

apre nella narrazione tucididea un'ampia sezione[39] in cui le vicende militari e le operazioni navali lasciano spazio agli avvenimenti politici che, a Samo come ad Atene, portano al colpo di stato oligarchico dei Quattrocento, alla sua rapida realizzazione e alla sua stessa crisi: si evidenzia così, con tutta la centralità dovuta, l'episodio caratterizzante di tutta la seconda metà dell'ottavo libro di Tucidide.

Pur essendo prevalente l'interesse dello storico per gli episodi della vita politica di Atene e Samo, soprattutto nel mettere in rilievo la realtà della città divisa e contrapposta anche geograficamente oltre che sul piano istituzionale, tuttavia non vengono certo a mancare da parte sua informazioni circa i movimenti della flotta nel 411: di questi evidenziamo ora soltanto quelli utili a definire meglio l'analisi della presenza ateniese a Samo.

Leone e Diomedonte, strateghi al posto dei destituiti Frinico e Scironide, compiono, da Samo, un assalto contro Rodi e bloccano dall'isola di Cos le navi lacedemoni lì ormeggiate. Interviene il comandante spartano Pedarito che, con i Chii, riesce a impadronirsi di alcune navi ateniesi, ma poi è sconfitto ed ucciso.[40] Nella primavera[41] del 411 i Chii con trentasei navi si scontrano con gli Ateniesi (trentadue navi) in una battaglia violenta, ma senza sconfitti.[42] In seguito tuttavia Strombichide deve allentare il blocco su Chio[43] per intervenire con ventiquattro navi a Lampsaco, prendendo così la città e ponendo un presidio a Sesto nel Chersoneso di fronte ad Abido, anch'essa ribellatasi due soli giorni prima di Lampsaco.[44]

Particolarmente importante risulta essere il capitolo 73, là dove Tucidide ci informa che gli strateghi Leone e Diomedonte,

[39] Tale sezione è individuabile in VIII 47-54 con appendice in 56: continua poi dal c. 63 fino alla conclusione del libro, alternandosi con le vicende sul fronte persiano e lacedemone.

[40] VIII 55.

[41] Per il significato di θέρος in Tucidide quale periodo che va dalla primavera all'inizio dell'autunno, vd. IV 117, 1; cf. VI 8, 1.

[42] VIII 61, 3

[43] VIII 63, 1.

[44] VIII 62, 2-3.

quando compiono qualche spedizione con la flotta, lasciano sempre ai Samii alcune navi di difesa.[45]

Successivamente lo storico fornisce ancora un'informazione determinante per precisare l'entità della flotta ateniese: infatti, quando il navarco spartano Astioco e gli alleati salpano verso Samo con tutte le loro navi (centododici), accompagnati via terra dai Milesi fino a Micale, Tucidide precisa che le triremi ateniesi di stanza a Samo ed ora ormeggiate a Glauce di Micale sono ottantadue: queste, quando vedono avvicinarsi la flotta peloponnesiaca, si ritirano a Samo, aspettando il rientro dall'Ellesponto della flotta di Strombichide. Le navi nemiche sbarcano invece a Micale e si accampano insieme alla fanteria milesia. Giunto Strombichide, la flotta spartana ritorna a Mileto senza accettare la battaglia in mare con le triremi ateniesi che, in numero questa volta di centotto, si dirigono anch'esse in direzione di Mileto[46] e in seguito ritornano a Samo.

Riportando in tabella i dati sinora raccolti[47] e cercando così di valutare i movimenti della flotta ateniese, si possono desumere interessanti osservazioni.

Tab. 1 - I movimenti della flotta ateniese in relazione a Samo in Thuc. VIII

Data	Thuc. VIII	n. navi presenti a Samo	arrivi/ partenze	Presenze di navi at. in altri luoghi Movimenti da/verso Samo (n. = navi ateniesi)
04-05 412	10,1-4	0		Spireo: 21 + 37 n.
Estate	15,1-2	0 8	+8	Spireo → Samo: 8 con Strombichide Spireo → Atene: 7 n. di Chio; Atene → Spireo: 10 n. Ad Atene si pensa di allestire altre 30 n.
Estate	16,1-2	8 0	-8	Samo → Teo: 8 n. + 1 nave samia con Strombichide
Estate	17,3	0 20	+8+12	Teo → Samo: 8 n. con Strombichide Spireo → Samo: 12 n. con Trasicle
Estate	17,3	20 1	-19	Samo → Mileto → Lade: 19 n. con Strombichide e Trasicle
Estate	19,2-4	1 17	+16	Atene → Samo: 16 n. con Diomedonte
Estate	20,2	17 7	-10	Samo → Teo - Ere: 10 n. con Diomedonte
Estate	21	7 3 7	(-4? +4?)	3 n. durante l'ἐκανάστασις democratica. Si può forse supporre spedizione di 4 n.

[45] VIII 73, 5.
[46] VIII 79.
[47] Vd. Tabella 1.

Estate	20,2	7 17	+ 10	Teo - Ere → Samo: 10 n. con Diomedonte
Estate	23,1	17 27	+ 10	Atene → Samo: 10 n. con Leone
Estate	23,1	27 2	−25	Samo → Lesbo: 25 n. con Leone e Diomedonte
Estate	24,1	2 1	−1	Lade → attacchi in territorio milesio: 20 n.
Fine estate	25,1	1 49 1	+ 48 −48	Atene → Samo → assedio di Mileto: 48 n. con Frinico, Onomacle e Scironide
Fine estate	27,4-6	1 69	+ 48 + 20 = + 68	Tutta la flotta ateniese ritorna a Samo. Gli Argivi tornano in patria 48 + 20 = 68 n.
Inizio inverno 412/11	30,1-2	69 104 74	+ 35 −30	Atene → Samo: 35 n. con Carmino, Strombichide e Euctemone Samo → Chio: 30 n. con Strombichide, Onomacle e Euctemone 74 n. per incursioni contro Mileto con gli altri strateghi
Inverno solstizio	34 39,3; 42,4	74 65	−3 −6	Chio-Lesbo: 30−3 = 27 n. 74−3 (Melo)−6 (Cauno) = 65 n.
Inverno	55	?		Leone e Diomedonte al comando della flotta: attacco a Rodi
Primav. 411	61,3 62,2-3	?		32 n. contro i Chii Chio → Lampsaco: 24 n. con Strombichide; blocco su Chio: 32−24 = 8 n.
Estate	73,5	?		Alcune n. at. sempre a Samo
Estate	79,2-6	82 108	+ 26	82 + 26 (Strombichide) = 108 n.

Anzitutto deve essere evidenziato che, stando al racconto tucidideo, non risulta che vi fossero navi a Samo prima dei mesi di maggio-giugno 412, quando Atene, tentando di impedire la defezione di Chio, si riprende almeno in parte dalla traumatica disfatta occidentale e decide di costruire nuove navi per impedire la defezione delle πόλεις alleate. L'invio delle otto navi sotto il comando di Strombichide non rispecchia dunque l'intenzione di creare un avamposto a Samo, ma piuttosto l'obiettivo di navigare a Chio: appare così una circostanza quasi scontata il fatto che, nel perseguire questo obiettivo, venga a determinarsi la scelta di Samo quale base operativa, una scelta che tuttavia trova i suoi motivi non solo nel ruolo privilegiato ed importante di Samo nell'alleanza con Atene, ma anche in altri aspetti che ora ci accingiamo ad esaminare.

Infatti, leggendo VIII 16, 1-2, possiamo intuire che lo sbarco della flotta di Strombichide a Samo deve aver avuto una funzione simile a quella che essa stessa ebbe súbito dopo a Teo, ovverosia

invitare i cittadini delle città alleate a starsene tranquilli, ἡσυχάζειν.[48] Atene probabilmente poteva avere buoni motivi per dubitare della fedeltà di Samo, se non altro perché cosciente del momento difficile e della propria particolare debolezza rispetto alle spinte defezionistiche certamente presenti in modo crescente tra gli alleati e senz'altro anche a Samo.[49] A riprova di questo si può anche riportare l'informazione relativa alla nave samia che Strombichide incluse nella sua flotta per navigare verso Teo: questa presenza samia tra le navi ateniesi può infatti essere considerata la conseguenza di una richiesta di garanzie e di fedeltà da parte di Atene nei confronti del proprio alleato samio, come d'altra parte era avvenuto in precedenza, sia pur in modo ingannevole, con Chio.[50]

Appare evidente che, una volta arrivato a Samo Trasicle in aiuto di Strombichide nell'estate 412, la flotta ateniese non si limitò a servirsi dell'isola come base di partenza e sostegno delle proprie spedizioni, ma mantenne da allora in quel sito una presenza costante anche se a tratti minima.[51] Questa insistita permanenza di almeno una nave ateniese all'ancora nelle acque di Samo sembra voler perseguire un duplice obiettivo: anzitutto rassicurare il δῆμος della città alleata dell'aiuto, del sostegno e della difesa di Atene, in secondo luogo tutelare Atene stessa circa la fedeltà di Samo, tenendo le navi ateniesi pronte ad intervenire direttamente per con-

[48] Cf. anche VIII 15,1.

[49] Con questa analisi si può trovare un ulteriore elemento per accettare, e conciliare con la narrazione tucididea, la testimonianza di DIOD., XIII 34, 2, che coinvolge anche Samo tra le città che per prime defezionarono da Atene nel 412. Vd. *supra* n. 22.

[50] VIII 9, 2. Aspetto ancor più rilevante è il fatto stesso che Samo potesse disporre di una propria nave, indizio del ruolo d'eccezione che l'isola doveva avere in questo momento nell'alleanza con Atene. Cf. A. ANDREWES - K.J. DOVER, *op. cit.*, p. 38. E' bene tuttavia ricordare che Tucidide (VII 57, 4), nel catalogo della flotta ateniese in partenza per la Sicilia, inserisce Samo tra gli ὑπήκοοι καὶ φόρου ὑποτελεῖς tra i quali d'altra parte figurano anche Chio e Metimna, la cui autonomia è altrove ricordata dallo stesso Tucidide (VI 85, 2 e cf. VII 57, 4-5; vd. anche I 19, II 9, III 10, 5, III 19, 2, III 50, 2, VII 20, 2).

[51] Come si può evincere dalla tabella prodotta a sintesi dei dati tucididei, questa presenza a Samo delle navi ateniesi, e soprattutto dei relativi equipaggi, è limitata in alcuni periodi ad una sola unità navale.

trollare la situazione e sostenere il partito samio democratico e filoateniese.

Nella scansione degli avvenimenti proposta da Tucidide soltanto il primo di questi obiettivi è rilevato là dove lo storico attesta che Leone e Diomedonte, durante le varie spedizioni con la flotta, lasciavano sempre alcune navi ai Samii per difesa.[52] In realtà si può presumere che questi presupposti agirono consapevolmente nelle scelte strategiche ateniesi già dall'estate del 412, come si può comprendere dagli stessi fatti narrati in Tucidide soprattutto in relazione alle affermazioni ed ai successi democratici in Samo nel 412 e nel 411: in queste circostanze, infatti, il ruolo della flotta ateniese risulta decisivo e la sua presenza a Samo non può apparire casuale come invece potrebbe lasciar intendere Tucidide, quando, nel suo resoconto e nella sua analisi dell'insurrezione del popolo di Samo contro i concittadini oligarchici, trascura di menzionare un preciso progetto politico e militare dietro la particolare attenzione ateniese per Samo.[53]

Per contro lo storico risulta assai scrupoloso, e anche attendibile, nell'attestarci il numero di navi arrivate da Atene ed i loro movimenti in arrivo o partenza. In base al calcolo suesposto in tabella, risulta particolarmente interessante la corrispondenza tra il dato tucidideo di VIII 30, 2 ed il numero di presenze di navi ateniesi a Samo calcolato in base agli arrivi ed alle partenze descritti da Tucidide stesso; vi è infatti una perfetta coincidenza nell'indicare all'inizio dell'inverno 412/11 un numero complessivo di 104 navi ateniesi a Samo, delle quali 30 sarebbero poi state impiegate contro Chio e 74 per incursioni contro Mileto. Tuttavia, per confermare la corrispondenza di tali dati, dobbiamo postulare due condizioni che integrino coerentemente il racconto tucidideo.

Di queste due condizioni la prima muove dalla possibilità di supporre che il numero di navi rimaste all'ancora a Samo durante le varie spedizioni potesse fluttuare per il fatto che alcune navi venivano impiegate in piccole azioni di sorveglianza nel mare di Samo non registrate da Tucidide: solo così infatti la testimonianza tucidideа di tre navi a Samo durante l'ἐπανάστασις democratica del 412

[52] VIII 73, 5.
[53] VIII 21.

può essere conciliata con il numero di sette che si ottiene dal conputo delle navi ateniesi arrivate e partite da Samo sino a quel momento.

La seconda condizione muove ancora dalla fiducia di attendibilità accordata al testo tucidideo anche laddove sono menzionate le 25 navi ateniesi che, con Leone e Diomedonte, ottengono successi contro i Lesbii, i Clazomeni e i Chii,[54] ma che poi scompaiono dal racconto storico: con buona probabilità si può postulare che tali navi siano rientrate ad Atene insieme con i loro strateghi, dal momento che è sicuro che questi ultimi ritornarono nella città attica e da lì ripartirono per ritornare a Samo quando sostituirono Frinico e Scironide nel comando della flotta ateniese.[55]

Questi postulati così descritti si presentano come plausibili e potrebbero essere accettati all'interno di una spiegazione che induce a ritenere attendibile la testimonianza tucididea anche in informazioni spesso ritenute inesatte o imprecise, come quelle relative al numero di forze coinvolte nelle varie iniziative militari. Si può anzi aggiungere che la precisa descrizione della successione degli strateghi ateniesi,[56] che, inviati dall'assemblea, giungono con la loro flotta nel mare di Samo, può far pensare ad una buona disponibilità di fonti per Tucidide, che probabilmente ebbe la possibilità di consultare i documenti ufficiali attestanti l'atto con cui l'ἐκκλεσία inviava gli strateghi nelle varie spedizioni navali.

Sottolineate dunque l'entità e le funzioni della presenza navale ateniese a Samo, tuttavia non possiamo pensare che essa sia stata efficace senza l'emergere di una personalità di spicco che, con la capacità di esaltare le potenzialità di partecipazione e detemina-zione degli equipaggi ateniesi e del δῆμος samio, abbia saputo concretizzare in affermazione e successo politico le aspirazioni demo-

[54] VIII 24, 3.

[55] VII 54, 3-4; 55, 1.

[56] Si noti come tale successione sia scandita in modo rigoroso dall'insistita presenza di espressioni quali οὐ πολὺ ὕστερον (15, 1), ὕστερον (19, 2; 23, 1), ἄρτι παρών (17, 3). Per la lista degli strateghi nell'anno 412/11 e le problematiche connesse vd. R. DEVELIN, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989, pp. 157-58.

cratiche, assumendo un ruolo che sarà in seguito di Trasibulo e Trasillo.[57]

A questo proposito l'analisi storiografica antica e moderna non ha valorizzato la presenza a Samo di Iperbolo, negando al προστάτης τοῦ δήμου ormai ostracizzato da alcuni anni, un ruolo determinante nelle vicende samie ed ateniesi degli anni 412/11: in realtà esistono fondati presupposti per desumere che l'assassinio del demagogo λυχνοποιός sia rientrato a pieno titolo tra le fasi di attuazione del progetto politico che ha portato all'affermazione oligarchica ad Atene e, sia pure in modo provvisorio e parziale, a Samo, finendo così per valorizzare, proprio nel momento della sua eliminazione, ruolo e contenuto dell'azione di Iperbolo anche negli anni successivi all'ostracismo.

Le fonti antiche infatti ricordano la presenza di Iperbolo a Samo soltanto in riferimento all'episodio della sua uccisione, avvenuta ὑπ'αὐτὸν τὸν χρόνον τοῦτον ὅνπερ οἱ τετρακόσιοι ξυνίσταντο[58] quale primo atto compiuto dai congiurati samii persuasi da Pisandro ad abbandonare la causa democratica. Così Tucidide stesso descrive l'accaduto:

> Καί Ὑπέρβολόν τέ τινα τῶν Ἀθηναίων, μοχθηρὸν ἄνθρωπον, ὠστρακισμένον οὐ διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον, ἀλλὰ διὰ πονηρίαν καὶ αἰσχύνην τῆς πόλεως, ἀποκτείνουσιν μετὰ Χαρμίνου τε ἑνὸς τῶν στρατηγῶν καί τινων τῶν παρὰ σφίσιν Ἀθηναίων, πίστιν διδόντες αὐτοῖς, καὶ ἄλλα μετ'αὐτῶν τοιαῦτα ξυνέπραξαν, τοῖς τε πλέοσιν ὥρμηντο ἐπιτίθεσθαι.[59]

Come è noto, questo passo tucidideo fu determinante nel creare la tradizione negativa che relegò il demagogo ad un ruolo secondario sulla scena politica ateniese, privando il suo stesso ostracismo di serie motivazioni politiche e limitandolo ad una poco rilevante condanna contro τις τῶν Ἀθηναίων, ostracizzato non per la propria δύναμις e ἀξίωμα, bensì per la πονηρία, motivazione che da

[57] VIII 73, 4.

[58] Questa indicazione cronologica data l'uccisione di Iperbolo intorno al 22 del mese di Targelione (8 giugno), giorno in cui, secondo Aristotele (*Ath. Resp.* 32, 1), entrarono in carica i Quattrocento, dopo che la βουλή era già stata sciolta il 14 di Targelione (fine maggio).

[59] VIII 73, 3.

sé in nulla potrebbe lasciar pensare ad un individuo che pur era stato capace di assumere la προστασία τοῦ δήμου nella difficile successione a Cleone. In realtà, pur non volendo in questa sede entrare in merito alle complesse circostanze ed ai problemi storiografici connessi all'ostracismo di Iperbolo, si può tuttavia rilevare che un'attenta analisi dei termini con cui Tucidide descrive a brevi tratti la figura del demagogo può mostrare evidenti significati politici, che si presentano come sottesi al lessico usato dallo storico e in linea con quanto si può desumere dal breve racconto dell'uccisione. Inoltre nella narrazione tucididea compaiono elementi degni di nota che sono in grado di restituire la misura del posto significativo occupato da Iperbolo nella storia ateniese e samia degli anni ora in esame.

Anzitutto è rilevante il fatto che l'uccisione di Iperbolo sia presentata in Tucidide come il primo atto compiuto dai congiurati samii ed inoltre come l'unico degno di nota: le altre azioni sono sintetizzate nella generica espressione ... καὶ ἄλλα μεταὐτῶν τοιαῦτα ξυνέπραξαν, recante, con il nesso μεταὐτῶν, la sola informazione che lo stratego Carmino e τινες τῶν παρὰ σφίσιν Ἀθηναίων continuano a sostenere le azioni dei trecento Samii che si accingono a portare l'assalto definitivo ai propri concittadini rimasti fedeli alla democrazia.

In secondo luogo, l'uccisione di Iperbolo risulta poi caratterizzata da un altro importante contenuto. Sempre secondo Tucidide essa sarebbe avvenuta per dare agli Ateniesi, ed in particolare a quelli presenti a Samo, una prova di fedeltà: l'individuo ucciso, dunque, doveva rivestire un ruolo non secondario se il suo omicidio arreca agli autori credito e stima da parte dell'Atene oligarchica. Seppure implicitamente il breve passo tucidideo riconosce dunque ad Iperbolo una certa capacità rappresentativa dell'ideale democratico radicale anche dopo l'ostracismo e durante il soggiorno a Samo.

Ad ulteriore conferma di quanto sinora esposto, esaminando più attentamente l'azione che porta alla morte di Iperbolo all'interno degli eventi offerti dalla narrazione tucididea, si possono aggiungere ulteriori notazioni volte a valorizzare ed a integrare le informazioni e i significati del soggiorno samio di Iperbolo.

Infatti, la successione degli avvenimenti relativi alla congiura oligarchica è scandita in Tucidide dalle azioni e dai movimenti di

Pisandro, la cui figura connette in un *continuum* narrativo fatti accaduti in tempi e luoghi diversi. Pisandro[60] infatti compare nel testo dello storico quando a Samo l'assemblea dei congiurati, οἱ δὲ ξυλλεγέντες τῶν ἐν τῇ ξυνωμοσίᾳ, composta dai trierarchi e dai più potenti cittadini ateniesi,[61] lo invia insieme ad altri ad Atene per discutere, nonostante l'opposizione di Frinico,[62] del ritorno di Alcibiade e dello scioglimento della democrazia e per rendere così Tissaferne amico di Atene, secondo le promesse fatte dallo stesso Alcibiade prima per lettera[63] e poi con un colloquio personale con alcuni degli Ateniesi della flotta stanziata a Samo.[64] Giunto ad

[60] È bene ricordare in questo contesto il passato democratico di Pisandro, così come lo ricorda ANDOC., *De misteriis* [I] 27, da cui si apprende che fu tra gli inquisitori nel processo agli Ermocopidi e autore del decreto che fissava un premio in denaro per i delatori. Risulta dunque essere una caratteristica di questo tentativo oligarchico il fatto di attingere le proprie forze dal contesto democratico e di coinvolgere tra le proprie file esponenti dell'esperienza demagogica ateniese, dividendola nella ricerca di una soluzione vantaggiosa della guerra: lo stesso avviene anche a Samo dove la provenienza democratica dei trecento congiurati è evidenziata in VIII 73, 2. Inoltre, tale estrazione democratica e demagogica dei sostenitori di quello che invece sarà un vero e proprio colpo di stato fu determinante, insieme all'ambita ricchezza persiana, per assicurare una certa partecipazione e un concreto sostegno dell'ὄχλος alla causa antidemocratica. Su Pisandro vd. L. BIELER, *A political slogan in ancient Athens*, «AJPh», LXXII (1951), pp. 181-84; A. G. WOODHEAD, *Peisander*, «AJPh», LXXV (1954), pp. 131-46; M.H. JAMESON, *Sophocles and the Four hundred*, «Historia», XX (1971), pp. 541-68; W.J. MC COY, *The «non-speeches» of Pisander in Thucydides book eight*, in *The speeches in Thucydides. A collection of original studies with a bibliography*, ed. by P.A. STADTER, Chapel Hill Univ. of North Carolina Pr. 1973, pp. 78-89; A. BLANC - J. TAILLARDAT, *Aristophane, Thesmophories v. 336*: τῆς χώρας οὕνεκα *et l'ambition des oligarques dans l'hiver de 412-411*, «RPh», LX (1986), pp. 183-86; L. WYSOCKI, *Aristophanes, Thucydides b. VIII and the political events of 413-411 B. C.*, «EOS», LXXVI (1988), pp. 237-48.

[61] Così si deduce da VIII 47, 2 e 48, 2-3, dove, nella determinazione degli eventi, è evidente la distizione tra ὁ ὄχλος e οἱ ξυνιστάντες τὴν ὀλιγαρχίαν: tutta l'azione di Pisandro, almeno fino all'avvenuto colpo di stato, si muove come vedremo sul duplice fronte del δῆμος e delle eterie oligarchiche, accattivandosi entrambi con abili manovre e promesse.

[62] VIII 48, 4-7.

[63] VIII 47, 2.

[64] VIII 48, 1. Appare considerevole e rilevante l'affermazione che apre questo paragrafo: καὶ ἐκινήθη πρότερον ἐν τῷ στρατοπέδῳ τοῦτο (ovvero la possibilità di

Atene, Pisandro prosegue la propria azione sui due fronti già intrapresi a Samo: da un lato dunque convince il δῆμος a seguire la scelta oligarchica come l'unica via di salvezza, superando le opposizioni dei sostenitori della democrazia e dei nemici di Alcibiade,[65] dall'altro riunisce ed attiva le ξυνωμοσίαι per abbattere la democrazia,[66] non fidandosi dunque della capacità e della volontà di riforma in senso oligarchico dell'assemblea del δῆμος. Nella medesima occasione è inviato, con altri dieci ateniesi, a trattare con Alcibiade e Tissaferne,[67] ma senza successo, viste le richieste esagerate avanzate da Alcibiade stesso per rendere gli Ateniesi colpevoli del mancato accordo. Pisandro, irato per l'inganno subito, torna così a Samo: come si può inferire dal confronto dei riferimenti cronologici interni a Tucidide tale rientro nell'isola samia va collocato tra la fine dell'inverno e la primavera del 411.[68] Particolarmente rilevante risulta essere il paragrafo che descrive la breve permanenza a Samo di Pisandro e degli altri dieci ambasciatori:

> Ἐπειδὴ γὰρ οἱ περὶ τὸν Πείσανδρον πρέσβεις παρὰ τοῦ Τισσαφέρνους ἐς τὴν Σάμον ἦλθον, τά τε ἐν αὐτῷ τῷ στρατεύματι ἔτι βεβαιότερον κατέλαβον καὶ αὐτῶν τῶν Σαμίων προυτρέψαντο τοὺς δυνατωτάτους ὥστε πειρᾶσθαι μετὰ σφῶν ὀλιγαρχηθῆναι, καίπερ ἐπαναστάντας αὐτοὺς ἀλλήλοις ἵνα μὴ ὀλιγαρχῶνται.[69]

È dunque soltanto in questo momento che la spinta oligarchica ateniese, sostenuta soprattutto da Pisandro, coinvolge i cittadini samii ed in particolare i più potenti tra di loro nel tentativo di istituire l'oligarchia: non a caso questo avviene solo quando gli oligar-

abbattere la democrazia e far rientrare Alcibiade), καὶ ἐς τὴν πόλιν (Atene) ἐντεῦθεν ὕστερον ἦλθεν: essa infatti sottolinea come la proposta oligarchica si sviluppa in ambiente tutto ateniese, dapprima tra l'esercito, ma poi in breve tempo in Atene stessa. Il coinvolgimento dei cittadini samii avviene dunque soltanto in un secondo momento, quello già descritto di VIII 73, quando Atene decide di volgere ad oligarchia tutti i propri alleati.

[65] VIII 53-54, 2. Tra questi nemici di Alcibiade possiamo senz'altro includere Androcle.

[66] VIII 54, 4.

[67] VIII 54, 2.

[68] Cf. VIII 61, 1; 63, 3.

[69] VIII 63, 3.

chici ateniesi, una volta rinunciato ad Alcibiade ed all'aiuto che ne poteva derivare, decidono di avviare un preciso piano che vuole volgere ad oligarchia i regimi di tutte le città alleate ad Atene[70] e quindi anche di Samo. Questa esperienza oligarchica samia si caratterizza dunque come di stretta dipendenza ateniese proprio perché ha la sua anima e la sua spinta in Atene e non in Samo stessa, la quale è presumibile che sia rimasta anche in questo momento di forte sentimento democratico come dall'altra parte attesta l'importante affermazione circa la rivolta che avrebbe già impedito in precedenza ai Samii di essere retti da un regime oligarchico.[71]

Ora, proprio l'espressione καίπερ ἐπαναστάντας αὐτοὺς ἀλλήλοις ἵνα μὴ ὀλιγαρχῶνται risulta essere centrale per la nostra analisi. Il problema essenziale sta nell'identificare a quale ἐπανάστασις democratica faccia qui riferimento Tucidide: certamente non può essere quella descritta in VIII 73, sia perché cronologicamente posteriore e quindi inconciliabile con la forma verbale ἐπαναστάντας all'aoristo, sia perché tale azione non è definibile ἐπανάστασις in senso stretto, in quanto non può essere considerata una rivolta democratica ad un contesto oligarchico, ma piuttosto una reazione ad un tentativo di colpo di stato oligarchico in un contesto sostanzialmente democratico. L'identificazione più evidente è invece con l'ἐπανάστασις democratica del 412, che è indicata con questo termine dallo stesso Tucidide[72] ed alla quale rimanda direttamente la forma verbale ἐπαναστάντας usata dallo storico nel paragrafo in esame. Rapportando tra di loro i due brevi passi della narrazione tucididea, non sembra infatti che vi siano sostanziali motivi per dubitare della loro conciliabilità e per postulare così un terzo momento di azione democratica tra i due descritti da Tucidide.[73] Inol-

[70] VIII 64, 1.

[71] Il tessuto sociale democratico era inoltre garantito a Samo dalle severe misure restrittive prese contro l'oligarchia dopo l'ἐπανάστασις democratica del 412: 200 cittadini uccisi, 400 condannati all'esilio, divisione delle loro terre e case, concessione di nessun diritto per i γεωμόροι rimasti e divieto al δῆμος di contrarre matrimonio con le figlie di costoro. Inoltre, la profonda spinta ateniese nel tentativo oligarchico del 411 è anche attestata dalla completa assenza di un orientamento filospartano probabilmente presente invece nell'oligarchia attiva nel 412.

[72] VIII 21.

[73] VIII 21, 73.

tre proprio accettando la coincidenza tra VIII 21 e l'episodio accennato in VIII 63, 3 si può completare entità e portata dell'ἐπανάστασις del 412: infatti, continuando l'analisi del paragrafo sopraccitato, si può valorizzare maggiormente l'informazione contenuta nella proposizione finale ἵνα μὴ ὀλιγαρχῶνται, che esprime la finalità dell'insurrezione del δῆμος. Anzitutto, questa notazione è perfettamente coincidente con quella di VIII 21, dove l'ἐπανάστασις ὑπὸ τοῦ δήμου è τοῖς δυνατοῖς ovvero contro i potenti, gli oligarchici. Proprio questa coincidenza di contenuti permette di precisare il contesto storico in cui avvenne l'episodio: la proposizione finale sembra infatti riferirsi ad un regime oligarchico in potenzialità di realizzarsi e non già pienamente realizzato, cioè ad una minaccia oligarchica presente e concreta, ma che, appena sviluppatasi, non ha ancora compiutamente concretizzato tutta la propria capacità di riforma della πόλις in senso oligarchico. Questa ulteriore considerazione reca dunque in sé una nuova possibilità di lettura della realtà samia sino all'estate del 412, portando un contributo ad una questione ampiamente discussa, che divide la storiografia moderna nel considerare la situazione politica interna a Samo tra il 439 e il 412:[74] Samo avrebbe avuto, anche prima del 412 e forse già dal 439,[75] una πολιτεία democratica[76] e Tucidide,[77] riferendo dei fatti del 412, avrebbe esposto la reazione democratica ad un colpo di stato oligarchico e filospartano che si stava imponendo anche a Samo dopo la disfatta ateniese in Sicilia, così come è attestato da Diodoro[78] nel quale tuttavia l'eccessiva sintesi ha reso confuse e semplificate le informazioni tràdite.

Tornando a seguire i movimenti di Pisandro, notiamo che egli, quando successivamente torna ad Atene, trova ormai compiuto quasi ogni aspetto del progetto antidemocratico secondo le istruzioni da lui stesso lasciate alle eterie oligarchiche durante la sua precedente permanenza nella città attica. Tra le azioni compiute

[74] Vd. n. 7.

[75] Data significativa nell'esperienza democratica samia è da ritenersi anche il 424, quando, secondo IV 75, 1, Anea accoglie fuoriusciti samii d'ispirazione oligarchica favorevole a Sparta.

[76] Vd. *Diod*, XII 28, 3-4.

[77] VIII 21.

[78] Diod., XIII 34, 2.

dai congiurati, una sola tuttavia risulta descritta ed evidenziata da Tucidide: l'omicidio di Androcle, perpetrato per fare un favore ad Alcibiade, ma anche a causa della δημαγωγία dell'assassinato, essendo egli in quel momento ad Atene il προστάτης τοῦ δήμου.[79]

Significativamente, proprio nelle circostanze e nei contenuti dell'uccisione di Androcle si possono individuare alcune significative analogie con l'episodio della morte di Iperbolo.

Anzitutto, gli omicidi dei due demagoghi avvengono quasi contemporaneamente, forse a distanza di pochi giorni, come si può dedurre dalle indicazioni cronologiche contenute nei capitoli ora in questione, nonostante la loro distanza, probabilmente voluta, nel piano d'opera dell'esposizione tucididea.

In secondo luogo entrambi i fatti si verificano, ad Atene come a Samo, durante l'assenza di Pisandro, ma sempre dietro sua istigazione: è lui infatti che, prima di partire esorta all'oligarchia le eterie ateniesi così come i trecento Samii che tradiscono la causa democratica.

Anche Tucidide, pur riconoscendo ad Androcle un ruolo politico che sembra invece negato, almeno esplicitamente, a Iperbolo, qualifica analogamente i due demagoghi, ricorrendo in entrambi i casi all'aggettivo indefinito τις, che sembra volto a sminuire l'importanza di questi stessi personaggi, presentandoli come dei perfetti sconosciuti. Tuttavia proprio lo storico finisce per riconoscere implicitamente la centralità di Iperbolo ed Androcle in tali vicende: il fatto che queste siano le uniche notizie circa le numerose azioni, ed in particolare le uccisioni, compiute dai congiurati per preparare l'affermazione dell'oligarchia, conferma l'importanza emblematica attribuita a questi due assassinii da Tucidide che in tal modo ammette la loro rilevanza politica ritenendoli degni di essere ricordati.

In particolare si noti la somiglianza sintattica e di contenuto riscontrabile nei paragrafi tucididei in esame, i quali ripetono un medesimo schema logico e semantico, articolato in cinque elementi:

1. Nome del demagogo
VIII 65,2: Καὶ γὰρ Ἀνδροκλέα τέ
VIII 73,3: Καὶ Ὑπέρβολόν τε

[79] Così infatti lascia dedurre l'espressione τοῦ δήμου μάλιστα προεστῶτα usata dallo stesso Tucidide in VIII 65, 2.

2. Brevi indicazioni sul personaggio
2.a
VIII 65,2: τινα τοῦ δήμου μάλιστα προεστῶτα
VIII 73,3: τινα τῶν Αθηναίων, μοχθηρὸν ἄνθρωπον
VIII 73,3: ὠστρακισμένον ... διὰ πονηρίαν καὶ αἰσχύνην τῆς πόλεως

2.b
VIII 65, 2: ὅσπερ καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην ... ἐξήλασε

3. Verbo
VIII 65,2: ἀποκτείνουσιν
VIII 73,3: ἀποκτείνουσυν

4. Cause e finalità dell'uccisione[80]
VIII 65,2: τῆς τε δημαγωγίας ἕνεκα καὶ οἰόμενοι τῷ Ἀλκιβιάδῃ χαριεῖσθαι
VIII 73,3: πίστιν διδόντες αὐτοῖς

5. Altre azioni simili seguite all'uccisione
VIII 65,2: καὶ ἄλλους τινὰς ἀνεπιτηδείους ... τῷ αὐτῷ τρόπῳ ... ἀνῄλωσαν
VIII 73,3: καὶ ἄλλα μετ'αὐτῶν τοιαῦτα ξυνέπραξαν

Può ancora essere notato come tutte e due le morti dei demagoghi generino una sorta di vuoto di προστασία: se questo è evidente nel clima di confusione, paura e diffidenza che viene a crearsi nel δῆμος di Atene dopo l'uccisione di Androcle,[81] analogo smarri-

[80] In entrambi i casi la finalità è quella di fornire una prova evidente della propria fedeltà e del proprio impegno nella scelta oligarchica: condizione indispensabile è dunque la scelta di un personaggio di rilievo della democrazia quale vittima dell'azione omicida.

[81] VIII 66 e spec. 66, 5, dove tra οἱ τοῦ δήμου che ὑπόπτως προσῇσαν possiamo supporre che vi possa essere anche il futuro προστάτης Cleofonte, il cui ruolo politico dunque assumerebbe rilievo soltanto dopo il 411. Per le fonti antiche su Cleofonte: H.A. HOLDEN, *Onomasticon aristophaneum*, Cambridge 1902 [Hildesheim 1970], *s.v.* Κλεοφῶν; I. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, vol. I, Berlin 1903, pp. 577-78; M.L. LANG, *Ostraka. The Athenian Agora*, vol. XXV, Princeton, New Jersey, 1991, pp. 90-91. Cf. E. VANDERPOOL, *Kleophon*, «Hesperia», XXI (1952), pp. 114-15; ID., *The ostracism of the elder Alkibiades*, «Hesperia», XXI (1952), pp. 1-8; M.S. WARMAN - I. SUTHERLAND - C. MACDONALD (ed. by), *From Pericles to Cleophon. A source book and reader in Athenian politics*, London 1954; N. VALMIN, *Diobelia und Theoricon, Opuscola Atheniensia*, «Acta Inst. Athen. Regni Sueciae», Ser. 4a IX Lund Gleerup, VI 29 (1965), pp. 171-206; M. M. BARROS DE ALBUQUERQUE, *Aristòphanes, As Ras 730* πυρρίαις, «Euphrosyne», n.s., II (1968), pp. 143-50; R. RENAUD, *Cleophon et la guerre du Péloponnèse*, «LEC», XXXVIII (1970), pp. 458-77; A.I ÛDELEVIC, *La préhistoire du coup d'État oligarchique de 404 à Athènes*, in *La Societé antique et l'État*, éd. par É. D. FROLOV, Leningrad 1986,

mento è riscontrabile nel δῆμος samio, quando quest'ultimo, resosi conto del pericolo di una insurrezione oligarchica, chiede l'aiuto degli strateghi Leone e Diomedonte, della loro flotta ed in particolare di Trasibulo e Trasillo.

Questa evidente connessione tra Androcle e Iperbolo, almeno al momento della loro morte, invita a postulare ulteriori contatti tra i due personaggi. Particolarmente suggestiva è l'ipotesi, allo stato attuale della ricerca non dimostrabile, che vi possa essere stato Iperbolo dietro ad Androcle ed al suo intervento, forse decisivo, per l'incriminazione di Alcibiade nello scandalo dei misteri eleusini:[82] in questo caso i fatti del 415/14 andrebbero letti come una risposta ed una vendetta della demagogia ateniese che, dopo aver subìto l'ostracismo del proprio *leader*, attacca e cerca di eliminare dalla scena politica Alcibiade probabilmente con l'intenzione di riappropriarsi della grande spedizione in Sicilia. Le fonti antiche a noi pervenute non ci permettono tuttavia di individuare con sicurezza in Iperbolo, costretto alla lontananza da Atene, il promotore di uno scontro politico che, dopo l'ostracismo, si fa ancora più acceso, assumendo come centrale la questione dell'impegno militare verso l'Occidente. Tuttavia, alcune considerazioni possono essere avanzate con una certa sicurezza.

La scelta di Iperbolo di soggiornare a Samo, dopo essere stato vittima del provvedimento di ostracismo, non appare certamente casuale: essa anzi risponde ad un preciso progetto politico che può anche stupire per l'efficacia strategica che tale scelta ha mostrato con il trascorrere degli eventi. Questo appare ancor più evidente considerando una testimonianza delle *Storie Filippiche* di Teopompo,[83] tràdita da uno scolio ad Aristofane:[84]

pp. 84-90 [in russo: n.v.]; A. I Ûdelevic, *Les préparatifs de l'oligarchie de 404*, in *La ville e l'État dans le monde antique: problèmes du developpement historique*, éd. par É. D. Frolov, Leningrad 1987, pp. 79-97.

[82] Vd. Andoc., *De Misteriis* [I] 27 e Plut., *Alc.* 19; per queste e altre fonti antiche su Androcle vd. I. Kirchner, *op. cit.*, p. 66; A. Andrewes - K.J. Dover, *op. cit*, p. 161.

[83] Theop., *FGrHist* 115 F 96b. Cf. C. Ferretto, *La città dissipatrice. Studi sull'excursus del libro decimo dei Philippika di Teopompo*, Genova 1984, pp. 16-22, 85-96.

[84] Schol. Aristop., *Vesp.* 1007.

(*post testarum suffragia*) ὁ δὲ (Iperbolo) καταπλεύσας εἰς Σάμον καὶ τὴν οἴκησιν αὐτοῦ ποιησάμενος ἀπέθανε, καὶ τούτου τὸν νεκρὸν εἰς ἀσκὸν ἀγαγόντες εἰς τὸ πέλαγος κατεπόντωσαν.

Tale attestazione va integrata con un altro frammento teopompeo da ricondursi al medesimo passaggio dell'*excursus* sui demagoghi:[85]

Θεόπομπος δὲ πάλιν ἐν δεκάτῳ Φιλιππικῶν ἐν Σάμῳ φησίν ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ τῶν Ἀθήνηθεν ἐχθρῶν ἀναιρεθῆναι (*sc.* τὸν Ὑπέρβολον), τὸ δὲ νεκρὸν αὐτοῦ εἰς σάκκον βληθὲν ῥιφῆναι εἰς τὸ πέλαγος.

Grazie a queste notizie la fonte tucididea può essere integrata con ulteriori importanti informazioni. Anzitutto Iperbolo si è diretto a Samo subito dopo il suo ostracismo; lì ha preso casa ed è rimasto fino al momento della sua uccisione. In secondo luogo, riguardo all'omicidio del demagogo, Teopompo tramanda due importanti particolari: il primo concerne le modalità caratterizzanti l'azione degli assassini, il secondo invece permette di chiarire l'identità e la provenienza degli autori e dei mandanti del delitto.

Anzitutto veniamo infatti a sapere da Teopompo che gli uccisori del demagogo posero il cadavere in un sacco e lo gettarono in mare: vollero dunque far sparire la vittima, ed insieme la prova, del loro delitto, mantenendo una segretezza che accomuna gli autori di questa uccisione con quelli che uccisero Androcle, i quali agirono appunto κρύφα, di nascosto. A Samo, come ad Atene, l'azione degli oligarchici è caratterizzata dall'intenzione di sfruttare l'effetto sorpresa, mantenendo in gran segreto ogni preparativo adottato dalle eterie e cercando così di superare l'ostacolo dell'inferiorità numerica. Possiamo allora immaginare il cadavere di Iperbolo, ritrovato sulla spiaggia là dove il mare lo ha restituito: forse è stato proprio questo ritrovamento ad allarmare la Samo democratica, che così si accorse delle trame oligarchiche e preparò il contrattacco cercando l'aiuto della flotta ateniese.[86]

La principale notizia apportata da Teopompo è tuttavia il se-

[85] THEOP., *FGrHst* 115 F 96a = SCHOL. LUC. *Tim* 30 p. 115, 8R.

[86] Così può lasciar pensare l'αἰσθόμενοι, riferito da VIII 73, 4 ai πλέονες di Samo.

condo particolare a cui si è accennato, quello relativo ai responsabili del delitto: Iperbolo fu tolto di mezzo, ucciso (ἀναιρεθῆναι) quale vittima di una cospirazione mirata proprio contro di lui ad opera dei nemici provenienti da Atene (ἐπιβουλευθέντα ὑπο τῶν Ἀθήνηθεν ἐχθρῶν). Questa informazione permette di integrare il testo tucidideo[87] là dove indica come autori materiali dell'omicidio i trecento congiurati samii aiutati dallo stratego Carmino e da alcuni ateniesi presenti presso di loro. Inoltre, mettendo così in correlazione le due testimonianze antiche di Tucidide e Teopompo, si può individuare con maggior chiarezza e precisare nei contenuti il progetto politico nel quale venne ad inserirsi l'omicidio di Iperbolo.

Essenziale alla comprensione dei fatti del 411 è capire l'origine e la natura della cospirazione samia. Teopompo ci conferma che essa fu ispirata e promossa da cittadini ateniesi che vi presero parte anche in maniera diretta unendosi ai trecento congiurati samii, a loro volta persuasi proprio da un ateniese, Pisandro. Inoltre è possibile determinare essenzialmente in due punti il programma politico della congiura samia. Il primo di questi è chiarissimo nella sua evidenza ed è quello di insediare a Samo, come in tutte le altre città alleate di Atene, governi oligarchici.[88] Il secondo invece è la spinta, nata dalle medesime sollecitazioni oligarchiche ateniesi, ad allearsi con Sparta con l'intenzione di provocare il conseguente disfacimento della Lega navale: così infatti possiamo dedurre dalle parole con cui, in Tucidide, i democratici samii descrivono il pericolo imminente e lo presentano agli strateghi Leone e Diomedonte e ad altri Ateniesi presenti a Samo scongiurandoli di non lasciare che Samo defezioni da Atene.[89] La defezione dall'alleanza con l'Atene democratica fu dunque fin dall'inizio un preciso intento del progetto politico che gli oligarchici vollero imporre nelle città alleate ed infine ad Atene. In realtà può apparire contraddittorio che gli Ateniesi promuovessero e contribuissero alla defezione degli alleati da Atene stessa, ma, considerando il succedersi degli eventi, non lo è affatto. Negli anni dopo la fallita spedizione in Sicilia, defezione voleva dire anzitutto non seguire più Atene nella guerra

[87] VIII 73, 3.
[88] VIII 64, 1; 65, 1.
[89] VIII 73, 4.

contro Sparta e cercare invece un accordo con la città lacedemone, passando così dalla sua parte. Considerata all'interno di Atene, questa azione oligarchica consisteva nel fare defezionare Atene da Atene stessa: l'Atene oligarchica voleva defezionare dall'Atene democratica per giungere alla fine della guerra e venire così ad una pace, anche «svenduta», con Sparta. Queste considerazioni portano a rilevare come l'obiettivo dell'accordo con Sparta, che si esplicò poi, a colpo di stato avvenuto, nella costruzione del muro a Eetionea per favorire l'ingresso dei nemici,[90] fosse già presente fin dalla progettazione del tentativo oligarchico, progettazione che nasce ad Atene ed a Samo per coinvolgere gran parte delle città della Lega grazie ai movimenti di Pisandro e dei suoi uomini. Tale scelta filospartana deve essere nata, al segno della necessità, in un momento preciso, probabilmente dopo l'impossibilità di giungere ad un accordo con Alcibiade e Tissaferne: essa tuttavia fu tenuta segreta dalle eterie oligarchiche al δῆμος ateniese e soprattutto a quella parte numerosa di esso concentrata nella flotta ateniese a Samo e che certo non poteva condividere la resa a Sparta. Forse è stata proprio la scoperta di questa spinta defezionistica a provocare, o almeno sollecitare, la rottura tra la flotta ateniese a Samo, tenacemente democratica, e l'Atene che subiva passivamente la svolta oligarchica: il primo esito di tale spaccatura politica all'interno di Atene fu allora proprio la partecipazione ateniese, divisa tra le due parti opposte, alla vicenda samia del 411.

Alla luce di quanto sinora osservato, è evidente la possibilità di concludere con l'assunzione di tutta la centralità dell'omicidio di Iperbolo all'interno di questi fatti. Proprio come l'uccisione di Androcle, anche l'uccisione di Iperbolo fu decretata probabilmente dalle eterie ateniesi che certamente avevano a Samo personalità di spicco, presenti nell'isola tra gli strateghi, i trierarchi e gli opliti della flotta.[91] Inoltre, non si dovrebbe escludere che, proprio per l'omicidio di Iperbolo e le altre azioni simili, siano giunte apposi-

[90] VIII 90, 3.

[91] Tra gli Ateniesi presenti a Samo che assumono la causa oligarchica si possono avanzare soltanto due nomi, Pisandro e lo stratego Carmino: certamente però devono essere stati seguiti a tal punto che, soltanto più tardi, dopo l'insediamento dei Quattrocento, l'esercito appare compatto nella sua opposizione.

tamente da Atene altri congiurati oligarchici che hanno invitato i trecento Samii a commettere questo ed altri delitti per dar prova della loro fedeltà. In ogni caso è comunque possibile connettere la cospirazione contro Iperbolo, operata dai nemici provenienti da Atene e attestata da Teopompo, con l'indicazione tucididea che vuole nei trecento Samii gli autori materiali dell'omicidio. Se ne ricava che Iperbolo non è stato ucciso soltanto per dar prova di fedeltà alla causa oligarchica, ma che questo è stato soltanto il fine ultimo che mosse le mani dei sicari samii. Iperbolo in realtà fu assassinato perché ritenuto ancora pericoloso dai suoi nemici ateniesi: ne consegue che l'ostracismo non aveva cancellato la sua presenza dalla scena politica ateniese.

Purtroppo, a causa delle lacunose testimonianze antiche, spesso consapevolmente avare di informazioni oggettive riguardo ai demagoghi, si può soltanto supporre il ruolo assunto da Iperbolo dopo il suo ostracismo, presumibilmente avvenuto tra la sesta e l'ottava pritania del 417/16 (gennaio-febbraio 416). Tuttavia, stando alle considerazioni sinora svolte, il demagogo potrebbe aver avuto un peso rilevante in tutte le vicende che vanno dal 415 al 411. Senz'altro strategica fu la sua scelta di dirigersi a Samo: essa infatti si rivelò un vero e proprio esempio di abilità e lungimiranza politica ed inoltre attesta un'ulteriore conferma alla tesi che Samo in quel momento avesse un governo democratico: in caso contrario, sarebbe incomprensibile la scelta, da parte del demagogo, di un ambiente a lui ostile, in cui sarebbe stato improbabile assumere un ruolo di prestigio. Possiamo altresì pensare che da Samo abbia potuto fiancheggiare e forse guidare l'azione di Androcle volta a delegittimare Alcibiade, non tanto per vendicarsi del responsabile dell'ostracismo, quanto piuttosto per privarlo della strategia nella spedizione in Sicilia: far fallire la spedizione poteva essere l'unico modo per riappropriarsi poi della *leadership* bellicista. L'occasione per portare a compimento questo progetto giunse puntualmente allo spostarsi della guerra ad oriente di Atene. Samo divenne allora il baricentro dell'impegno militare ateniese: proprio Iperbolo potrebbe aver preparato questo momento guidando l'ἐπανάστασις democratica che, nel 412, impedì a Samo di cadere nelle mani degli oligarchici e di defezionare da Atene. Egli infatti potrebbe aver approfittato dell'arrivo della flotta ateniese a Samo, che durante

l'ἐπανάστασις era presente sull'isola con tre navi ed era parte rappresentativa di quel πλῆθος che in passato aveva costituito la base del consenso del demagogo in Atene: Iperbolo infatti era l'unico personaggio che poteva vantare una presenza di ben cinque anni fra il δῆμος samio insieme al passato di προστάτης del δῆμος ateniese. Proprio per questi motivi egli cadde infine vittima di una cospirazione che voleva eliminare in lui un personaggio che, trovatosi in una posizione determinante per i movimenti politici e militari di quel momento, poteva unire nella sua persona i principali baluardi democratici, al tempo stesso samii ed ateniesi, contro l'affermarsi di un'oligarchia disposta a vendere al nemico spartano il proprio passato e l'altrui presente di democrazia.[92]

[92] Cf. supra n. 60.

ROSARIA CIARDIELLO

IL CULTO DI CASSANDRA IN DAUNIA*

1. *Licofrone e l'*Alessandra.

Le notizie relative al culto di Cassandra in Daunia si limitano alla sola testimonianza riportata da Licofrone nell'*Alessandra*[1] e pertanto l'analisi di tale culto risulta complessa proprio per la carenza di elementi di raffronto. Licofrone[2] si dilunga nel descrivere il rituale legato a Cassandra e testimonia la presenza di un tempio in Daunia a lei dedicato:

* Per l'aiuto ed i preziosi suggerimenti ringrazio il Prof. Marcello Gigante, il Prof. Alfonso Mele, il Dott. Stefano Palmieri e il Dott. Umberto Pappalardo.

[1] Edizioni e commenti all'Alessandra di Licofrone: Editio princeps: ALDUS MANUTIUS, Venezia 1513 (con Pindaro, Callimaco e Dionisio il Periegeta); H.G. REICHARD, *Lycophronis Chalcidensis Alexandra sive Cassandra*, Leipzig 1788; L. BACHMANN, *Lycophronis Alexandra*, Leipzig 1830; E. SCHEER, *Lycophronis Alexandra*, voll. I-II con scolia, Berlin 1881-1908, ristampa 1958; C. VON HOLZINGER, *Lykophron's Alexandra*, Leipzig 1895 (con traduzione tedesca e commento); E. CIACERI, *L'Alessandra di Licofrone*, Catania 1901 (con traduzione italiana e commento), ristampa con l'aggiunta di testimonianze e frammenti di Licofrone a c. di M. Gigante, Napoli 1982 (il secondo volume di questa ristampa contiene una riedizione della traduzione de «*La Cassandra*» di O. GARGIULLI, Napoli 1812, con uno scritto di M. GIGANTE); A.W. MAIR, *Lycophron*, New York 1921 (con traduzione inglese e note); L. MASCIALINO, *Lycophronis Alexandra*, Leipzig 1964; A. HURST-M. FUSILLO-G. PADUANO, *Licofrone Alessandra*, Milano 1991.

[2] Per tutti i passi citati dell'*Alessandra* di Licofrone si è seguito il testo edito dal CIACERI, *L'Alessandra di Licofrone*, Catania 1901. LYC., *Alex.* vv. 1128-40: «Un tempio per me innalzeranno sulle rive di Salpe i capi dei Dauni e coloro che abitano la città di Dardano, confinante con le acque della palude. Le fanciulle quando vorranno sfuggire il giogo matrimoniale, rifiutando i promessi sposi, i quali fanno sfoggio di chiome ettoree, pur avendo una figura storpia o una stirpe biasimevole, circonderanno con le braccia il mio simulacro, ottenendo un efficacissimo rimedio contro le nozze, avendo veste di Erinni e tinto il volto con erbe magiche. Ed io per lungo tempo sarò chiamata dea venerabile dalle donne che portano il bastone».

ναὸν δέ μοι τεύξουσι Δαυνίων ἄκροι
Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἵ τε Δάρδανον πόλιν
ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν.
κοῦραι δὲ παρθένειον ἐκφυγεῖν ζυγὸν
ὅταν θέλωσι, νυμφίους ἀρνούμεναι,
τοὺς Ἑκτορείοις ἡγλαϊσμένους κόμαις,
μορφῆς ἔχοντας σίφλον ἢ μῶμαρ γένους,
ἐμὸν περιπτύξουσιν ὠλέναις βρέτας,
ἄλκαρ μέγιστον κτώμεναι νυμφευμάτων,
Ἐρινύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς
πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις.
κείναις ἐγὼ δηναιὸν ἄφθιτος θεὰ
ῥαβδηφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι.

Il passo riporta la notizia di un culto tributato a Cassandra da giovani donne daune le quali vogliono sfuggire il giogo matrimoniale.

Prima di esaminare il passo punto per punto, è necessario, almeno per grandi linee, accennare ai problemi che la critica moderna si è posta riguardo la data di composizione dell'*Alessandra*. Le fonti antiche[3] tramandano poche notizie a proposito della nascita di Licofrone. Suidas[4] (λ 827) dice s.v. Λυκόφρων· Χαλκιδεὺς ἀπὸ Εὐβοίας, υἱὸς Σωκλέους, θέσει δὲ Λύκου τοῦ Ῥηγίνου, γραμματικὸς καὶ ποιητὴς τραγῳδιῶν· ἔστι γοῦν εἷς τῶν ἑπτὰ οἵ τινες Πλειὰς ὠνομάσθησαν. εἰσὶ δὲ αἱ τραγῳδίαι αὐτοῦ Αἴολος, Ἀνδρομέδα, Ἀλήτης, Αἰολίδης, Ἐλεφήνωρ, Ἡρακλῆς, Ἱκέται, Ἱππόλυτος, Κασανδρεῖς, Λάιος, Μαραθώνιοι, Ναύπλιος, Οἰδίπους α' β', Ὀρφανός, Πενθεύς, Πελοπίδαι, Σύμμαχοι, Τηλέγονος, Χρύσιππος. διασκευὴ δ' ἐστὶν ἐκ τούτων ὁ Ναύπλιος. ἔγραψε καὶ τὴν καλουμένην Ἀλεξάνδραν, τὸ σκοτεινὸν ποίημα.

Suidas[5] aggiunge ancora s.v. Λύκος· ὁ καὶ Βουθήρας, Ῥηγῖνος

[3] Tutte le testimonianze antiche su Licofrone sono state raccolte a c. di M. GIGANTE nell'appendice alla ristampa dell'*Alessandra di Licofrone* di E. CIACERI, Napoli 1982.

[4] *Suidae Lexicon*, ed. A. ADLER, vol. III, n° 827, Leipzig 1933: «Calcidese di Beozia, figlio di Socle; lo adottò Lico di Reggio; grammatico e poeta tragico; è detto uno dei sette della Pleiade Alessandrina. Le sue tragedie sono queste: ... Di queste il Nauplio è una redazione rivista. Scrisse anche un poema chiamato Alessandra, un poema oscuro».

[5] *Suidae Lexicon*, ed. A. ADLER, vol. III, n° 814, Leipzig 1933: «Figlio di

ἱστορικός, πατὴρ Λυκόφρονος τοῦ τραγικοῦ, ἐπὶ τῶν διαδόχων γεγονὼς καὶ ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως. οὗτος ἔγραψεν ἱστορίαν Λιβύης καὶ περὶ Σικελίας.

Anche lo Tzezte testimonia che Licofrone era calcidese, figlio di Socle o di Lico, contemporaneo di Tolemeo e autore di tragedie, di anagrammi nonché dell'*Alessandra* ed uno dei sette poeti della Pleiade.

Da queste notizie si ricava che, facendo parte della Pleiade dei Tragici, fiorita in Alessandria al principio del regno di Tolemeo Filadelfo, circa nella centoventiquattresima olimpiade, sarebbe stato ad Alessandria tra il 285 e il 281 a.C. Il Ciaceri[6] aggiunge che, avendo questi poeti la loro ἀκμή proprio nella centoventiquattresima olimpiade, per deduzione, sia lecito supporre che anche quella di Licofrone si debba porre tra il 285 e il 281 a.C. e che pertanto la sua nascita vada indicata tra il 325 e il 320 a.C. in considerazione del fatto che Suidas lascia intercorrere di regola uno spazio di circa quarant'anni tra la nascita e l'ἀκμή di ciascun autore.

Nell'*Alessandra* non vi sono affatto riferimenti storici sicuri dai quali poter trarre un aiuto per la datazione, ad eccezione di quello relativo alla morte di Eracle,[7] figlio di Alessandro Magno e Brasine, avvenuta nel 309 a.C. per mano di Cassandro, e che stabilisce il termine *post quem* per la composizione dell'opera.

Vi sono, però, due passi dell'*Alessandra* riferibili a Roma e sulla cui interpretazione gli autori moderni hanno assunto posizioni discordi. Il primo passo[8] dice:

Butera, storico reggino, padre di Licofrone il tragico, fiorito sotto i Diadochi e cospiratore sotto Demetrio Falereo. Egli scrisse una storia della Libia e un Περὶ Σικελίας».

[6] E. CIACERI, *op. cit.*, 1901, pp. 1-51.

[7] LYC., *Alex.* vv. 801-02.

[8] LYC., *Alex.* vv. 1226-35: «Un tempo la fama dei miei antenati sarà accresciuta dai nipoti che conseguiranno la vittoria in armi e otterranno il dominio e l'impero sulla terra e sul mare. E non sarà dimenticata, seccata, oscurata neanche la tua fama, patria triste. Tali saranno due gemelli simili a cuccioli di leone, stirpe insigne per forza, che lascerà il mio congiunto figlio della dea Castnia e Coirade, ottimo per senno e nondameno nelle armi».

γένους δὲ πάππων τῶν ἐμῶν αὖθις κλέος
μέγιστον αὐξήσουσιν ἄμναμοί ποτε,
αἰχμαῖς τὸ πρωτόλειον ἄραντες στέφος,
γῆς καὶ θαλάσσης σκῆπτρα καὶ μοναρχίαν
λαβόντες. οὐδ' ἄμνηστον, ἀθλία πατρίς,
κῦδος μαρανθὲν ἐγκαταχρύψεις ζόφῳ.
τοιούσδ' ἐμός τις σύγγονος λείψει διπλοῦς
σκύμνους λέοντας, ἔξοχον ῥώμῃ γένος,
ὁ Καστνίας τε τῆς τε Χοιράδος γόνος,
βουλαῖς ἄριστος, οὐδ' ὀνοστὸς ἐν μάχαις.

Questi versi non creano particolari problemi di interpretazione se non per il senso da dare all'espressione γῆς καὶ θαλάσσης σκῆπτρα καὶ μοναρχίαν λαβόντες.

Tale accenno è stato inteso nel senso che si alludeva ad un'epoca in cui Roma era diventata una potenza marittima e terrestre e cioè quando Tito Quinzio Flaminino, nel 197 a.C., aveva sconfitto i Greci a Cinocefale. Proprio la data di questo avvenimento ha creato enormi problemi di cronologia perché, se era vero che Licofrone era nato intorno al 325 a.C., non poteva certo riferire fatti di epoca posteriore alla sua morte (325-197 = 128 anni). Quindi, bisogna credere o che Licofrone non fosse nato nel 325 a.C., ma circa un secolo dopo, oppure che l'avvenimento ricordato non fosse quello del 197 a.C.

Già nell'antichità ci si era posti il problema della datazione. Lo scoliaste[9] che commenta questi versi, in un passo corrotto e pertanto di difficile interpretazione, infatti dice: γένους δὲ πάππων· ἐντεῦθεν περὶ Ῥωμαίων λέγει καὶ Λυκόφρονος ἑτέρου νομιστέον εἶναι τὸ ποίημα, οὐ τοῦ γράψαντος τὴν τραγῳδίαν· συνήθης γὰρ ὢν τῷ Φιλαδέλφῳ οὐκ ἂν περὶ Ῥωμαίων διελέγετο. Ἰωάννης δὲ ὁ φιλόπονός φησιν εἶναι †βαίου. τοῦτο δ' οὐ δύναμαι νοῆσαι, πῶς οὐκ ἔστι τοῦ γρά-

[9] *Scholia ad Lyc.*, v. 1226, s.v. γένους δὲ πάππων, vol. II, ed. SCHEER, «A partire da questo punto parla dei Romani e bisogna ritenere chè il poema sia di un altro Licofrone, non di colui che ha scritto la tragedia; vivendo, infatti, alla corte del Filadelfo non poteva certo menzionare i Romani. Invece Giovanni Philoponos dice che è opera di un †βαιου. Io, invece, non posso crederlo: come questo (poema) potrebbe essere da attribuire all'autore (delle tragedie)? Così avrebbe dovuto dire, scrivendo: questo passo non è del Licofrone menzionato ma di un altro». Ed ancora dice: «Da qui tratta dei Romani. Il resto del commento è ridicolo, dicono infatti che il poema è di un altro Licofrone [...]».

ψαντος αὐτό· οὕτω γὰρ ὤφειλεν εἰπεῖν· οὐκ ἔστι τοῦ λεγομένου γράφων αὐτὸ Λυκόφρονος, ἀλλ' ἑτέρου.

Dallo stesso scolio viene però conservato un altro inizio che dice: περὶ Ῥωμαίων ἐντεῦθεν διαλαμβάνει. τὰ δὲ λοιπὰ τοῦ σχολίου γελοῖα· φασὶ γὰρ Λυκόφρονος ἑτέρου εἶναι τὸ ποίημα [...].

Addirittura lo scoliaste ritiene che siano esistiti due poeti omonimi, l'uno vissuto nel 325 a.C. e l'altro dopo il II secolo a.C. e dubita che l'opera (τὸ ποίημα) sia stata scritta dal Licofrone tragico di cui parla Suidas, e la ritiene, invece, scritta da un altro Licofrone vissuto in un'epoca più recente. Non è possibile, però credere a tale tesi in quanto, nell'*Alessandra*, Licofrone non accenna ad alcun avvenimento storico posteriore al 309 a.C., ed è poco probabile che, un autore del II secolo a.C. non menzioni alcunché degli avvenimenti storici del III o del II secolo a.C.

Il Wilamowitz,[10] in un articolo del 1924, arriva a pensare che Licofrone avesse intuito, già agli inizi del III secolo a.C., la futura grandezza di Roma. L'Andreae[11] esclude l'ipotesi che si possa trattare del Licofrone autore delle tragedie vissuto agli inizi del III secolo a.C. e, come lo scoliaste, suppone che debba trattarsi di un poeta omonimo, autore tra il 197 ed il 196 a.C. della sola *Alessandra*. Il Beloch[12] e lo Ziegler[13] insieme a molti altri studiosi,[14] in-

[10] U. VON WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Berlin 1924, pp. 143 sgg.

[11] B. ANDREAE in «Atti della Pontificia Accademia», 58 (1985/86) in part. pp. 14-17; ID., *Laocoonte e la fondazione di Roma*, Roma 1989, in part. pp. 123-129, collega il gruppo di Scilla rinvenuto a Sperlonga con l'*Alessandra* in quanto gran parte del poema è dedicata alle peregrinazioni di Ulisse e mostra come in quegli anni la figura di Ulisse potesse porsi «... come modello politico per gli stati ellenistici che avevano conosciuto da una parte la grandezza di Roma ... e dall'altra cercavano di salvare la propria libertà e l'identità greca». Inoltre, l'Andreae riporta un passo di Polibio nel quale si parla di un personaggio chiamato Licofrone. Considerando il fatto che nel II secolo a.C. venivano inviati come ambasciatori letterati e filosofi, lo studioso vorrebbe identificare l'autore dell'*Alessandra* con questo ambasciatore «pur in assenza di prove», come egli stesso ammette.

[12] J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, lib. IV, 2, Berlin 1904, pp. 566 sgg., data l'opera ad un periodo di poco precedente alla I guerra punica.

[13] K. ZIEGLER, s.v. *Lykophron*, in *RE*, XIII (1927), 2316-81.

[14] B.G. NIEBUHR, *Über das Zeitalter Lykophrons des Dunkeln*, «Römische Mitt.», I (1927), pp. 108 sgg., vede l'*Alessandra* un'opera in sintonia con il culto

vece, ritengono l'opera scritta dopo il 196 a.C., senza però credere all'esistenza di due omonimi Licofrone, l'uno autore di tragedie e l'altro autore dell'*Alessandra*, cioè pensando che anche le tragedie fossero del II secolo a.C. Ma il Momigliano[15] ha notato che la frase, qui riferita ai Romani, era una formula prima ateniese, poi ellenistica ed in seguito romana, da non intendere alla lettera. Non sarebbe stato del resto impossibile, alla corte di Tolemeo Filadelfo, percepire il potere ascendente di Roma, tanto più che si poteva interpretare il verso nel senso che i Romani esercitassero liberamente la loro signoria e non che dominassero su ogni terra e mare. Inoltre, il Ciaceri[16] fa notare che non poteva essere ignoto ai Greci il trattato che nel 327 a.C., la greca Neapolis era stata costretta a firmare con i Romani, trattato che implicava di fatto l'egemonia di Roma sulla Campania. Sulla base di tale affermazione e considerando che Timeo, probabile fonte di Licofrone, terminò i primi cinque libri della sua storia prima del 300 a.C., l'opera deve essere stata scritta, secondo il Ciaceri, intorno al 302 a.C. La datazione può scendere di qualche anno, se si considerano le relazioni tra Greci e Romani agli inizi del III secolo a.C., come fa il Momigliano:[17] nel 273 a.C., infatti, Tolemeo Filadelfo mandò un'ambasceria a Roma (Liv., *Per.* 14; Val. Max., 4, 3, 9; Dio Cassius, Fr. 41); nel 266 a.C. Apollonia ne mandò un'altra (Liv., *Per.* 14; Val. Max., 4, 3, 9; Dio Cassius, Fr. 41); negli stessi anni Locri coniò una moneta che celebrava il legame di fedeltà con i Romani (BMC, *Italy*, 365). Inoltre nel 273/72 a.C. cadde sotto l'egemonia romana la maggior parte delle colonie greche dell'Italia Meridionale, in seguito al ritorno di Pirro nell'Epiro.

L'opera di Licofrone, pertanto, deve essere stata scritta fra il primo e il secondo quarto del III secolo a.C. Inoltre i versi 1226-

e la benevolenza verso Flaminino; S. Josifovic, s.v *Lykophron*, in *RE*, Suppl. XI (1968), 888-930, ritiene che dopo la battaglia di Cinocefale aveva un significato politico teso a valorizzare la parentela tra mondo greco e romano.

[15] A. Momigliano, *Terra Marique*, «J. Roman Stud.», 32 (1942), pp. 53-64 in part. 57, ora in *Il Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1960, pp. 437-53; Id., *The Locrian Maidens and the date of Lycophron's Alexandra*, «Class. Quart.», XXXIX (1945), pp. 49-53.

[16] E. Ciaceri, *op. cit.*, 1901, pp. 1-51.

[17] A. Momigliano, *op. cit.*, 1942.

35, messi in relazione al passo conclusivo dell'*Alessandra*[18] nel quale si allude ugualmente a Roma, possono dare maggiori chiarimenti. Il passo dice:

πολλοὶ δ' ἀγῶνες καὶ φόνοι μεταίχμιοι
λύσουσιν ἀνδρῶν οἱ μὲν Αἰγαίαις πάλας
δίναισιν ἀρχῆς ἀμφιδηριωμένων,
οἱ δ' ἐν μεταφρένοισι βουστρόφοις χθονός,
ἕως ἂν αἴθων εὐνάσῃ βαρὺν κλόνον
ἀπ' Αἰακοῦ τε κἀπὸ Δαρδάνου γεγὼς
Θεσπρωτὸς ἄμφω καὶ Καλαστραῖος λέων,
πρηνῆ θ' ὁμαίμων πάντα κυπώσας δόμον,
ἀναγκάσῃ πτήξαντας Ἀργείων πρόμους,
σῆναι Γαλάδρας τὸν στρατηλάτην λύκον
καὶ σκῆπτρ'ὀρέξαι τῆς πάλαι μοναρχίας.
ᾧ δὴ μεθ' ἕκτην γένναν αὐθαίμων ἐμὸς
εἷς τις παλαιστής, συμβαλὼν ἁλκὴν δορὸς
πόντου τε καὶ γῆς κεἰς διαλλαγὰς μολών,
πρέσβιστος ἐν φίλοισιν ὑμνηθήσεται,
σκύλων ἀπαρχὰς τὰς δορικτήτους λαβών.

Il Momigliano mette in correlazione questo passo ed il precedente legando l'ἐμὸς τις σύγγονος del v. 1232 con l'αὐθαίμων ἐμὸς del v. 1446 intendendo i Romani; il γῆς καὶ θαλάσσης σκῆπτρα καὶ μοναρχίαν λαβόντες del v. 1229 con il συμβαλὼν ἁλκὴν δορὸς πόντου τε καὶ γῆς del v. 1447 riferendosi al patto navale tra Romani e Cartaginesi nel 305 a.C.; ed infine l'espressione κεἰς διαλλαγὰς μολών del v. 1448 con la quale si allude alla resa di Taranto, ultimo baluardo di Pirro in Italia nel 272 a.C. Secondo il Momigliano, è, pertanto, impossibile far scendere la data di composizione dell'opera al di sotto del primo quarto del III secolo a.C. e non è necessario tenere distinti l'autore delle tragedie dall'autore dell'*Alessandra*.

[18] Lyc., *Alex.* vv. 1435-50: «Molte battaglie e molte uccisioni vicendevoli risolveranno le lotte degli uomini che si contendono il potere, quali sul mare Egeo, quali sui campi coltivati della terra, finché all'atroce tumulto non porrà fine un leone ardente discendente di Eaco e di Dardano, ad un tempo Tesprota e Calastreo, e dopo aver distrutto la casa dei suoi congiunti, costringerà i capi tremebondi degli Argivi ad adulare il lupo, il comandante di Galadra, e a consegnargli lo scettro dell'antico regno. Dopo la sesta generazione, uno dei miei parenti, ingaggerà la battaglia per mare e per terra e venendo a patti, sarà celebrato, pur tenendo la preda, come il migliore degli amici».

I versi 1446-50 pongono, però, perché sotto forma di profezia, ulteriori difficoltà di interpretazione che risolte ci potrebbero aiutare a stabilire la data di composizione dell'*Alessandra*. Bisogna stabilire chi sia il λέων ardente disceso da Eaco e da Dardano, Tesprota e Calastreo (cioè Macedone) e quale sia la casa dei congiunti che egli avrebbe distrutto; chi sono gli Argivi costretti ad adulare il λύκος e chi sia il lupo, comandante di Galadra (cioè Macedone); il valore da attribuire all'espressione μεθ' ἕκτην γένναν; ed infine chi sia il parente di Cassandra, quali le battaglie che egli ingaggerà e quali le sue vittorie.

Quasi univocamente gli autori moderni tendono a credere che il λέων sia Alessandro Magno perché in questo senso parlano gli aggettivi che lo qualificano come Tesprota cioè Epirota da parte di madre e Calastreo da parte del padre Filippo; inoltre, uno dei principali motivi della politica di Alessandro era la συγγένεια tra Greci e Troiani stabilita tramite lo stesso Alessandro che credeva di avere progenitori troiani. A questo va aggiunto che l'ultimo avvenimento storico, citato nell'*Alessandra*, è la morte del figlio di Alessandro Magno e poiché l'opera comincia con la partenza di Paride-Alessandro, per analogia, la si potrebbe far chiudere con una profezia su Alessandro Magno. La casa distrutta da questo sarebbe Tebe rasa al suolo nel 335 a.C.

Nella stessa ottica va inserita la figura del λύκος che sarebbe Pirro, re dell'Epiro, definito comandante di Galadra, città della Macedonia meridionale. Pirro sarebbe legato agli Argivi per il fatto che fu ucciso in un agguato di strada proprio ad Argo, ma non è chiaro, però a questo punto, il motivo per il quale gli Argivi l'avrebbero adulato e gli avrebbero consegnato lo scettro.

La situazione si complica ancora quando si cerca di capire il senso dei versi seguenti, in quanto non vi è dubbio che «il parente di Cassandra» sia il popolo romano, ma le battaglie potrebbero riferirsi ad avvenimenti precisi o — come diceva il Momigliano — potrebbero essere solo una formula e non un dato storico preciso. La pace, invece, sarebbe quella stipulata con Taranto nel 272 a.C., secondo il Momigliano, mentre per coloro che ritengono Licofrone autore del II secolo a.C., sarebbe la pace stipulata nel 196 a.C. tra Tito Quinzio Flaminino ed i Greci dopo la presa della Grecia.

L'interpretazione del passo dipende dal valore da attribuire

all'espressione «dopo la sesta generazione». Se, come il Beloch[19], lo Ziegler[20] e l'Andreae[21] ritengono, l'opera fosse stata scritta nel II secolo a.C., allora la generazione considerata sarebbe della durata di vent'anni, da Alessandro Magno a Filippo V, sesto re da Alessandro, e quindi il parente di Cassandra andrebbe identificato con Flaminino, le battaglie con la conquista della Grecia, e la pace con gli onori tributatigli dai Greci nel 196 a.C. durante i giochi olimpici. Poiché gli elementi a favore di una datazione di III secolo a.C. sono molti, la parte finale del passo andrà spiegata in altro modo. La Amiotti[22] ha proposto una nuova interpretazione del passo identificando Alessandro il Molosso con il lupo. Questi venne chiamato dai Tarantini in Italia nel 334 a.C. per tutelare gli interessi dei Greci d'Occidente e per le mire espansionistiche di Alessandro Magno. Nella seconda fase della sua campagna si assunse il compito di difendere gli interessi dei Reggini contro Tarantini e Sanniti, vinse questi ultimi e strinse un *foedus* con i Romani. Dopo di ciò, nel 282 a.C., Reggio e successivamente Locri e Crotone, chiesero ed ottennero dai Romani, vincitori sui Lucani e sui Bretti, un presidio che consentisse loro di difendersi da Pirro. La Amiotti, perciò, sostiene che tale doveva essere il quadro politico dell'opera di Lico di Reggio, scritta prima del 331 a.C. e dedicata al Molosso, dal quale prende spunto l'opera di Licofrone con velato gioco allusivo tra Λύκος e λύκος, tra il padre di Licofrone ed Alessandro il Molosso. Il rapporto tra regno di Macedonia e regno dei Molossi si accorda bene con i versi di Licofrone e con il rapporto λέων-λύκος. La Amiotti ha sottolineato che il ritrovamento di una moneta di Argo Anfilochico sulla quale c'è un cane molosso, unito al verso di Licofrone «costringerà i capi tremebondi degli Argivi ad adulare il lupo», rivelerebbe che Alessandro Magno affidò allo zio e cognato la città di Argo Anfilochico consentendogli di riconquistare l'Epiro, vincendo le resistenze degli Argivi riluttanti. A

[19] J. Beloch, *op. cit.*, 1904, pp. 566 sgg.

[20] K. Ziegler, *op. cit.* (1927), 2316-81.

[21] B. Andreae, *op. cit.*, 1989, pp. 123-129.

[22] G. Amiotti, *Lico di Reggio e l'Alessandra di Licofrone*, «Athenaeum», LX (1982), pp. 452-60; Ead., *Alessandro Magno e il mito troiano in Licofrone e nella tradizione occidentale*, in *Storia e mito*, a c. di M. Sordi, Milano 1984, pp. 113-21.

questo punto «il parente di Cassandra» sarebbe il popolo romano, e «le battaglie per terra e per mare ...» sarebbero un riferimento alla conquista della Campania da parte dei Romani ottenuta in seguito al *foedus* con Alessandro il Molosso e i Reggini, ed al presidio romano mandato successivamente a Reggio. La suggestiva tesi della Amiotti presenta, però, delle difficoltà in quanto non attribuisce alcun valore al μεθ' ἕκτην γένναν lasciandolo in sospeso.

A questo punto i versi andranno interpretati o — come fa il Momigliano — relativamente alla realtà di Roma agli inizi del III secolo a.C., oppure, più probabilmente andranno considerati come un'interpolazione. Essa risalirebbe al II secolo a.C., ovvero al tempo della presa della Grecia da parte di Flaminino,[23] considerando così una generazione della durata di vent'anni; oppure risalirebbe al I secolo d.C., ovvero all'epoca di Augusto, riferiti alla potenza raggiunta dall'impero romano e italianizzando tutta l'opera, come fa la West,[24] considerando così una generazione della durata di cinquant'anni. Ciò che in ogni caso sembra restare immutato, è la necessità di datare il complesso dell'opera agli inizi del III secolo a.C. e ciò vale anche per la parte che a noi interessa: la sezione dauna dell'*Alessandra*.

A questo punto bisogna soffermarsi sulle fonti dell'*Alessandra*.

Il Geffcken[25] ed il Günther[26] ritengono che la fonte, usata da Licofrone per la composizione dell'*Alessandra*, sia Timeo,[27] storico del IV secolo a.C. Ciò è possibile in quanto Timeo viene citato più volte dai commentatori dell'*Alessandra* come fonte di Licofrone. Infatti lo storico siceliota viene citato a proposito del v. 633 dell'*Ales-*

[23] J. Beloch, *op. cit.*, 1904, pp. 478 sgg.; K. Ziegler, *op. cit.* (1927), 2378-81; J. Fox, *Briefen an Wakefield vom Jahren 1800-1801*, «Römische Mitt.», III (1829), pp. 465 sgg., colloca l'opera al tempo di Filippo III di Macedonia.

[24] S. West, *Lycophron italicised*, «J. Hellenic Stud.», CIV (1984), pp. 127-51; Ead., *Notes on the text of Lycophron*, «Class. Quart.», XXXIII, Oxford 1983, pp. 114-35.

[25] J. Geffcken, *Timaios Geographie des Westen*, Berlin 1882, pp. 2 sgg.

[26] P. Günther, *De ea, quae inter Timaeum et Lycophronem intercedit ratione*, Lipsiae 1889, pp. 30 sgg.

[27] J. Perret, *Les origines de la legénde troyènne de Rome*, Paris 1942, pp. 356-66, sostiene che la fonte utilizzata da Licofrone sarebbe romana, Fabio Pittore, e non Timeo.

sandra per i Beoti alle Baleari (= *FGrHist*,[28] F.66); a proposito del v. 615 per la presenza di Diomede in Daunia (= *FGrHist*, F.53); a proposito del v. 732 per la morte delle sirene (= *FGrHist*, F.98); a proposito del v. 1050 per il cenotafio di Calcante sul Gargano (= *FGrHist*, F.56); a proposito del v. 1137 per il culto dedicato a Cassandra (= *FGrHist*, F.55); ed infine, a proposito del v. 1141, per il culto di Cassandra, in particolare a proposito del sacrificio delle vergini locresi (= *FGrHist*, F. 146).

Se da una parte è vero che Timeo è citato dallo scoliaste come fonte di Licofrone, è anche vero che in uno dei frammenti sopra ricordati il suo nome è menzionato accanto a quello del padre adottivo di Licofrone, Lico di Reggio. Lo scoliaste commentando il v. 615 dell'*Alessandra*,[29] infatti, dopo aver raccontato delle vicende di Diomede al suo ritorno da Troia, conclude dicendo: [...] ἱστορεῖ δὲ τοῦτο Τίμαιος καὶ Λύκος ἐν τῷ τρίτῳ.

Quindi, almeno per la parte che riguardava Diomede in Daunia, secondo lo scoliaste, le fonti erano lo storico siceliota e quello reggino.

Di Lico non sappiamo molto in quanto sono stati tramandati solo 16 frammenti,[30] i quali non hanno neppure permesso di determinare con sicurezza il titolo dell'opera. Di questi frammenti soltanto tre trattano dell'Italia meridionale, il frammento 3 su Diomede, sopra citato, il frammento 6 sulle isole Diomedee e il frammento 2 su Skidros. È difficile, perciò, stabilire dei collegamenti sicuri tra Licofrone e il padre, fatta eccezione per il frammento 3, ma è molto probabile che, essendo l'opera di Lico compiuta nel 300 a.C., Licofrone l'abbia letta e ne sia stato quantomeno influenzato nel comporre l'*Alessandra*. D'altra parte è inaccettabile credere, come la Amiotti,[31] che Lico sia stata l'unica fonte usata da Licofrone, in quanto i frammenti di Timeo e le parole dello scoliaste del verso 615 dimostrano che anche Timeo era la fonte di Licofrone. Proprio per questo ritengo si possa av-

[28] F. Jacoby, *FGrHist* IIIB, n° 566, Leiden 1955.

[29] *Scholia ad Lyc.* v. 615, s.v. πτυχαῖς, vol. II, ed. Scheer, «Così dice Timeo e anche Lico nel III libro».

[30] F. Jacoby, *FGrHist*, IIIB, n° 570, Leiden 1955.

[31] G. Amiotti, *op. cit.*, 1984.

valorare la tesi che entrambi siano fonte di Licofrone: Lico, perché autore, negli anni intorno al 300 a.C. di un'opera che trattava anche dell'Italia meridionale, nonché padre adottivo di Licofrone, e Timeo, perché citato ben sei volte come fonte dell'*Alessandra*. Inoltre, è da notare che, dei sei frammenti citati, quattro riguardano la Daunia e che in uno di questi Lico e Timeo vengono citati insieme.

In conclusione, per quello che riguarda la sezione dauna dell'*Alessandra*, è possibile ritenere che vada datata agli inizi del III secolo a.C. e che Timeo di Tauromenio e Lico di Reggio ne siano le fonti principali: il che vuol dire che le fonti ultime delle nostre informazioni risalgono al più tardi agli ultimi decenni del IV secolo a.C.

2. *Tra Salpe e Luceria: la localizzazione del culto di Cassandra.*

La prima questione da affrontare, trattando del culto di Cassandra in Daunia, è la sua localizzazione. Licofrone, unica fonte a nostra disposizione, menziona due siti legati al culto e al tempio dedicato a Cassandra.

Nell'*Alessandra*,[32] infatti si dice:

> ναὸν δέ μοι τεύξουσι Δαυνίων ἄκροι
> Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἵ τε Δάρδανον πόλιν
> ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν.

I siti nominati da Licofrone sono Salpe e Dardano. Salpe, primo dei due siti ricordati, è menzionato da molti autori; Vitruvio[33] conosce la città di *Salpia Vetus* in Daunia e ricorda che, essendo posta in una zona paludosa ed insalubre, in epoca romana gli abitanti avevano deciso di spostarsi a quattro miglia dall'antico insediamento in un luogo più salubre. Sempre Vitruvio[34] poco sopra

[32] Lyc., *Alex.* vv. 1128-31: «Un tempio per me innalzeranno sulle rive di Salpe i capi dei Dauni e coloro che abitano la città di Dardano, confinante con le acque della palude».

[33] Vitr., *De arch.* I 4, 12.

[34] Vitr., *De arch.* I 4, 12: «Anche in Apulia la vecchia città di Salpia, che

riporta due versioni della fondazione della città, la prima ad opera di Diomede, con il nome di Salpia e la seconda, con il nome di Elpie, ad opera dei Rodii: «Item in Apulia oppidum Salpia vetus, quod Diomedes ab Troia rediens constituit sive, quemadmodum nonnulli scripserunt, Elpias rhodius, in eiusmodi locis fuerat conlocatum».

Anche Stefano Bizantino[35] e Strabone[36] parlano della fondazione di Elpie da parte dei Rodii, ma Strabone[37] menziona anche Salapia,[38] porto di Argirippa, che è verosimilmente la Salpia-Elpie di Vitruvio.

Cicerone,[39] Livio[40] e Plinio[41] ricordano la città con il toponimo Salapia, e Lucano[42] parla di un *Salapina lacus* da mettere in relazione alla città di Salapia. Gli autori antichi, quindi, conoscevano tre toponimi per la città: Elpie, Salpia e Salapia.

Tornando al passo di Licofrone, questi dice, al verso 1129, che il tempio dedicato a Cassandra è localizzato Σάλπης παρ' ὄχθαις, e costruito dai capi dei Dauni e dagli abitanti di Dardano confinanti con le λίμνης ... ποτῶν. È evidente che Σάλπης e λίμνης sono collegate, diversamente non si capirebbe presso quale λίμνη siano gli abitanti di Dardano. Così, del resto, spiega anche lo scoliaste[43] che

fondò Diomede di ritorno da Troia, oppure, come scrissero altri, il rodio Elpias, fu situata in luoghi simili».

[35] STEPH. BYZ., s.v. Ἐλπίη.

[36] STRABO, XIV 2, 10, C654.

[37] STRABO, VI 3, 9, C284.

[38] H. PHILIPP, s.v. *Salpia*, in *RE*, I B (1920), 2007-09; F. TINÈ BERTOCCHI, *Salapia. Scavi e scoperte*, «Stud. etruschi», XLIX (1981), pp. 470-72; N. DEGRASSI, *Salapia*, «Fasti archeol.», XI (1965); ID., s.v. *Salapia*, in *EAA*, VI (1965), pp. 1072-73; S. FERRI, *Salapia nell'ambito della civiltà dauna*, «Arch. stor. pugliese», LXXVI (1973), pp. 362-64; M.D. MARIN, *Il problema delle tre Salapia*, «Arch. stor. pugliese», LXXVI (1973), pp. 355-88.

[39] CIC., *De Leg. Agr.* 71.

[40] LIV., XXIV 20, 47.

[41] PLIN., *N.H.* III 103.

[42] LUC., V 377.

[43] *Scholia ad Lyc.* v. 1128, s.v. ναὸν δέ μοι, vol. II, ed. SCHEER, «C'è un tempio di Cassandra in Italia che i capi dei Dauni innalzarono in suo onore. È vicino al lago di Salpe//Salpe, lago in Italia. Dardano, città dell'Italia. Ho trovato una stirpe, i Dardani che abitano a nord degli Illiri e dei Macedoni. Anche una città di Dardano è lì».

dice: ὅτι Κασάνδρας ἱερόν ἐστιν ἐν Ἰταλίᾳ ὅπερ ἱδρύσαντο οἱ προέχοντες τῶν Δαυνίων εἰς τιμὴν αὐτῆς. ἔστι δὲ πλησίον Σάλπης λίμνης. Σάλπη δὲ λίμνη ἐν Ἰταλίᾳ, Δάρδανος δὲ πόλις Ἰταλίας. ἐγὼ δὲ τοὺς Δαρδανίους ἔθνος εὗρον οἰκοῦντας ὑπὲρ τε Ἰλλυριῶν καὶ Μακεδόνων. καὶ ἡ Δάρδανος πόλις ἐκεῖ ἐστιν.

A questo punto è lecito supporre che col termine Σάλπη si debba intendere il lago e non la città, conosciuta invece con i toponimi di Elpie, Salpia e Salapia. La cosa è tanto più probabile se si considera che il termine può anche essere ricondotto alla salpa, un pesce di lago e ὄχθαι ha un legame privilegiato con le acque in quanto, di regola, viene usato, dagli autori antichi, con il valore di «rive», per esempio, in Omero[44] Ἴδηθεν κατιοῦσα παρ' ὄχθησιν Σιμόεντος «scesa dall'Ida alle rive del Simoenta», in Pindaro[45] Καφισοῦ ... παρ' ὄχθαις «presso le rive del Cefiso», e in Esiodo[46] ποταμοῦ παρ' ὄχθας ... Πειροῖο «presso le rive del fiume Peiroo».

Quindi, Licofrone voleva dire che il tempio di Cassandra si trovava presso le rive del lago di Salpe. Oggi il lago è stato identificato con le Saline Margherita presso le quali sorgeva anticamente la città di Salpia. Recenti scavi archeologici[47] hanno portato alla luce, nei pressi di Marana di Lupara in una zona lagunare oggi bonificata, resti di un porto e di un insediamento abitato probabilmente dagli inizi del X secolo a.C. al I secolo a.C. allorquando, come riferisce Vitruvio,[48] ci fu l'abbandono di tutta la zona resa insalubre dalla vicina palude.

A questo punto è lecito ritenere che il tempio di Cassandra si trovasse presso le rive del lago di Salpe e che con il Σάλπης παρ' ὄχθαις vada inteso il lago e non la città.

La città di Dardano menzionata da Licofrone non è ricordata

[44] HOM., *Il.* IV 475.

[45] PIND., *Pyth.* 2, 64.

[46] HESIOD. APUD STRABO, VIII 11, C342.

[47] F. TINÈ BERTOCCHI, s.v. *Elpia*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole Tirreniche*, a c. di G. NENCI-G. VALLET, vol. IV, Pisa-Roma 1991, pp. 166-74; S. TINÈ-F. TINÈ BERTOCCHI, in *Atti dell'VIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1969, pp. 233-41.

[48] VITR., *De arch.*, I 4, 12.

da nessun altro autore antico. Anche lo scoliaste[49] che commenta il verso 1128, non trova alcun riscontro in Italia tra la città e una popolazione omonima: ἐγὼ δὲ τοὺς Δαρδανίους ἔθνος εὗρον οἰκοῦντας ὑπὲρ τε Ἰλλυριῶν καὶ Μακεδόνων. καὶ ἡ Δάρδανος πόλις ἐκεῖ ἐστιν.

Anche Solino[50] conosce una stirpe di Dardani che abita nell'interno dell'Illiria: «Italicus excursus per Liburnos, quae gens Asiatica est, procedit in Dalmatiae pedem, Dalmatia in limitem Illyricum, in quo sinu Dardani sedes habent, homines ex troiana prosapia in mores barbaros efferati».

Il toponimo di Dardano potrebbe essere un elemento di collegamento tra Daunia e Illiria. Tale collegamento si trova documentato anche da Plinio[51] a proposito delle gesta di Diomede, e da Strabone[52] a proposito degli Ἰάποδες. Plinio dice: «Diomedes ibi delevit gentes Monadorum Dardorumque et urbes duas, quae in proverbii ludicrum vertere, Apinam et Tricam».

La prima delle due popolazioni citate è quella dei Monadi: l'etnico è in effetti collegato alla città di Μονήτιον da Strabone. Il geografo, infatti, diceva: Καὶ οἱ Ἰάποδες δὲ (ἤδη τοῦτο ἐπίμικτον Ἰλλυριοῖς καὶ Κελτοῖς ἔθνος) περὶ τούτους οἰκοῦσι τοὺς τόπους, καὶ ἡ Ὄκρα πλησίον τούτων ἐστίν. οἱ μὲν οὖν Ἰάποδες, πρότερον εὐανδροῦντες καὶ τοῦ δρους ἐφ' ἑκάτερον τὴν οἴκησιν ἔχοντες καὶ τοῖς λῃστηρίοις ἐπικρατοῦντες, ἐκπεπόνηνται τελέως ὑπὸ τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος καταπολεμηθέντες. πόλεις δ' αὐτῶν Μέτουλον, Ἀρούπιον, Μονήτιον, Οὐένδων.

[49] *Scholia ad Lyc.*, v. 1128, s.v. ναὸν δέ μοι, vol. II, ed. SCHEER, «Ho trovato una stirpe, i Dardani che abitano a nord degli Illiri e dei Macedoni. Anche una città di Dardano è lì».

[50] SOL., II 51: «La deviazione verso l'Italia procede attraverso i Liburni (a Sud), che sono una popolazione asiatica, verso la terra dalmata (a Nord), la Dalmazia sul confine illirico, nel cui interno hanno le sedi i Dardani (a Nord della Macedonia), uomini di stirpe troiana e selvaggi di costumi barbari».

[51] PLIN., *N.H.* III 104: «Diomede qui distrusse i Monadi e i Dardi e le due città, passate scherzosamente in proverbio, Apina e Trica».

[52] STRABO, IV 6, 10, C207: «In questa regione (Illiria) abitano gli Iapodi (popolazione mista di Illiri e Celti). Il monte Ocra si eleva vicino a questi. Questi Iapodi avevano una forte popolazione ed il loro territorio occupava i due versanti della montagna. Ed essi imponevano il loro dominio attraverso il brigantaggio, sconfitti da Cesare Augusto, furono completamente annientati. Le loro città sono Metulo, Arupio, Monetio e Vendo».

Al Μονήτιον greco corrisponderebbe un termine latino di Monation-Monetion e quindi evidentemente Monadi.

Μονήτιον è, come dice Strabone, una delle città degli Iapodi, popolazione ai suoi tempi illirica e celtica, che abitava intorno al monte Ocra, tra l'Istria e l'odierno fiume Una. La cosa non è nuova in quanto anche l'etnico greco Ἰαπυγία,[53] che si ritrova in Apulia per indicare, in generale, la Puglia antica, compresa tra il Fortore e il Salento, doveva corrispondere ad un etnico locale di «Iapudia», poi trasformato dai Sanniti, nel IV secolo a.C., in «Apudia» e quindi Apulia con il tipico mutamento d)l dell'osco.

È evidente che, nel momento in cui si trova l'etnico Iapudia in Puglia e la popolazione dei Monadi in Daunia, sia ipotizzabile un collegamento con la città di Monetion e la popolazione degli Iapodes[54] in Illiria. A questo punto, Iapodi e Iapigi potrebbero essere connessi. Tale collegamento è confermato da un passo di Nicandro presso Antonino Liberale[55] sugli Iapigi. Nicandro racconta che dall'indigeno Licaone nacquero Iapige, Daunio e Peucezio. Questi combatterono con l'aiuto di Illiri Messapi contro gli Ausoni. La popolazione illirica degli Iapigi era divisa in tre gruppi Dauni, Peucezi e Messapi, procedendo da nord a sud, e di questi i Dauni dominavano il mare.

In un altro passo Nicandro[56] parlando dei Messapi raccontava che Diomede, di ritorno dall'Etolia, era stato spinto da una tempesta in Daunia dove il re Dauno gli chiese di aiutarlo nella guerra contro i Messapi promettendogli una parte della terra e sua figlia. Diomede accettò la proposta, sconfisse i Messapi e sposò la figlia del re.

La presenza di Diomede in Italia è un fatto molto antico. Lo

[53] G. Nenci, *Per una definizione della* Ἰαπυγία, «A. Scuola norm. sup. Pisa», s. III, 8 (1978), pp. 43-59; E.M. De Julis, *Gli Iapigi*, Milano 1988, pp. 10 sgg. e 47 sgg.; A. Mele, *Le popolazioni italiche*, in *Storia del Mezzogiorno antico*, vol. I, Napoli 1991, pp. 251 sgg.; H. Philipp, s.v. *Iapiges*, in *RE*, IX (1914), 728-45.

[54] N. Vulic, s.v. *Iapodes*, in *RE*, IX (1914), 724-27; Id., s.v. *Illyricum*, in *RE*, X (1914), 1085-88.

[55] Nic. apud Ant. Lib., *Metam.*, Μεσσαπίοι XXI.

[56] Nic. apud Ant. Lib., *Metam.*, Δωριεῖς XXXVII.

scoliaste che commenta il verso di Licofrone,[57] infatti, racconta: [...] ἡ δὲ Ἀφροδίτη καθά φησι Μίμνερμος (Fr.22 West) [...] παρεσκεύασε [...] τοῦ δὲ Διομήδους παραγενομένου εἰς τὸ Ἄργος ἐπιβουλεῦσαι αὐτῷ· τὸν δὲ καταφυγόντα εἰς τὸν βωμὸν τῆς Ἥρας διὰ νυκτὸς φυγεῖν σὺν τοῖς ἑταίροις καὶ ἐλθεῖν εἰς Ἰταλίαν πρὸς Δαῦνον βασιλέα, ὅστις αὐτὸν δόλῳ ἀνεῖλεν [...].

Quindi già Mimnermo ricordava che Diomede era stato in Daunia presso il re Dauno ed anche che l'eroe era stato ucciso dallo stesso re. In ogni caso il passo è di fondamentale importanza perché già nel VI secolo a.C. si ricordava una presenza diomedea in Puglia.

Inoltre, le popolazioni illiriche trapiantate in Iapigia, menzionate precedentemente nel passo di Nicandro, potrebbero collegarsi alla notizia di Plinio[58] che dice: «Diomedes ibi delevit gentes Monadorum Dardorumque et urbes duas, quae in proverbii ludicrum vertere, Apinam et Tricam».

Tenendo presente la notizia di Nicandro e quella di Plinio è lecito dire che Diomede aveva combattuto contro popolazioni illiriche della Iapigia.

Si conosce, inoltre, perché menzionata oltre che da Plinio[59] anche da Stefano Bizantino[60] e Nonno,[61] con la forma *Dardae*, mentre da Strabone[62] con la forma *Derdai*, una popolazione di Dardi abitanti del nord dell'India. Tolemeo[63] conosce una popolazione dei Δαράδραι in India che Dionigi[64] chiama Δαρδανέες, ricor-

[57] *Scholia ad Lyc.* v. 610, s.v. Τροιζηνίας, vol. II, ed. SCHEER, «[...] Afrodite, come dice Mimnermo (Fr. 22 West) [...] fece sì [...] che giunto Diomede ad Argo, tramasse contro di lui, e che, rifugiatosi quello presso l'altare di Era, durante la notte, fuggisse con i compagni e giungesse in Italia presso il re Dauno, che lo uccise con l'inganno [...]».

[58] PLIN., *N.H.* III 104: «Diomede qui distrusse i Monadi e i Dardi e le due città, passate scherzosamente in proverbio, Apina e Trica».

[59] PLIN., *N.H.* III 104 cita i *Dardae* a proposito delle battaglie di Diomede e in *N.H.* XI 111 come popolazione del nord dell'India.

[60] STEPH. BYZ., s.v. Δάρδαι.

[61] NONN., XXVI 61.

[62] STRABO, XV 44, C706.

[63] PTOL., VII 1, 42.

[64] DION., *Per.* 1138.

dati anche da Erodoto.[65] Purtroppo nessuna di queste menzioni ci aiuta in quanto non é possibile connetterle in alcun modo alla Daunia.

Così ci troviamo ad avere un toponimo Dardano spiegabile con i rapporti tra Daunia, Iapigia e Illiria; una popolazione di Dardi ricollegabile alla città di Dardano e presente in Daunia accanto ad una di Monadi, che rimanda di nuovo all'Illiria (Monadi-Monetion e Iapodi, la controparte illirica di Iapudia). Tutto ciò potrebbe legittimare una località di Dardano in Daunia riconducibile ad un etnico e ad una popolazione di origine illirica.

Plinio che riporta la forma latina di Dardi, ricorda insieme ai Monadi[66] e ai Dardi[67] anche due città, Apina[68] e Trica,[69] che dice «sono passate scherzosamente in proverbio».

Anche Marziale[70] usa l'espressione *apinae tricaeque* in modo proverbiale con il significato di piccolezze, cose da nulla e dice: «Sunt apinae tricaeque et si quid vilius istis».

Zenobio[71] usa l'espressione εἰς Ἀφάνας con il significato di parole vuote, cose da nulla.

Stefano Bizantino[72] conosce una città di Ἀφάναι e dice χωρίον Σικελίας ἄσημον «località sconosciuta della Sicilia». In questo caso si potrebbe ritenere che Σικελία stia qui per Ἰταλία cioè intesa come Italia meridionale in genere. L'Ἀφάναι o Ἀφάνναι menzionata da Stefano Bizantino e da Zenobio può essere la Apina ricordata da Plinio in quanto Erasmo,[73] uno dei commentatori del testo di Zenobio, traduce l'espressione εἰς Ἀφάνας come *In Aphannis*. Il mutamento da φ greco al *p* latino è presente in altri termini come πόρφυρα che diventa *purpura* ed anche l'affievolimento della α in *i* è testimoniato da vocaboli come μηχανὴ che diventa *machina* in latino.

[65] HDT., III 108; R. TOMASCHEK, s.v. *Dardai*, in *RE*, IV 2 (1901), 2153-54.
[66] Cf. H. PHILIPP, s.v. *Monadi*, in *RE*, XVI (1933), 43.
[67] Cf. C. HÜLSEN, s.v. *Dardi*, in *RE*, IV 2 (1901), 2180-81.
[68] Cf. C. HÜLSEN, s.v. *Apina*, in *RE*, I 2 (1894), 2803.
[69] Cf. H. PHILIPP, s.v. *Trica*, in *RE*, VII B (1939), 78.
[70] MART., *Epigr.* XV 1, 7.
[71] ZEN., *Prov.* III 92, XXXVI.
[72] STEPH. BYZ., s.v. Ἀφάναι.
[73] ERAS., in *Zenobii Proverbia* III, 92, XXXVI, pp. 277-82.

A questo punto per tentare di stabilire con maggiore precisione l'ubicazione dei popoli e delle città ricordate da Plinio, non resta che esaminare l'area interessata dalla presenza di Diomede.

Questi combatté Monadi, Dardi e Messapi, distrusse le città di Apina e Trica e fu fondatore di varie località.

Cominciando da sud, Diomede fonda Venusium (Plin., III 104; Strabo,VI 3, 9 C284) localizzabile presso l'odierna Venosa in Basilicata, alla destra dell'Ofanto nei pressi di Canosa di Puglia; Salapia (Vitr., *De Arch.* I, 14; Strabo, VI 3, 9 C284) presso Margherita di Savoia; Arpi-Argirippa (Strabo, VI 3, 9 C284; Plin., III 104; Lyc., *Alex.* v. 675 sgg.) dieci chilometri a nord di Foggia; Sipontum (Strabo, VI 3, 9 C284; Plin., III 104; Vitr., *De Arch.* I 14) dieci chilometri a sud di Manfredonia; Luceria (Strabo, VI 1, 6 C264) localizzabile presso l'attuale Lucera venti chilometri ad ovest di Foggia.

Inoltre, è conosciuto il culto di Diomede a Taranto (pseudo-Aristotele[74]), dove veniva fatto un sacrificio in onore del Tidide; questo è testimoniato anche nella terra dei Peucezi da una collana di bronzo dedicata da Diomede ad Artemis (pseudo-Aristotele[75]). Livio[76] e Strabone[77] raccontano che Diomede cercò di bonificare la terra compresa tra Salapia e Argirippa che perciò portava il nome di *Diomedis Campus*. Inoltre, legate alla morte dei suoi compagni trasformati in uccelli, sono le isole Diomedee, le attuali isole Tremiti di fronte al Gargano.[78]

L'area geografica che viene così a delinearsi è molto ampia ma certamente la zona della Daunia, compresa tra i Monti Dauni e Venusium, è quella nella quale si trova una maggiore presenza di culti e fondazioni diomedee. La localizzazione delle due città di Apina e Trica deve essere proprio in quest'area e precisamente nella zona intorno ad Argirippa in quanto Plinio subito dopo aver parlato della fondazione di questa città aggiunge: «Diomedes ibi

[74] PS.-ARIST., *Mir. Ausc.* 840a, C106, ed. W.S. HETT.
[75] PS.-ARIST., *Mir. Ausc.*, 840b, C 110, ed. W.S. HETT.
[76] LIV., XXV 12.
[77] STRABO, VI 3, 9 C284.
[78] ANT. LIB., *Metam.*, Ἀωριεῖς XXXVII.

delevit [...]» «Colà Diomede distrusse ...» dandone così una localizzazione precisa.

Quanto ad un eventuale rapporto Dardi/Δάρδανος, occorre qualche ulteriore osservazione. Dardi sembra presupporre un greco Δάρδοι e non Δάρδαι. Bisognerebbe, comunque, credere che Δάρδανος sia un nome derivato dall'unione di un suffisso -ανος con il termine Δάρδοι il quale, in ultimo, diventerebbe, nella trascrizione latina, Dardi. Lo Schwyzer[79] porta innumerevoli esempi di aggettivi con il suffisso -ανος ma nessuno che testimoni l'aggiunta di un suffisso ad un tema in -o- della II declinazione. Al contrario a Σάρδοι, gli abitanti della Sardegna, corrisponde un suffisso in -ονος quindi si ha l'aggettivo Σάρδονος per indicare la Sardegna, cosa che dovrebbe avvenire anche per il nostro Δάρδοι-Δάρδανος ma che invece non è testimoniato. Quindi, non è possibile collegare, in questo modo, la popolazione nominata da Plinio,[80] i Dardi, con il toponimo Δάρδανος, mentre resta possibile il legame con l'Illiria attraverso Μονήτιον/Monadi. Ἰάποδες e Iapigi ci riportano, comunque, all'ambito illirico e precisamente presso le coste settentrionali dell'Illiria.

Per quanto riguarda la città di Dardano, anche se non è possibile legarla con i Dardi di Plinio potrebbe, comunque, essere posta in relazione con la regione illirica della Dardania, come fanno Solino e lo scoliaste. Anche in questo caso, non è possibile, però, dimostrare un legame tra una regione così interna dell'Illiria e la Daunia. Inoltre, anche Apina e Trica sono, per noi come per gli antichi, realtà indeterminabili. Una presenza illirica in Daunia è confermata archeologicamente dal rito di inumazione[81] in cui il cadavere è adagiato su di un fianco con le braccia e le gambe piegate in posizione rannicchiata, caratteristica della Dalmazia e dell'Istria.

Infine è possibile collegare il nostro Δάρδανος con una città menzionata più volte da Livio:[82] Herdonea. La città è stata identificata con la moderna Ordona[83] che si trova venti chilometri a

[79] E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München 1968, pp. 395 e 488-90.
[80] Plin., *N.H.* III 104.
[81] E.M. De Juliis, *op. cit.*, 1988, p. 47 sgg.
[82] Liv., XXV 21; XXVII 1; XXIV 20.
[83] E.M. De Juliis, s.v. *Ordona*, in *Bibliografia topografica della colonizza-*

sud di Foggia sulla via Traiana. Questa, come dice Livio, fu presa nel 212 a.C. da Annibale e così gli abitanti si trasferirono a Metaponto e a Turi. La tradizione manoscritta tramanda sotto diverse forme questo toponimo:

in Livio XXV 21, 1 e XXVII 1 abbiamo *Herdonea* e *Herdoneae*;

in Livio XXIV 20, 8 troviamo *Ardaneae* (P^1), *Ordoneae* (P^4), *Dardaneas* (P), *Ardoneas* (P^x);

in Strabone VI 3, 7 e Tolemeo 3, 1, 72 troviamo Ἐρδωνία e Κερδωνία.

Il toponimo *Ardanea/Herdonea* potrebbe essere legato alla Δάρδανος πόλις riportata da Licofrone se si suppone la caduta del δ iniziale.

Inoltre la trascrizione greca riportata da Strabone è Κερδωνία, femminile, che per poter essere legata a Δάρδανος dovrebbe supporre un errore di trascrizione tra K e Δ oppure una caduta considerando il fatto che il toponimo è riportato anche nella forma Ἐρδωνία ed il passaggio da ε ad α e da ω a α. Questi sono fenomeni tutti possibili ammettendo che in realtà Δάρδανος sia una ellenizzazione di un toponimo locale indigeno che le stesse fonti latine ricordano in maniera diversa: *Herdoneae, Ordoneae, Ardaneae* e perfino *Dardaneae*.

In conclusione un toponimo Dardano in Daunia, seppur isolato, può essere spiegato sia alla luce dei rapporti tra Daunia e popolazioni illiriche, rapporti comprovati da fonti letterarie e da confronti archeologici, sia, più probabilmente, come trascrizione greca di un toponimo locale, del tipo di quello che sottostà all'attuale Ordona, località, tra l'altro, non distante da Salapia. Questo non contrasta neppure con la localizzazione dei Dardi nell'area di Arpi, il territorio nel quale era compresa anche Salapia. Infatti Ordona si trova venticinque chilometri a sud di Foggia ed a trentacinque chilometri a ovest di Salapia. Il nome della città è documentato per la

zione greca in Italia e nelle isole Tirreniche, a c. di G. Nenci-G. Vallet, vol. XII, Pisa-Roma 1993, pp. 494-505; J. Mertens-Torelli, *Ordona: abitato daunio e città romana*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*. Atti del XIII Convegno di Studi etruschi ed italici, Manfredonia 21-27 Giugno 1980, Firenze 1984, pp. 19-25; W. Weiss, s.v. *Herdoneae*, in *RE*, VIII (1912), 617-18.

prima volta nelle fonti storiche[84] a proposito delle vicende belliche tra Annibale ed i Romani. Infatti dopo la battaglia di Canne nel 216 a.C. Ordona passò, come altre città daune, dalla parte dei Cartaginesi e nel 214 a.C. Roma tentò di riconquistarla collocando i propri quartieri di inverno nei pressi di Ordona.

A questo punto la tradizione su Dardano, città della Daunia, sembra sovrapporsi a realtà indigene come dimostra l'ellenizzazione di un toponimo locale.

Si può cercare ancora, di mettere in relazione il termine Δάρδανος con Δάρδανοι, i Troiani, ad indicare una fondazione oppure uno stretto legame con la presenza troiana in Daunia e non con il nome di una città. Il termine Δάρδανος[85] è usato per indicare Dardano, eponimo fondatore di Troia, figlio di Zeus. Con il medesimo nome è conosciuto, nell'Iliade[86] un guerriero troiano, il figlio di Biante. La presenza di un eroe Dardano è ricordata a Samotracia,[87] a Creta[88] e in Scizia,[89] e come eponimo della Dardania[90] in Illiria, oltre che di Δαρδανία o Δαρδανίη[91] cioè di Ilio nella Troade.

Il termine è usato anche in unione con ἀνὴρ nel senso di «eroe troiano» in genere o col significato di discendente di Dardano. Al plurale indica i Troiani in generale ed è usato anche nella forma Δαρδάνιοι[92] oltre che Δαρδάνοι ed il termine Δαρδανίδαι indica tutti i discendenti di Dardanos.

[84] LIV., XXVII 1, 4; XXIV 20, 8; XXV 20, 1; XXVII 1; APP., *Hann.* 48.

[85] E. THRAEMER, s.v. *Dardanos,* in *RE,* IV 2 (1901), 2163-79; S. CATALDI, s.v. *Dardano,* in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole Tirreniche,* a c. di G. NENCI-G. VALLET, vol. X, Pisa-Roma 1993, pp. 56-77; E. ESCHER, s.v. *Dardanis,* in *RE,* IV 2 (1901), 2163; C. BÜRCHNER, s.v. *Dardania,* in *RE,* IV 2 (1901), 2157-58; H. HITZIG, s.v. *Dardanariatus,* in *RE,* IV 2 (1901), 2154-55; F. HULTSCH, s.v. *Dardanios,* in *RE,* IV 2 (1901), 2163; C. PATSCH, s.v. *Dardanis,* in *RE,* IV 2 (1901), 2155-57; P. CHANTRAINE, Δάρδα-Δαρδαίνει, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots,* Paris 1968, p. 252.

[86] HOM., *Il.* XX 460.

[87] DIOD., V 56; HERM., XIV 458.

[88] SERV., *Aen.* III 108; STRABO, X 472.

[89] DIOD., IV 43; APOLL., III 15, 1, 3.

[90] APP., *Illyr.* 2.

[91] HOM., *Il.* XX 216; DIOD., XIII 45; APOLL., III 12, 1.

[92] HOM., *Il.* XXII 194.

Il Torelli[93] sulla base del legame tra il Δάρδανος di Licofrone connesso al culto di Cassandra e l'àmbito troiano, ritiene di poter tradurre il termine del verso 1128 come aggettivo invece che come sostantivo sulla base dei versi omerici *Il.* II 701 e XVI 807 dove Δάρδανος ἀνὴρ vale «eroe troiano» e quindi traduce il Δάρδανον πόλιν di Licofrone come «città Dardania».

La città Dardania non può essere identificata con Salapia in quanto è considerata fondazione rodia da Strabone[94] e Stefano Bizantino[95] o anche fondazione di Diomede secondo Vitruvio;[96] pertanto il Torelli pensa che Licofrone abbia voluto alludere a Luceria. La città, infatti, si ricollega a tradizioni troiane in quanto sede di un tempio di Atena menzionato da Strabone:[97] ἐν μὲν τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερῷ τῆς ἐν Λουκερίᾳ παλαιὰ ἀναθήματα (καὶ αὕτη δ' ὑπῆρξε πόλις ἀρχαία Δαυνίων, νῦν δὲ τεταπείνωται) [...].

Poco sopra Strabone[98] qualifica l'Atena di Luceria come Iliaca dicendo: πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα ξόανα, ὅσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουκερίᾳ καὶ ἐν Σειρίτιδι Ἰλιὰς Ἀθηνᾶ καλεῖται, ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα.

La menzione di un tempio dedicato ad Atena Iliaca va messa in relazione con un altro passo, quello di Eliano[99] che ricorda sempre l'Atena Iliaca: ἐν ⟨τῇ⟩ γῇ τῇ Λαυνίᾳ νεὼν μὲν εἶναι τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ᾄδουσι· τοὺς δὲ ἐνταυθοῖ κύνας τρεφομένους ὑμνοῦσι τῶν

[93] M. Torelli, *Aspetti storico-archeologici della romanizzazione della Daunia*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*. Atti del XIII Convegno di studi etruschi ed italici, Manfredonia 21-27 Giugno 1980, Firenze 1984, pp. 325-36.

[94] Strabo, XIV 2, 10, C654: «Nel tempio di Atena a Luceria ci sono antichi doni votivi (anche Luceria fu un'antica città dei Dauni ora decaduta) [...]».

[95] Steph. Byz., s.v. Ἐλπίη.

[96] Vitr., *De arch.* I 4, 12.

[97] Strabo, VI 3, 9, C284.

[98] Strabo, VI 1, 14, C264: «È cosa ancora più ardita ritenere tutti quei simulacri, quelli di cui parlano gli storici, portati da Ilio; infatti a Roma, a Lavinio e a Luceria come nella Siritide, Atena viene chiamata Iliaca come se fosse stata portata lì da Ilio».

[99] Ael., *N.A.* XI 5: «In Daunia c'è un tempio che è dedicato ad Atena Iliaca; e dicono che i cani che sono allevati qui fanno festa a quelli degli Elleni che giungono, ma abbaiano contro i barbari».

μὲν Ἑλλήνων τοὺς ἀφικνουμένους σαίνειν, ὑλακτεῖν δὲ τοὺς βαρβάρους.

Eliano, quindi, ricorda che nel tempio di Atena Iliaca, che si trovava in Daunia erano allevati dei cani filelleni; il passo va certamente messo in relazione a quello dello pseudo-Aristotele,[100] che ricorda in Daunia un tempio di Atena Acaia legato a Diomede e a donne troiane, nel quale si ricordano cani filelleni: λέγεται περὶ τὸν ὀνομαζόμενον τῆς Δαυνίας τόπον ἱερὸν εἶναι Ἀθηνᾶς Ἀχαΐας καλούμενον, ἐν ᾧ δὴ πελέκεις χαλκοῦς καὶ ὅπλα τῶν Διομήδους ἑταίρων καὶ αὐτοῦ ἀνακεῖσθαι. ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ φασὶν εἶναι κύνας οἳ τοὺς ἀφικνουμένους τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἀδικοῦσιν, ἀλλὰ σαίνουσιν ὥσπερ τοὺς συνηθεστάτους. πάντες δὲ οἱ Λαύνιοι καὶ οἱ πλησιόχωροι αὐτοῖς μελανειμονοῦσι, καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, διὰ ταύτην, ὡς ἔοικε, τὴν αἰτίαν. τὰς γὰρ Τρῳάδας τὰς ληφθείσας αἰχμαλώτους καὶ εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους ἀφικομένας, εὐλαβηθείσας μὴ πικρᾶς δουλείας τύχωσιν ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς πατρίσι προϋπαρχουσῶν τοῖς Ἀχαιοῖς γυναικῶν, λέγεται τὰς ναῦς αὐτῶν ἐμπρῆσαι, ἵν' ἅμα μὲν τὴν προσδοκωμένην δουλείαν ἐκφύγωσιν, ἅμα δ' ὅπως μετ' ἐκείνων μένειν ἀναγκασθέντων συναρμοσθεῖσαι κατάσχωσιν αὐτοὺς ἄνδρας. πάνυ δὲ καὶ τῷ ποιητῇ καλῶς πέφρασται περὶ αὐτῶν· ἑλκεσιπέπλους γὰρ καὶ βαθυκόλπους κἀκείνας, ὡς ἔοικεν, ἰδεῖν ἔστιν.

I termini riportati dallo pseudo-Aristotele si ritrovano frequentemente in Omero per qualificare le donne troiane Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους in *Il.* VI 442 e XXII 105 e Τρωϊάδων καὶ Δαρδανίδων βαθυκόλπων in *Il.* XVIII 122 e 339; XXIV 215. Il tempio di Atena Acaia è verosimilmente lo stesso ricordato da Strabone

[100] PS.-ARIST., *Mir. Ausc.* 840b, C 110, ed. W.S. HETT: «Si dice che nella regione chiamata Daunia ci sia un tempio di Atena Acaia nel quale sono state dedicate scuri di bronzo e armi dei compagni di Diomede e le sue. In questo luogo dicono che vi siano cani che non fanno torto a quelli degli Elleni che vengono ma scodinzolano loro come se fossero le persone con cui hanno più familiarità. Tutti i Dauni e i loro confinanti vestono di nero, sia uomini che donne. La ragione, come pare, è questa: le donne troiane, fatte prigioniere e trascinate in quei luoghi, si racconta che bruciarono le navi di quelli perché temevano di incorrere in una amara schiavitù da parte delle donne precedenti mogli degli Achei in patria, e per sfuggire la temuta schiavitù e affinché unitesi con quelli che erano stati costretti a restare, potessero averli come mariti. Su questo il Poeta ha scritto molto bene: infatti, come sembra, si possono vedere anche quelle che trascinano lunghi pepli e indossano alte cinture».

in quanto in entrambi i templi si trovano le offerte di Diomede e i cani filelleni. È evidente che laddove si ricorda la presenza di Diomede e di animali filelleni ci troviamo di fronte ad Atena Acaia la quale nel passo di Eliano non è più Acaia pur restando i cani filelleni, ma è Atena Ilias. È chiaro, perciò, che vi è stata una sovrapposizione del mito troiano in quanto Atena Acaia, legata a Diomede Acheo, diventa Ilias (Eliano) e poi stravolge gli occhi (Strabone) dando vita alla confusione tra il mito di Atena e quello di Cassandra.

Oltre alla presenza di un tempio dedicato ad Atena, l'antica città di Luceria presenta innumerevoli caratteristiche che la rendono simile a Troia, come il Musti[101] ha già fatto notare per altri insediamenti. Luceria è situata diciotto chilometri ad est di Foggia su di un'altura a 240 metri sul livello del mare e a 120 metri dalla pianura circostante. Posta su due torrenti, gli odierni Salsola e Vulgano, viene identificata da Strabone[102] come antica città dei Dauni.

La vicenda più importante che interessò l'antica Luceria fu, secondo Velleio,[103] la fondazione di una colonia romana nel 325 a.C.: «Et, post triennium, Tarracina deducta colonia interpositoque quadriennio, Luceria, ac deinde, interiecto triennio, Suessa Aurunca et Saticula, Interamnaque post biennium».

La notizia va considerata più che come una vera e propria fondazione, come una forte presenza romana con un presidio che Livio[104] testimonia a partire dal 319 a.C. Soltanto nel 314 a.C. Luceria divenne una vera e propria colonia. Livio nel raccontare della conquista di Luceria dice *urbs sita in plano* intendendo riferirsi alla vasta pianura che circonda Luceria e non all'abitato che si trova a 120 metri dalla pianura circostante, il che è confermato dall'evidenza archeologica. La continuità di vita del sito dell'antica Luceria

[101] D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 95-122.

[102] Strabo, VI 3, 9 C284.

[103] Vell., *Hist.* I 14.

[104] Liv., IX 26, 1-5: «Tre anni dopo fu fondata la colonia di Terracina, quattro anni più tardi Luceria, e dopo un nuovo intervallo di tre anni Sessa Aurunca e Saticula, infine, due anni più tardi, Interamna».

ha determinato spesso la scoperta di resti pertinenti[105] all'abitato antico. Per citarne solo alcuni, sono stati ritrovati presso il cimitero dell'attuale Lucera, blocchi di arenaria attribuiti alla fine del VI secolo a.C.; in Viale della Pace tre tombe una delle quali contenente dieci vasi del IV secolo a.C. e, nella stessa zona, un pavimento a mosaico di età romana. Mi sembra, quindi, incontestabile che la colonia romana di Luceria dovesse trovarsi proprio laddove sorge la moderna città di Lucera.

Riassumendo le notizie su Luceria possiamo dire che esisteva un tempio di Atena Iliaca nel quale erano conservate le armi di Diomede e al quale lo pseudo-Aristotele collega riti di origine troiana (Strabo, VI 3, 9 C264; I, 14 C284; ps.-Arist., *Mir.Ausc.*, 840b, C110; Ael., *N.A.*, XI 5.). Inoltre, il paesaggio di Luceria presenta le medesime caratteristiche di una città di tipo troiano.

È nell'ottica di queste forti tradizioni troiane presenti a Luceria che il Torelli[106] ha ritenuto possibile identificarla con la città Dardania di cui parla Licofrone. Per dimostrare questo il Torelli propone una traduzione del tutto differente del passo di Licofrone:

> ναὸν δέ μοι τεύξουσι Δαυνίων ἄκροι
> Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἵ τε Δάρδανον πόλιν
> ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν

I principi della Daunia mi edificheranno un tempio presso le alture di Salpe, quelli che abitano la città Dardania vicini alle acque della palude.

Oltre al termine Δάρδανον tradotto dal Torelli come aggettivo nel senso di «città dardania», come si è già detto sopra, questi traduce ὄχθαι «alture» al fine di creare un gioco di parole tra ἄκροι e ὄχθαι. In generale, nel lessico omerico dell'Ebeling[107] il termine ὄχθαι indica propriamente la riva di un fiume ma può indicare an-

[105] M. Mazzei-E. Lippolis, s.v. *Lucera*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole Tirreniche*, a c. di G. Nenci-G. Vallet, vol. IX, Pisa-Roma 1991, pp. 261-69; Id., *Dall'ellenizzazione all'età tardo Repubblicana*, in *La Daunia antica*, Milano 1984, pp. 185-314.

[106] M.Torelli, *op. cit.*, pp. 325-36.

[107] H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1885.

che l'altura o l'argine, però sempre presso la riva di un fiume. In Euripide,[108] per esempio, si legge Νειλοῦ παρ' ὄχθαις ed anche col significato di argine di un fossato in *Il.* XV 356 ῥεῖ ὄχθας καπέτοιο βαθείης ποσσὶν ἐρείπων. Il τε del verso 1129, che nella traduzione proposta all'inizio creava una correlazione tra gli ἄκροι e οἱ Δάρδανον πόλιν ναίουσιν, per il Torelli è un rafforzativo «i principi della Daunia, proprio quelli che abitano la città dardania ...».

Alcune difficoltà sono poste dall'ipotesi del Torelli. Innanzitutto il tempio di Cassandra sarebbe da situare «sulle alture di Salpe» ma la zona intorno al lago di Salpe è tutta paludosa e non vi sono alture. Il Torelli risolve il problema sostenendo che la descrizione geografica è fatta da un osservatore che, trovandosi presso Salpe, vicino al mare, descriva la zona interna. Le ὄχθαι di Salpe, a questo punto, non sarebbero altro che la collina sulla quale è situata Luceria. L'altra difficoltà è che esiste una distanza di cinquanta chilometri circa tra il lago di Salpe e Luceria, cioè una distanza considerevole. Questa difficoltà è superabile solo se si considera che Licofrone era un poeta e non un geografo e pertanto riportava per grandi linee le indicazioni geografiche. Per esempio il Musti[109] menziona un passo[110] nel quale Licofrone riporta un dato geografico vago ed impreciso. Parlando della morte e della sepoltura di Filottete nella Siritide, Licofrone dice:

Κρᾶθις δὲ τύμβους ὄψεται δεδουπότος [...]

«(Filottete) caduto in battaglia, il Crati vedrà la sua tomba ...» ma non si capisce se Licofrone voglia dire che la tomba giaceva sul Crati o solo che dal Crati la si poteva vedere. Perciò anche in questo caso, le ipotesi fatte per localizzare la tomba sono state moltissime, senza trovare una soluzione definitiva. Lo stesso vale per l'ubicazione della città di Macalla, sede del culto di Filottete menzionata da Licofrone ai versi 927-30.

[108] EUR., *Hel.* 491.

[109] D. MUSTI, *Lo sviluppo del mito di Filottete da Crotone a Sibari,* in *Filottete ed Epeo,* CJB, Napoli 1990, pp. 21-35.

[110] LYC., *Alex.* v. 919 sgg.

La Edlund[111] fa notare che, anche quando Licofrone[112] parla di un tempio in Iapigia dedicato ad Atena alla quale Menelao avrebbe offerto doni votivi, Licofrone si sofferma nel descrivere gli oggetti offerti senza dare una localizzazione precisa del tempio.

Licofrone, dunque, non sempre si preoccupava di dare dati geografici precisi, mentre tendeva ad essere più attento nel descrivere offerte e rituali.

In conclusione, per la localizzazione del tempio di cui parla Licofrone le soluzioni potrebbero essere due:

— se traduciamo il termine δχθαι mantenendone il significato principale di «rive», allora il tempio di Cassandra doveva trovarsi sulla palude di Salpe;

— se, invece, si accetta l'ipotesi del Torelli ed in particolare la traduzione del termine δχθαι come alture, allora l'intera geografia del passo va rivista in quanto il tempio non andrebbe più ubicato presso il lago di Salpe, ma potrebbe anche porsi sulle alture alle spalle di questa, presso Luceria.

La distanza tra Salpe e Luceria, però, mi sembra che ponga una difficoltà tale da non rendere del tutto convincente l'ipotesi del Torelli. Salpe nominata da Licofrone è il lago, come si è visto sopra. Dardano, con gli elementi a nostra disposizione, se è da porre, come tutto lascia supporre, in rapporto all'area di Salapia attraverso *Herdoneae* e nell'area di Argirippa tramite il rapporto con i Dardi, non lascia spazio all'ipotesi del Torelli, che forza anche la traduzione del passo di Licofrone.

3. *La tradizione su Cassandra e Aiace.*

In Daunia Cassandra appare principalmente come protettrice della verginità in quanto le fanciulle daune che vogliono sfuggire nozze odiose possono trovare conforto e protezione abbracciando la statua di Cassandra così come ella aveva fatto con la statua di Atena quando Aiace Oileo aveva cercato di violentarla. Questo

[111] I.E.M. EDLUND, *The sacred geography of southern Italy in Lycophron's Alexandra*, «Opuscola Romana», XVI, 2 (1987), pp. 43-49.

[112] LYC., *Alex.* vv. 853-55.

aspetto preminente nella tradizione locale mi ha indotto a considerare, nella molteplicità di valenze del mito greco, soprattutto il tema della violenza subita da Cassandra.[113]

Tra le figlie di Priamo, Cassandra è certamente la figura alla quale la letteratura successiva ad Omero ha dato maggiore spazio, considerata la posizione assolutamente marginale che le era stata invece attribuita nell'*Iliade*[114] e nell'*Odissea*, dove ella era soltanto la più bella fra le figlie di Priamo, che avrebbe dovuto sposare Idomeneo:

ἦτεε δὲ Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην, Κασσάνδρην [...]

e che portata via da Troia come schiava da Agamennone, verrà uccisa da Clitennestra insieme col re.

Fu forse proprio l'esiguità di particolari che stimolò la fantasia dei poeti successivi i quali ne arricchirono il personaggio sviluppando le poche notizie emerse dalla lettura dei poemi omerici.[115]

Lo sviluppo del mito di Cassandra si deve fondamentalmente, nel VI secolo a.C., ai poeti ciclici delle cui opere sono rimasti solo pochi frammenti insieme con un riassunto dell'argomento delle opere tramandatoci da Proclo nella *Crestomanzia.*

La storia di Cassandra si arricchisce, tra l'altro, di uno dei temi più importanti: quello della violenza di Aiace Oileo. L'episodio doveva essere scaturito dallo sviluppo di quanto detto al verso 62 del XXII libro dell'Iliade nel quale si legge ἑλκηθείσας τε θύγαθρας alludendo al fatto che, una volta presa Troia, gli Achei avevano condotto via come schiave le figlie di Priamo.

[113] Verranno citate qui di seguito soltanto le opere relative alla violenza, mentre per una bibliografia generale si rimanda a: K. ENGELMANN, s.v. *Kassandra,* in *Lexicon der römischen Mythologie* a c. di W.H. ROSCHER, II, Leipzig 1890-97, 971-85; E. BETHE, s.v. *Kassandra,* in *RE,* X (1919), 2290-93; P. ORLANDINI, *s.v. Cassandra,* in *EAA,* II (1969), pp. 401-04; B. WILCKEN, s.v. *Alexandra,* in *RE,* I A (1893), 1375-76. Per gli aspetti iconografici, si veda ora: O. PAOLETTA, s.v. *Kassandra I,* in *LIMC,* VII, 1-2, München 1994, pp. 956-70.

[114] HOM., *Il.* XIII 365-66; XXIV 699-700: «E tra le figlie di Priamo, la più bella chiedeva, Cassandra [...]».

[115] Fino ad oggi con la *Kassandra* di Christa Wolf, Berlin 1984 (edizione italiana a c. di A. RAJA, Roma 1990).

Nell'Ἰλίου πέρσις Arctino di Mileto narra che Cassandra era stata trascinata via con la forza da Aiace, dando rilievo ed ampliando quanto si diceva nell'*Iliade*.

Proclo[116] riassumendo gli argomenti trattati nell'Ἰλίου πέρσις dice: Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Ἰλέως πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ξόανον· ἐφ' ᾧ παροξυνθέντες οἱ Ἕλληνες καταλεῦσαι βουλεύονται τὸν Αἴαντα, ὁ δὲ ἐπὶ τὸν τῆς Ἀθηνᾶς βωμὸν καταφεύγει καὶ διασῴζεται ἐκ τοῦ ἐπικειμένου κινδύνου.

Anche se è solo questo ciò che Proclo ci tramanda di Arctino, appare verosimile che il poema in origine contenesse una narrazione più estesa ed articolata di quanto non emerga dalla narrazione di Proclo. Gli altri poemi ciclici, riassunti da Proclo, non sembra che riportino la violenza di Aiace mentre nei Νόστοι[117] di Agia di Trezene viene ricordata la morte violenta di Aiace Locrese per volere di Atena. Infatti si dice: εἶθ' ὁ περὶ τὰς Καφηρίδας πέτρας δηλοῦνται χειμὼν καὶ ἡ Αἴαντος φθορὰ τοῦ Λοκροῦ.

Già Omero nell'*Odissea*[118] accennava alla morte violenta di Aiace e diceva che l'eroe locrese era stato ucciso da Poseidone essendo venuto in odio ad Atena.

La violenza perpetrata su Cassandra, supplice di Atena, è testimoniata anche da raffigurazioni artistiche come dimostrano gli scudi argivi (inizi del VI secolo a.C.), la Tavola Iliaca e come affermano le notizie di Pausania.

Pausania racconta che l'episodio dell'oltraggio si trovava raffigurato sull'arca di Cipselo.[119] Datata intorno alla metà del VI secolo a.C., l'arca doveva essere un'opera di grande qualità conside-

[116] G. Kinkel, *Ep. Graec. Frag.*, Leipzig 1877, pp. 49-50; A. Bernabè, *Frag. Epic. Graec.*, Leipzig 1987, pp. 88-89: «Aiace Oileo portando via con la forza Cassandra, trascina via anche lo ξόανον di Atena; irritati per questo, gli Elleni volevano lapidare Aiace, il quale, invece, si rifugia presso l'altare di Atena e si salva dal pericolo imminente».

[117] G. Kinkel, *ed. cit.*, pp. 52-53; A. Bernabè, *ed. cit.*, pp. 94-95: «Ed ancora mostra una tempesta presso le pietre Caferidi e la rovina di Aiace Locrese».

[118] Hom., *Od.* IV 499 sgg.

[119] W. von Massow, *Die Kypseloslade*, «Athenische Mitt.», 41 (1916), pp. 1-117; K. Schefold, *Frühgriechische Sagenbilder*, 1964; per la ricostruzione dell'Arca si rimanda a: Bianchi Bandinelli-Paribeni, *L'arte nell'antichità classica*, n° 227, Torino 1986.

rata l'insolita attenzione che Pausania le riserva. Dedicata da Kypselos o dai suoi discendenti nel tempio di Hera a Olimpia, era una complessa costruzione di legno con avorio, ebano e oro. Tra i temi dei cinque fregi che ne decoravano la fronte, Pausania[120] racconta che vi era anche quello della violenza di Aiace verso Cassandra, supplice di Atena: πεποίηται δὲ καὶ Κασσάνδραν ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος Αἴας τῆς Ἀθηνᾶς ἕλκων, ἐπ' αὐτῷ δὲ καὶ ἐπίγραμμά ἐστιν·

Αἴας Κασσάνδραν ἀπ' Ἀθαναίας Λοκρὸς ἕλκει.

Pausania[121] ricorda anche che la scena era raffigurata ad Atene nella Stoà Poikile ad opera di Polignoto di Taso: ἐπὶ δὲ ταῖς Ἀμαζόσιν Ἕλληνές εἰσιν ἡρηκότες Ἴλιον καὶ οἱ βασιλεῖς ἠθροισμένοι διὰ τὸ Αἴαντος ἐς Κασσάνδραν τόλμημα· καὶ αὐτὸν ἡ γραφὴ τὸν Αἴαντα ἔχει καὶ γυναῖκας τῶν αἰχμαλώτων ἄλλας τε καὶ Κασσάνδραν.

Pausania[122] dice, inoltre, che l'atto violento era stato raffigurato nella Lesche dei Cnidi a Delfi da Polignoto,[123] agli inizi del V secolo a.C.: Αἴας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῷ προσέστηκεν, ὀμνύμενος ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος· ἡ δὲ κάθηται τε ἡ Κασσάνδρα χαμαὶ καὶ τὸ ἄγαλμα ἔχει τῆς Ἀθηνᾶς, εἶγε δὴ ἀνέτρεψεν ἐκ βάθρων τὸ ξόανον, ὅτε ἀπὸ τῆς ἱκεσίας αὐτὴν ὁ Αἴας ἀφεῖλκε.

Le raffigurazioni presentateci da Pausania seguono tutte la versione della violenza narrata da Arctino che parlava dell'oltraggio perpetrato alla supplice di Atena strappata via con violenza dallo ξόανον della dea.

[120] PAUS., V 19, 5 (Elide): «Ed è raffigurato Aiace che trascina via Cassandra dalla statua di Atena e su questo c'è anche un'iscrizione: 'Aiace Locrese trascina via Cassandra da Atena'».

[121] PAUS., I 15, 2 (Attica): «Dopo le Amazzoni sono raffigurati i Greci che hanno conquistato Ilio ed i re riuniti a consiglio per l'atto scellerato di Aiace verso Cassandra. La pittura rappresenta anche lo stesso Aiace e Cassandra tra le altre prigioniere».

[122] PAUS., X 26, 3 (Focide-Locride): «Aiace, il figlio di Oileo, con lo scudo sta presso l'altare, giurando per l'oltraggio verso Cassandra; Cassandra è seduta per terra e tiene la statua di Atena, poichè aveva rovesciato lo ξόανον quando Aiace l'aveva strappato alla sua supplica».

[123] C. ROBERT, *Die Nekuya des Polignot*, «Hallisches Winckelmannsprogramm», 16 (1892); ID., *Die Ilioupersis des Polignot*, «Hallisches Winckelmannsprogramm», 17 (1893); PAUS., X 25-31.

La stessa versione è presente anche nella Tavola Iliaca Capitolina. Sotto il nome di *Tabulae Iliacae*[124] è compresa una serie di tavole sulle quali sono state scolpite in bassorilievo le scene principali dei poemi omerici e ciclici. La più nota è la Tavola Iliaca Capitolina che comprendeva la raffigurazione dell'*Iliade*, dell'*Odissea*, dell'Ἰλίου πέρσις e dello scudo di Achille. Nella parte centrale erano rappresentate, per esplicita dichiarazione dell'autore, le scene dell'Ἰλίου πέρσις κατὰ Στησίχορον, come dice l'iscrizione. In una scena del registro superiore[125] di essa è rappresentata Cassandra per terra sui gradini di un tempio. Se la Tavola risale a Stesicoro (Fr. 205 Page), allora la tradizione dell'oltraggio alla supplice andrà datato alla prima metà del VI secolo a.C.

Ancora nel V secolo a.C. la storia della violenza è ripresa, anche se solo per un breve cenno, da Euripide[126] nelle *Troiane*. Infatti il tragico così racconta:

Πο. τί δ' ὧδε πηδᾷς ἄλλοτ' εἰς ἄλλους τρόπους
μισεῖς τε λίαν καὶ φιλεῖς ὃν ἂν τύχῃς;
Αθ. οὐκ οἶσθ' ὑβρισθεῖσάν με καὶ ναοὺς ἐμούς;
Πο. οἶδ'· ἡνίκ' Αἴας εἶλκε Κασσάνδραν βίᾳ.

Anche Virgilio,[127] nel trattare dell'ultimo giorno di Troia, racconta che Cassandra era stata trascinata via dal tempio:

[124] A. KOSTAS, Ἰλιουπέρσις *nach Stesichoros*, Tübingen 1876, p. 28 sgg.; G. LIPPOLD, s.v. *Tabula Iliaca*, in *RE*, IV (1932), 1886-96; U. MANCUSO, *La Tabula Capitolina*, «M. Accad. Lincei», s. V, XIV, fasc. VIII (1911); K. BULAS, s.v. *Tabulae Iliacae*, in *EAA*, VII (1932), 579-80; A. SADURSKA, *Les Tables Iliaques*, Warszaw 1964 (dove sono pubblicate tutte le tavole iliache).

[125] J. DAVREUX, *La lègende de la prophètesse Cassandre d'après le textes et les monuments*, Paris 1942, pp. 11-19 e p. 189 fig. 32 n° 60; Fr. 205 Page.

[126] EUR., *Tro.* 68-72: «Poseidone: Ma perchè salti sempre così, da un sentimento all'altro e sei sempre esagerata nei tuoi odi e nei tuoi amori? Atena: Non sai dell'offesa fatta a me e al mio tempio? Poseidone: Lo so. Fu quando Aiace trascinò via Cassandra a viva forza».

[127] VIRG., *Aen.* II 403-06: «Ad un tratto vediamo la vergine figlia di Priamo, Cassandra che, trascinata con le chiome sparse, dai recessi del tempio di Minerva, leva inutilmente al cielo gli occhi ardenti, gli occhi soltanto, perché dei legami stringevano le delicate mani».

Ecce trahebatur passis Priameia virgo
crinibus a templo Cassandra adytisque Minervae,
ad caelum tendens ardentia lumina frustra,
lumina, nam teneras arcebant vincula palmas.

Virgilio aggiunge il particolare che Cassandra non potendo alzare le mani che erano legate, alzò gli occhi supplici al cielo.

Infine, in tarda età imperiale, la violenza è presente nel *De bello troiano* di Ditti Cretese,[128] che dice di essere vissuto al tempo della presa di Troia e dice: «Ceterum Cassandram Oilei Aiax e sacro Minervae captivam abstrahit».

Le testimonianze finora riportate tramandano essenzialmente la medesima versione secondo la quale Aiace aveva commesso un terribile oltraggio trascinando via con la forza da un luogo sacro una supplice.

Ma esiste anche una variante secondo la quale Aiace non si limitò a trascinare via Cassandra supplice, ma la violentò dinanzi ad Atena che per lo sdegno volse gli occhi al cielo e punì con la morte Aiace ed i suoi compagni. Questa variante è nota a partire dall'età ellenistica, da Callimaco[129] che negli Αἴτια raccontava: Αἴας Λοκρὸς μὲν ἦν τὸ γένος, ἀπὸ πόλεως Ὀποῦντος, πατρὸς δὲ Οἰλεως. οὗτος μετὰ τὴν Ἰλίου πόρθησιν αἴτιος τοῖς Ἕλλησιν ἀπωλείας ἐγένετο· Κασάνδραν γὰρ τὴν Πριάμου, ἱκέτιν οὖσαν Ἀθηνᾶς, ἐν τῷ τῆς θεοῦ σηκῷ κατῄσχυνεν, ὥστε τὴν θεὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ξοάνου εἰς τὴν ὀροφὴν τρέψαι. τοῖς δὲ Ἕλλησιν ὑποστρέφουσι καὶ κατὰ τὴν Εὔβοιαν

[128] DICTYS CRET., *De bello troiano* V 12, 5: «Inoltre Aiace Oileo trascina via con violenza dal tempio di Minerva, come prigioniera, Cassandra».

[129] CALL., Αἴτια I, Fr. 35, PFEIFFER: «Aiace era di stirpe locrese della città di Opunte, figlio di Oileo. Questi dopo il saccheggio di Troia fu causa di rovina per gli Elleni; infatti Cassandra, figlia di Priamo, che era supplice di Atena, egli oltraggiò nel tempio di Atena, cosicché la dea volse gli occhi della statua al soffitto, scatenò una terribile tempesta contro gli Elleni che tornavano in patria e che si trovavano presso l'Eubea, cosicché molti di questi perirono. Aiace giunto a nuoto alle scogliere dette Giree, disse che si era salvato anche senza l'aiuto degli dei. Poseidone, sdegnatosi, squarciò lo scoglio e consegnò Aiace alla tempesta. Teti avendone pietà, seppellì il suo cadavere spinto dalle onde a Delo. Atena nemmeno così cessò la sua ira ma obbligò i Locresi a mandare per mille anni ad Ilio due fanciulle scelte a sorte. La storia così è nel primo libro degli Αἴτια di Callimaco e in Omero nel quarto libro dell'*Odissea*».

γενομένοις χειμῶνας διεγεῖραι μεγάλους, ὥστε πολλοὺς αὐτῶν διαφθαρῆναι. διανηξάμενος δὲ Αἴας εἰς τὰς Γυράδας καλουμένας πέτρας ἔλεγε χωρὶς θεῶν γνώμης διασεσῶσθαι· Ποσειδῶν δὲ ἀγαναχτήσας διέσχισε τὴν πέτραν καὶ τὸν Αἴαντα τῷ κλύδωνι παρέδωκεν· ἐκριφθέντα δὲ αὐτὸν κατὰ Δῆλον νεκρόν Θέτις ἐλεήσασα θάπτει. Ἀθηνᾶ δὲ οὐδ' οὕτως τῆς ὀργῆς ἐπαύσατο, ἀλλὰ καὶ τοὺς Λοκροὺς ἠνάγκασεν ἐπὶ χίλια ἔτη εἰς Ἴλιον ἐκ κλήρου παρθένους πέμπειν. ἡ ἱστορία παρὰ Καλλιμάχῳ ἐν α' Αἰτίων καὶ παρὰ τῷ ποιητῇ ἐν τῇ δ' τῆς Ὀδυσσείας (δ 499-511) παχυμερῶς.

La morte violenta di Aiace per volere di Atena e la violenza su Cassandra si ritrovano narrate anche da Licofrone[130] nell'*Alessandra* dove si dice:

> ἐγὼ δὲ τλήμων ἡ γάμους ἀρνουμένη,
> ἐν παρθενῶνος λαΐνου τυκίσμασιν,
> ἄνις τεράμνων, εἰς ἀνώροφον στέγην
> εἱρκτῆς ἁλιβδύσασα λυγαίας δέμας,
> ἡ τὸν Θοραῖον Πτῷον Ὠρίτην θεὸν
> λίπτοντ' ἀλέκτρων ἐκβαλοῦσα δεμνίων,
> ὡς δὴ κορείαν ἄφθιτον πεπαμένη
> πρὸς γῆρας ἄκρον, Παλλάδος ζηλώμασι
> τῆς μισονύμφου Λαφρίας Πυλάιτιδος,
> τῆμος βιαίως φάσσα πρὸς τόργου λέχος

[130] Lyc., *Alex.* vv. 347-73: «Ed io, infelice, avendo rifiutato le nozze, in questa stanza solitaria, fatta di pietra, in una prigione senza luce e senza tetto, essendo stata nascosta poiché scacciai dal letto verginale il dio Ptoo Toraio, Orite che desiderava un'unione senza nozze, come se volessi sino alla tarda vecchiaia serbare intatta la mia verginità, imitando la Pallade che odia le nozze, che concede il bottino di guerra, protettrice delle porte. Quando con violenza, simile ad una colomba tratta nel nido dello sparviero, sarò trascinata dagli adunchi artigli, mentre furente invocherò con alte grida l'aiuto della Vergine, la dea Budeia ed Aithyia, che vendica le nozze violente. Ed avendo voltati gli occhi verso la volta fregiata del tempio si adirerà contro l'esercito dei Greci, ella, caduta un giorno dalle sedi celesti di Zeus, preziosissimo dono del re mio progenitore. Per colpa di uno solo, tutta la Grecia piangerà sui cenotafi di migliaia dei suoi figli, non su sepolcri che racchiudono le ossa dei corpi, sbalzati sugli scogli, bensì su tombe vuote che non contegono nemmeno la cenere dei cadaveri bruciati, raccolti entro urne, come è sacro il rito dei mortali, ma solo il nome compassionevole ed iscrizioni di tumuli onorari, bagnati dalle calde lacrime dei genitori e dei figli e dal pianto di dolore delle spose».

γαμψαῖσιν ἅρπαις οἰνὰς ἑλκυσθήσομαι,
ἡ πολλὰ δὴ βούδειαν Αἴθυιαν Κόρην
ἀρωγὸν αὐδάξασα τάρροθον γάμων.
ἣ δ' εἰς τέραμνα δουρατογλύφου στέγης
γλήνας ἄνω στρέψασα χώσεται στρατῷ,
ἐξ οὐρανοῦ πεσοῦσα καὶ θρόνων Διός,
ἄναχτι πάππῳ χρῆμα τιμαλφέστατον.
ἑνὸς δὲ λώβης ἀντί, μυρίων τέχνων
Ἑλλὰς στενάξει πᾶσα τοὺς κενοὺς τάφους,
οὐκ ὀστοθήκας χοιράδων δ' ἐφημένων,
οὐδ' ὑστάτην κεύθοντας ἐκ πυρὸς τέφρην
χρωσσοῖσι ταρχυθεῖσαν, ἣ θέμις φθιτῶν,
ἀλλ' οὔνομ' οἰκτρὸν καὶ κενηρίων γραφάς,
θερμοῖς τεκόντων δακρύοις λελουμένας
παίδων τε καὶ θρήνοισι τοῖς ὁμευνίδων.

Cassandra, che era stata rinchiusa in una torre da Priamo, che la credeva pazza, era in realtà stata punita da Apollo per non aver voluto giacere con lui. Il dio le aveva concesso il dono della profezia facendo in modo, però, che nessuno le credesse.

Ella era stata, poi, violentata da Aiace e, come dice anche Licofrone, fu trascinata via, lontano da Atena, presso la quale si era rifugiata. Atena, per l'atto terribile commesso nel suo tempio, volse gli occhi al soffitto e punì Aiace ed i suoi compagni. In entrambi i passi è possibile evidenziare dei punti comuni: Cassandra è violata da Aiace, la statua di Atena per lo sdegno volge gli occhi al soffitto ed infine Aiace muore, dopo aver fatto naufragio, punito da Atena.

Nella versione riportata, invece, da Arctino, da Pausania, nella Tavola Iliaca, da Euripide, da Virgilio e Ditti cretese, Aiace commette oltraggio verso la supplice ma viene ugualmente difeso da Atena e mai, prima di Callimaco, si parla della morte di Aiace per volere di Atena tranne che in Agia di Trezene il quale però non lega l'avvenimento alla violenza subita da Cassandra.

Questa variante della violenza di Aiace Oileo è raccontata anche dallo scoliaste[131] che commenta il testo di Licofrone. Egli ri-

[131] *Scholia ad Lyc.*, v. 365, s.v. ἑνὸς δὲ λώβης, vol. II, ed. SCHEER.

porta la versione di Filostrato[132] che nel III secolo d.C. aveva scritto un dialogo su temi mitici, l'*Heroicòs*. Filostrato tramanda una versione differente e anche più particolareggiata della morte di Aiace. Innanzitutto Cassandra al momento della violenza è abbracciata al Palladio di Atena e non a un generico ξόανον, il che andrà spiegato alla luce della tradizione sul Palladio stesso. La morte violenta di Aiace è sempre causata da un naufragio e in questo caso è aggiunto un rituale che si compie ogni anno: i Locresi, vestiti di nero, bruciano una nave con una vela nera, carica di vittime come offerta sacrificale in onore di Aiace.

Strabone e lo pseudo-Apollodoro conoscono entrambi la variante della storia della violenza. Strabone,[133] infatti, parlando dell'Atena Ilias di Siris dice: ἰταμὸν μὲν οὖν καὶ τὸ οὕτω μυθεύειν, ὥστε μὴ καταμῦσαι ἀναινόμενον, καθάπερ καὶ τὸ ἐν Ἰλίῳ ἀποστραφῆναι κατὰ τὸν Κασάνδρας βιασμόν, ἀλλὰ καὶ καταμῦον δείκνυσθαι. πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα ξόανα, δσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουκερίᾳ καὶ ἐν Σειρίτιδι Ἰλιὰς Ἀθηνᾶ καλεῖται, ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα.

Così dice anche lo pseudo-Apollodoro:[134] Αἴας δὲ ὁ Λοκρὸς Κασάνδραν ὁρῶν περιπεπλεγμένην τῷ ξοάνῳ τῆς Ἀθηνᾶς βιάζεται· διὰ ⟨τοῦ⟩το τὸ ξόανον εἰς οὐρανὸν βλέπειν.

Del tutto simili sono anche le menzioni dello stupro riportate da Trifiodoro, autore del IV secolo d.C., nella sua Ἰλίου Ἅλωσις, e da Quinto di Smirne, autore del III secolo d.C. e fonte di Trifiodoro, nei *Posthomerica*. Quinto di Smirne,[135] pone l'attenzione soprattutto alla violenza, narrando con molti particolari la reazione

[132] PHIL., *Her.* VIII 144.

[133] STRABO, VI 3, 9, C264: «È cosa certo ardita sostenere questa favola, così da dire che, non solo quel simulacro abbia chiuso gli occhi come quello di Troia volse all'indietro il volto quando fu fatta violenza a Cassandra, ma anche il mostrarlo ora che chiude gli occhi. Ma è cosa ancora più ardita ritenere tutti quei simulacri, quelli di cui parlano gli storici, portati da Ilio; infatti a Roma, a Lavinio e a Luceria come nella Siritide, Atena viene chiamata Iliaca come se fosse stata portata lì da Ilio».

[134] PS.-APOLL., *Ep.* V 22, ed. J.H. FRAZER, «Aiace Locrese vedendo Cassandra aggrappata all'immagine di Atena la violò; perciò si dice che lo ξόανον abbia volto gli occhi al cielo».

[135] QUINT. SMYRN., *Posthomerica* XIII 420-29.

dello ξόανον di Atena. A differenza degli autori precedenti, egli descrive non solo il volto di Atena rivolto verso il soffitto, ma anche un terremoto che scuote il tempio. Trifiodoro,[136] invece, riporta anche un breve accenno al fatto che, a causa dell'ira di Atena, Aiace e i suoi compagni patiranno grandi dolori.

Ora è possibile vedere che le testimonianze sulla violenza di Aiace nell'ambito delle due versioni riportate hanno alcune caratteristiche fondamentali. La violenza di Aiace verso la supplice di Atena si fonda su due elementi essenziali:

— Cassandra è trascinata con la forza;

— ella è aggrappata allo ξόανον (Arctino, arca di Cipselo, Polignoto di Taso) oppure è sui gradini del tempio (Stesicoro, Virgilio).

La violenza perpetrata da Aiace su Cassandra, invece si fonda invece su tre elementi principali:

— Cassandra è violentata;

— Atena volge gli occhi al cielo (pseudo-Apollodoro), oppure al soffitto (Callimaco, Licofrone, Quinto di Smirne) o ancora volge la testa indietro e chiude gli occhi (Strabone, Trifiodoro);

— Atena punisce Aiace facendolo perire durante una tempesta.

Di questi elementi soltanto la morte violenta di Aiace era conosciuta dalle fonti più antiche; infatti ne parlavano Omero e Agia di Trezene nei Νόστοι, il quale aggiungeva che era stata l'ira di Atena a volere la morte dell'eroe locrese.

La tradizione letteraria su Aiace e Cassandra si presenta, quindi, abbastanza lineare in quanto ci troviamo di fronte ad una versione più antica, quella della violenza di Aiace nei confronti della supplice, dalla quale, probabilmente in età ellenistica, si forma una variante in cui si racconta dello stupro, dell'indignazione di Atena e della morte di Aiace.

Inoltre in Daunia ci troviamo dinanzi ad un culto di Cassandra che si connette ad un matrimonio non desiderato in quanto le donne daune per sfuggire nozze odiose abbracciano la statua di

[136] TRIPH., Ἰλίου Ἅλωσις 647-50.

Cassandra che diviene così protettrice della verginità. Il passo dell'*Alessandra*[137] infatti dice:

> κοῦραι δὲ παρθένειον ἐκφυγεῖν ζυγὸν
> ὅταν θέλωσι, νυμφίους ἀρνούμεναι,
> τοὺς Ἑκτορείοις ἠγλαϊσμένους κόμαις,
> μορφῆς ἔχοντας σίφλον ἢ μῶμαρ γένους,
> ἐμὸν περιπτύξουσιν ὠλέναις βρέτας,
> ἄλκαρ μέγιστον κτώμεναι νυμφευμάτων,
> Ἐρινύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς
> πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις.
> κείναις ἐγὼ δηναιὸν ἄφθιτος θεὰ
> ῥαβδηφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι.

Le fanciulle così vestite di nero e dipinte in volto cercano di sfuggire le nozze e la statua di Cassandra le libera da un'unione non desiderata.

Dall'esame dei passi di Licofrone emerge così che la versione di Licofrone si ricollega alla tradizione più recente su Cassandra, quella di età ellenistica, che prevede la violenza della vergine dinanzi allo ξόανον di Atena.

Per caratterizzare l'Atena protettrice di Cassandra dinanzi alla quale sarebbe avvenuto l'oltraggio, è necessario esaminare nuovamente le fonti che menzionano la violenza di Aiace e mettere in evidenza le particolarità di questa divinità che potrebbe aiutare a definire meglio la localizzazione del culto. Quasi tutte le fonti letterarie esaminate riferiscono che il fatto avvenne alla presenza di uno ξόανον di Atena. Col termine ξόανον si intende un'immagine di divinità scolpita in legno o più raramente in pietra, tipica dell'età arcaica, e quindi non c'è nulla che ci possa aiutare a caratterizzare la protettrice di Cassandra.

Le uniche fonti che, invece, parlano di un'Atena specifica sono Licofrone ed il suo scoliaste. Licofrone attribuisce ad Atena

[137] Lyc., *Alex.* vv. 1131-40: «Le fanciulle quando vorranno sfuggire il giogo matrimoniale, rifiutando i promessi sposi, i quali fanno sfoggio di chiome ettoree, pur avendo una figura storpia o una stirpe biasimevole, circonderanno con le braccia il mio simulacro, ottenendo un efficacissimo rimedio contro le nozze, avendo veste di Erinni e tinto il volto con erbe magiche. Ed io per lungo tempo sarò chiamata dea venerabile dalle donne che portano il bastone».

una serie di aggettivi allorquando racconta l'episodio della violenza: Λαφρία che, secondo Tzetze, sarebbe la forma sincopata di λαφυρία ed andrebbe considerata come divinità guerriera; Πυλαίτις cioè custode delle porte e della città; Βύδεια cioè colei che insegna ad aggiogare i buoi all'aratro, adorata in Tessaglia; Αἴθυια in relazione alla navigazione; infatti Pausania[138] ci dice che sulla costa di Megara c'era uno scoglio che prendeva nome da Atena Aithyia.

Licofrone[139] aggiunge alla notizia, che riportano anche Strabone, lo pseudo-Apollodoro e Callimaco, dell'indignazione di Atena e degli occhi volti al cielo, anche il fatto che «lei era caduta un tempo dal cielo e dal trono di Zeus, preziosissimo dono per il re, mio antenato».

Infatti anche lo scoliaste[140] dice: «Si dice che Aiace locrese durante la presa di Troia trascinò via Cassandra rifugiatasi nel tempio e tenendosi al Palladio di Atena [...]».

Quindi secondo Licofrone ed il suo scoliaste è dinanzi al Palladio che sarebbe avvenuta la violenza.

Sono molti gli autori antichi che trattano del Palladio e in particolare del fatto che fu rubato da Diomede ed Ulisse. Arctino,[141] per esempio, sapeva che a Troia era custodito il Palladio ma egli riporta una versione della storia molto particolare. Egli raccontava che due erano i Palladia, uno custodito nel tempio di Atena, falso e visibile ai fedeli, e l'altro, originale, custodito in un luogo inaccessibile. Tale storia doveva essere stata inventata da Arctino solo per poter dire che il vero Palladio, simbolo di Ilio, non era mai stato effettivamente rubato e perciò esso si trovava ancora a Troia quando la città fu presa.

Lesche[142] nella sua Ἰλιὰς Μικρά, in un frammento che il Bernabè ritiene di opera incerta, ricorda solo il furto del Palladio ad opera di Diomede ed Odisseo. L'episodio, nella stessa forma, è ricordato dallo pseudo-Apollodoro[143] che descrive anche l'aspetto del

[138] PAUS., I 5, 3 (Attica).

[139] LYC., *Alex.* v. 362.

[140] Vedi n. 129.

[141] DION. HAL., *Ant. Rom.*, I 69, 1 = G. KINKEL, *ed. cit.*, Fr. 1, p. 50; A. BERNABÈ, *ed. cit.*, Fr. 1, pp. 89-90.

[142] G. KINKEL, *ed. cit.*, Fr. 9, p. 43; A. BERNABÈ, *ed. cit.*, Fr. 25, pp. 82-83.

[143] PS.-APOLL., *Bibl.* III 12, 4 (sul Palladio): «E colà Ilo avendo fondato una

Palladio: ἔνθα πόλιν κτίσας Ἶλος ταύτην μὲν Ἴλιον ἐκάλεσε, τῷ δὲ Διὶ σημεῖον εὐξάμενος αὐτῷ τι φανῆναι, μεθ' ἡμέραν τὸ διιπετὲς παλλάδιον πρὸ τῆς σκηνῆς κείμενον ἐθεάσατο. ἦν δὲ τῷ μεγέθει τρίπηχυ, τοῖς δὲ ποσὶ συμβεβηκός, καὶ τῇ μὲν δεξιᾷ δόρυ διηρμένον ἔχον τῇ δὲ ἑτέρᾳ ἠλακάτην καὶ ἄτρακτον.

La statua lignea di Atena doveva essere di piccole dimensioni, affinché fosse trasportabile, circa tre cubiti e doveva rappresentare la dea stante, a piedi uniti, con l'asta nella destra e la conocchia e il fuso nella sinistra.

Questa tradizione è confermata da Ferecide[144] che dice che i Palladia erano: «[...] immagini cadute dal cielo in terra, infatti πάλλειν significa cadere».

Anche Virgilio[145] descrive la statua e parla del furto ma la sua descrizione del Palladio non corrisponde a quella dello pseudo-Apollodoro in quanto l'uno dice che la statua possedeva scudo e lancia mentre l'altro che possedeva lancia, fuso e conocchia.

Altrettanto discordi sono le fonti che parlano del luogo in cui era stato portato il Palladio rubato. Pausania[146] dice che gli Argivi, per esempio, affermavano che il vero Palladio fosse quello custodito da loro in quanto portato lì da Diomede, ma il Periegeta, invece, lo ritiene portato in Italia da Enea.

Un Palladio era anche ad Atene portato da Demofonte[147] o da Acamante, a Sparta[148] dove si diceva che esistesse prima di essere portato da Paride a Troia con Elena, ad Alalkomenai[149] in Beozia e ad Amfissa[150] in Focide si ricordano due statue l'una in avorio l'altra in bronzo che potrebbero raffigurare il Palladio, ma non se ne

città, chiamò questa Ilio, pregando Zeus che gli mostrasse un segno, di giorno vide il Palladio sceso dal cielo collocato presso la tenda. Era tre cubiti di altezza con i piedi uniti, nella destra la lancia sollevata e nell'altra mano conocchia e fuso»; ID., *Ep.* V 13 (sul furto del Palladio).

[144] F. JACOBY, *FGrHist* IIIB, n° 3, F. 179, Leiden 1955; ETYM. MAG., *s.v.* Παλλάδιον.

[145] VIRG., *Aen.* II 162-77.

[146] PAUS., II 23, 5.

[147] POLYAEN., I 5.

[148] PLUT., *Qu. Gr.* 48.

[149] PAUS., IX 33, 5.

[150] PAUS., X 38, 5.

ha la certezza. Infine si ricorda un Palladio in Arcadia[151] e a Roma,[152] come già detto, portato da Enea.

Oltre queste città ve ne sono altre presso le quali si ricorda, invece, un'antica immagine di Atena proveniente da Troia, come a Siris, a Lavinio, a Luceria ma in nessuna fonte si menziona specificamente il Palladio. Infatti, per queste ultime la fonte è Strabone[153] che nel passo citato dice: πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα ξόανον ὅσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουκερίᾳ καὶ ἐν Σειρίτιδι Ἰλιὰς Ἀθηνᾶ καλεῖται, ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα.

Strabone qui parla di una Atena Ilias che egli lega allo stupro di Cassandra e a Troia, e pertanto la descrive con gli occhi chiusi e il volto rivolto all'indietro e in questo modo rifiuta la tradizione del Palladio connesso a Cassandra. Omero,[154] il quale non parla né del Palladio, né della violenza, ricorda però una statua di Atena contenuta nel suo tempio ad Ilio che doveva rappresentare la dea seduta, in quanto le peploforai le ponevano il peplo sulle ginocchia. Strabone,[155] però, commentando il verso di Omero spiega: Οὕτω μὲν δὴ

[151] DION. HAL., *Ant. Rom.* I 61.

[152] DION. HAL., *Ant. Rom.* II 66; PAUS., II 23, 5.

[153] STRABO, VI 3, 9, C284: «Ma è cosa ancora più ardita ritenere tutti quei simulacri, quelli di cui parlano gli storici, portati da Ilio; infatti a Roma, a Lavinio e a Luceria come nella Siritide, Atena viene chiamata Iliaca come se fosse stata portata lì da Ilio».

[154] HOM., *Il.* VI 90-92.

[155] STRABO, XIII 1, 41, C 601: «Così raccontano i Troiani (a proposito della violenza perpetrata da Aiace verso Cassandra, delle vergini locresi mandate a Troia sostenendo che la città non venne completamente distrutta e che la statua di Atena non venne mai allontanata), Omero invece manifestamente ha parlato della scomparsa della città:

'verrà il giorno che Ilio perirà'

'l'alta città di Priamo rademmo al suolo con decisioni e parole'

'la città di Priamo nel decimo anno fu distrutta'.

E prove di ciò (della distruzione) adducono queste, per esempio lo ξόανον di Atena che ora ai miei tempi (a Ilio risorta) si vede stante, mentre Omero lo descrive seduto; infatti ordina

'di mettere il peplo ἐπὶ γούνασιν di Atena'

e così anche,

'mai sulle sue γούνασιν deve sedersi un bambino'.

λέγουσιν οἱ Ἰλιεῖς, Ὅμηρος δὲ ῥητῶς τὸν ἀφανισμὸν τῆς πόλεως εἴρηκεν·

ἔσσεται[156] ἦμαρ, ὅταν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή.
ἦ γὰρ[157] καὶ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν
βουλῇ καὶ μήθοισι.
πέρθετο[158] δὲ Πριάμοιο πόλις δεκάτῳ ἐνιαυτῷ.

καὶ τὰ τοιαῦτα δὲ τοῦ αὐτοῦ τίθενται τεκμήρια, οἷον, ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς τὸ ξόανον νῦν μὲν ἑστηκὸς ὁρᾶται, Ὅμηρος δὲ καθήμενον ἐμφαίνει· πέπλον γάρ κελεύει

θεῖναι[159] Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν·

ὡς καί,

μὴ[160] ποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέζεσθαι φίλον υἱόν.

βέλτιον γὰρ οὕτως, ἢ ὥς τινες δέχονται ἀντὶ τοῦ παρὰ τοῖς γόνασι θεῖναι, παρατιθέντες τὸ

ἡ δ' ἧσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ

ἀντὶ τοῦ παρ' ἐσχάρῃ. τίς γὰρ ἂν νοηθείη πέπλου ἀνάθεσις παρὰ τοῖς γόνασι; καὶ οἱ τὴν προσφδίαν δὲ διαστρέφοντες, γουνάσιν, ὡς θυιάσιν, ὁποτέρως ἂν δέξωνται, ἀπεραντολογοῦσιν, εἶθ' ἱκετεύοντές, τε φρένας. πολλὰ δὲ τῶν ἀρχαίων τῆς Ἀθηνᾶς ξοάνων καθήμενα δείκνυται, καθάπερ ἐν Φωκαίᾳ, Μασσαλίᾳ, Ῥώμῃ, Χίῳ, ἄλλαις πλείοσιν. ὁμολογοῦσι δὲ καὶ οἱ νεώτεροι τὸν ἀφανισμὸν τῆς πόλεως, ὧν ἐστὶ καὶ Λυκοῦργος ὁ ῥήτωρ· μνησθεὶς γὰρ τῆς Ἰλιέων πόλεως φησί· τίς οὐκ ἀκήκοεν, ὡς ἅπαξ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων κατεσκάφθη, ἀοίκητον οὖσαν;

Infatti questa è la migliore interpretazione più che, come intendono alcuni, 'porre accanto alle ginocchia' citando (il verso omerico)

'ella siede ἐπ' ἐσχάρῃ alla luce del fuoco'

dando ad ἐπὶ (sopra) il valore di παρὰ (accanto) al focolare. Infatti chi avrebbe potuto pensare ad un'offerta del peplo παρὰ (accanto) alle ginocchia? Ma altri, cambiando l'accento in γουνάσιν (invece di γούνασιν), le donne (supplici), come θυιάσιν (alle menadi), comunque lo intendono, come supplici affettuose o menti, fanno discorsi vani. Molti antichi ξόανα di Atena la mostrano seduta, come a Focea, Massalia, Roma, Chio e molte altre città. Anche i moderni scrittori concordano sulla distruzione della città, tra i quali il retore Licurgo; infatti parlando di Ilio dice: chi non ha sentito che del tutto fu rasa al suolo dai Greci ed è disabitata?».

[156] Hom., *Il.* VI 448.
[157] Hom., *Od.* III 130.
[158] Hom., *Il.* XII 15.
[159] Hom., *Il.* VI 92 e 273.
[160] Hom., *Il.* IX 455.

Quindi la statua iliaca di Atena, secondo Strabone, era originariamente seduta, come quelle visibili a Focea, Massalia, Roma, e a Chio e non coincideva con quella di Ilio risorta.

Gli autori antichi descrivono due differenti immagini di Atena venerate ad Ilio: il Palladio, caduto dal cielo, simbolo della città e garanzia della sua esistenza, alto tre cubiti, di legno, raffigurante Atena stante, a piedi uniti con fuso, conocchia e asta (pseudo-Apollodoro) oppure armato di lancia e scudo (Virgilio); e l'Atena seduta in trono (Omero) mentre nella Ilio risorta la dea era posta in piedi (Strabone).

L'Atena protettrice di Cassandra dovrebbe essere identificata con l'immagine della dea nel tempio (la dea seduta) in quanto il Palladio non potrebbe entrare in gioco, o perché rubato da Diomede o perché, secondo la storia di Arctino, non era esposto nel tempio alla vista dei fedeli ma in un luogo nascosto.

Entrambe le statue sono, però, legate alla violenza di Aiace; il Palladio perché menzionato da Licofrone e l'Atena Ilias perché ricordata da Strabone e da tutta la tradizione. Se il Palladio era stato rubato, o comunque era stato nascosto in un luogo segreto, Cassandra abbracciava una diversa e generica Atena Ilias; se questa Atena aveva stravolto gli occhi, questo solo particolare permetteva di identificarla (Strabo, VI 3, 9), il che prevedeva un tempio di Atena con una visibile immagine di Atena al momento della distruzione di Ilio.

Gli occhi chiusi per lo sdegno sono, perciò, l'unico particolare che connota in modo inconfondibile l'Atena legata a Cassandra che non è possibile caratterizzare più precisamente. È necessario, a questo punto, mettere in evidenza le fonti che parlano di Diomede e del Palladio ossia quelle in cui si riferisce di ξόανα portati in qualche luogo da Diomede.

Le fonti che ricordano Diomede insieme al Palladio, fatta eccezione per l'avvenimento del furto, sono Pausania,[161] che riferisce che l'eroe portò ad Argo lo ξόανον rubato, e Silio Italico[162] che raccontava che Diomede aveva restituito il Palladio e le spoglie di Anchise ad Enea il quale le aveva portate a Roma. Inoltre Diomede è ricordato a Luceria per avere offerto doni votivi nel tempio di

[161] PAUS., II 23, 5.
[162] SIL. ITAL., XIII 30-46.

Atena Ilias (Strabo, VI 3, 9 C284), e genericamente in Daunia per avere offerto le armi ad Atena Acaia (ps.-Arist., *Mir. Ausc.* 840b, C 110) che, grazie al passo di Eliano[163] è possibile identificare con l'Atena Ilias.

Ora mi sembra chiaro che ci troviamo di fronte ad una doppia tradizione: la prima che raccontava del furto del Palladio ad opera di Diomede ed Ulisse secondo la quale il Palladio era un amuleto per Troia e quindi il suo furto implicava la caduta della città; la seconda, invece, che non voleva che il Palladio fosse stato rubato e secondo la quale, di conseguenza, la rovina totale di Troia non era mai avvenuta (tradizione cara alla Ilio risorta). Alle due tradizioni si collega Arctino[164] che cerca di fonderle dicendo che gli Argivi avevano rubato solo una copia del Palladio e non l'originale cosicché Troia era potuta risorgere. Ma così egli cade in contraddizione in quanto ammette la caduta di Troia.

Esistono, ancora, due tradizioni diverse una che riguarda il Palladio e l'altra l'Atena Ilias. Infatti il Palladio è raffigurato in piedi mentre l'Atena Ilias è seduta in trono (Omero). Tradizioni più recenti, però, hanno forzato la tradizione omerica dell'Atena Ilias seduta in trono fondendola con il Palladio, come dimostra il passo di Licofrone e la versione iliaca ricordata da Strabone.[165]

A questo punto, non è possibile identificare il Palladio con la statua di Luceria ricordata da Strabone in quanto non si parla mai di un Palladio esistente a Luceria o in generale in Daunia, giacché rispetto all'Italia l'antico idolo viene ricordato solo a Roma[166] in quanto portatovi direttamente da Enea o dopo essere stato donato da Diomede ad Enea.[167]

Perciò viene a cadere anche l'ipotesi formulata dal Torelli secondo il quale la Δάρδανος πόλις di Licofrone andava identificata con Luceria, e l'Atena Ilias, onorata da Diomede, corrispondeva alla statua di Cassandra; l'identificazione delle due statue non è originaria, ma è solo frutto di sicura contaminazione e sovrapposi-

[163] AEL., *N. A.* XI 5.

[164] DION. HAL., *Ant. Rom.* I 69, 1 = G. KINKEL, *ed. cit.*, Fr. 1, p. 50; A. BERNABÈ, *ed. cit.*, Fr. 1, pp. 89-90.

[165] STRABO, XIII 1, 41, C601.

[166] PAUS., II 23, 5.

[167] SIL. ITAL., XIII 30-46.

zione del mito troiano al mito di Diomede, sovrapposizione che come si è visto solo in età ellenistica evolve nel senso di un collegamento a Cassandra e alla violenza di Cassandra, di identificazione dell'Atena Iliaca col Palladio e dell'Atena Acaia coll'Atena Iliaca, ed infine, di sostituzione, nel rito, dell'immagine di Atena con quella della stessa Cassandra.

In conclusione ci troviamo di fronte al fatto che la leggenda di Cassandra in Daunia è tarda per i modelli a cui si rifà, come dimostra l'aggiunta ellenistica della violenza verso la persona, ed innova la tradizione precedente in quanto le fanciulle daune abbracciano la statua di Cassandra. Inoltre l'Atena Ilias di Luceria è tale solo in un secondo momento: si parla di Atena Acaia quando è connessa al solo Diomede dal quale riceve le offerte e che è legato ad animali filelleni (cani in pseudo-Aristotele ed Eliano, uccelli nelle isole Diomedee). D'altra parte l'Atena di Luceria non poteva essere il Palladio rubato da Diomede perché presente in Italia (Pausania e Silio Italico) ma non in Daunia.

È evidente che la tesi del Torelli va rifiutata in quanto la statua di Cassandra e quella di Atena sono completamente differenti: le fanciulle si aggrappano ad una statua come aveva fatto Cassandra ma non è mai detto che questa fosse quella di Atena mentre si dice sempre e soltanto che fosse quella di Cassandra. Inoltre il rituale descritto da Licofrone, peraltro l'unica fonte a nostra disposizione su questo argomento, non è mai legato all'Atena Iliaca o al Palladio ma esclusivamente a Cassandra alla quale le fanciulle daune si rivolgono chiedendo protezione.

4. *Il rituale dauno legato al culto di Cassandra.*

Il rifiuto del matrimonio imposto è il nucleo principale del rituale dauno legato a Cassandra. Le fanciulle daune cercano di sfuggire al matrimonio chiedendo aiuto a Cassandra. Il passo di Licofrone[168] descrive con dovizia di particolari le modalità del rito:

[168] Lyc., *Alex.* vv. 1128-40: «Un tempio per me innalzeranno sulle rive di Salpe i capi dei Dauni e coloro che abitano la città di Dardano, confinante con le acque della palude. Le fanciulle quando vorranno sfuggire il giogo matrimoniale,

ναὸν δὲ μοι τεύξουσι Δαυνίων ἄχροι
Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἵ τε Δάρδανον πόλιν
ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν.
κοῦραι δὲ παρθένειον ἐκφυγεῖν ζυγὸν
ὅταν θέλωσι, νυμφίους ἀρνούμεναι,
τοὺς Ἑκτορείοις ἠγλαϊσμένους κόμαις,
μορφῆς ἔχοντας σίφλον ἢ μῶμαρ γένους,
ἐμὸν περιπτύξουσιν ὠλέναις βρέτας,
ἄλκαρ μέγιστον κτώμεναι νυμφευμάτων,
Ἐρινύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς
πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις.
κείναις ἐγὼ δηναιὸν ἄφθιτος θεὰ
ῥαβδηφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι.

Dal passo emerge come primo elemento che i promessi sposi delle fanciulle daune sono pettinati alla maniera di Ettore sebbene non siano sempre di bell'aspetto o di nobile stirpe come l'eroe troiano.

Della chioma ettorea ci parla innanzitutto lo scoliaste[169] che spiega, s.v. τοὺς Ἑκτορείοις, in che cosa consistesse. La chioma ettorea prevedeva i capelli corti davanti e lunghi dietro ed era portata non soltanto da Ettore ma anche da Teseo e dagli Abanti, come diceva Omero:[170]

τῷ δ' ἅμ' Ἄβαντες ἕποντο θοοί, ὄπιθεν κομόωντες.

Anche Esichio[171] spiega: Ἑκτορέιοι κόμαι· ὡς Δαυνίοι καὶ Πευκέτιοι, ἔχοντες τὴν ἀπ' Ἰλίου τοῖς ὤμοις περικεχυμένην τρίχα.

Quindi Esichio sa che i Dauni portavano i capelli «alla troiana», che in questo caso va inteso come sinonimo di «chiome ettoree», come dice Licofrone, ma Esichio aggiunge che tale pettinatura era in uso anche presso i Peucezi.

rifiutando i promessi sposi, i quali fanno sfoggio di chiome ettoree, pur avendo una figura storpia o una stirpe biasimevole, circonderanno con le braccia il mio simulacro, ottenendo un efficacissimo rimedio contro le nozze, avendo veste di *Erinni* e tinto il volto con erbe magiche. Ed io per lungo tempo sarò chiamata dea venerabile dalle donne che portano il bastone».

[169] *Scholia ad Lyc.*, v. 1133, s.v. τοὺς Ἑκτορείοις, ed. SCHEER.

[170] HOM., *Il.* XXII 401; II 542: «A lui obbedivano i rapidi Abanti chiomati alla nuca».

[171] HESYC., *Lexicon*, s.v. Ἑκτορέιοι κόμαι, ed. K. LATTE: «Le chiome ettoree: così i Dauni e i Peucezi avendo la chioma sparsa sulle spalle alla maniera troiana».

Anche Timeo,[172] menzionato da Polluce,[173] ricorda la chioma ettorea corta davanti e lunga dietro, desiderata da Anassila.

Tra gli Achei si ricorda l'uso del capo rasato che assume un valore rituale in quanto le chiome venivano recise nel corso di cerimonie funebri[174] o di sacrifici.[175] Così anche l'uso di rasare la parte anteriore della testa dovrebbe rappresentare, come dice il Mele[176] a proposito degli Abanti, una ulteriore esasperazione di questo costume. In Daunia, infatti, l'uso di questa particolare pettinatura è legato ad un particolare rituale: quello matrimoniale. Il taglio di capelli è l'unico elemento che Licofrone riporta per gli uomini aspiranti al matrimonio.

Dunque i giovani aspiranti al matrimonio si presentavano con la chioma rasata nella fronte e lunga sul collo: un uso questo che richiamava la κουρά di Teseo e quella degli Abanti, un taglio di capelli che aveva insieme valore militare e cultuale, nella misura in cui esprimeva l'entrata del giovane nella categoria dei guerrieri adulti. In Daunia (ed in Peucezia), dunque, tale momento coincideva anche con il momento della celebrazione del matrimonio.

Il fatto che questo taglio di capelli venisse riportato ad Ettore e a Troia, fa intuire un qualche motivo particolare di assimilazione tra Dauni (ed eventualmente Peucezi) e Troiani del tutto coerente con la presenza di un culto di Cassandra (e, come vedremo tra poco, col mito dauno) ma che si trova anche tra i Peucezi, gli Abanti e Teseo.

Anche per le fanciulle daune è ricordato dallo scoliaste[177] un

[172] F. JACOBY, *FGrHist* IIIB, n° 566, F. 54, Leiden 1955.

[173] POLL., II 29.

[174] HOM., *Il.* XXIII 46; 151-153; *Od.* IV 198; XXIV 46.

[175] HOM., *Il.* XXIII 144.

[176] A. MELE, *I caratteri della società eritrese arcaica*, in *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubiennes*, CJB, Napoli 1975, pp. 15-26.

[177] *Scholia ad Lyc.*, v. 1137, s.v. ἐρινύων ἐσθῆτα, vol. II, ed. SCHEER = F. JACOBY, *FGrHist* IIIB n° 566, F. 56, Leiden 1955: «Le Erinni sono tre, Tisifone, Megera, Alecto, bramose di punire con la forza, nere alla vista, perciò diciamo i vestiti neri delle Erinni. Le donne dei Dauni portano la veste nera e si tingono gli occhi / (πεπαμμέναι θρόνοις) con tinture. Infatti i colori sono di origine vegetale. Timeo dice che gli Elleni, dopo che si incontrarono con le donne daune rivestite da vesti nere, cinte da ampie fasce, e calzate con calzari alti, tenendo tra le mani un

particolare rituale allorquando esse cercano di sfuggire le nozze: γ' εἰσὶν ἐριννύες, Τισιφόνη, Μέγαιρα, Ἀληκτώ, τιμωρητικαὶ τῇ δυνάμει, μέλαιναι δὲ τὴν θέαν, ὅθεν καὶ τὰς μελαίνας ἐσθῆτας ἐριννύων φαμέν. αἱ τῶν Δαυνίων γυναῖκες μέλαιναν ἐσθῆτα φοροῦσι καὶ τὰς ὄψεις βάπτονται. πεπαμμέναι θρόνοις τοῖς βάπτροις· τὰ γὰρ βάμματα φάρμακα. ὁ δὲ Τίμαιός φησιν ὅτι Ἕλληνες, ἐπειδὰν ἀπαντήσωσι ταῖς Δαυνίαις ὑπεσταλμέναις μὲν ἐσθῆτα φαιάν, ἐζωσμέναις δὲ ταινίαις πλατείαις, ὑποδεδεμέναις δὲ τὰ κοῖλα τῶν ὑποδημάτων, ἐχούσαις δὲ ἐν ταῖς χερσὶ ῥάβδον, ὑπαληλιμμέναις δὲ τὸ πρόσωπον καθάπερ πυρρῷ τινι χρώματι, τῶν Ποινῶν ἔννοιαν λαμβάνουσι τῶν τραγικῶν. πυρρῷ χρώματι, ὡς φησι Τίμαιος, ταινίαις τε πλατείαις εἰσὶν ὑπεζωσμέναι, ὑποδεδεμέναι τὰ κοῖλα ὑποδήματα καὶ ῥάβδους κατέχουσαι.

Così sappiamo che le fanciulle vestivano di nero, portavano calzari alti e alte cinture, si mascheravano il volto tingendolo di rosso e portavano un bastone.

La veste nera è segno di lutto per la perdita di qualcosa, e in Grecia, come anche in Magna Grecia, l'uso di vesti nere nei rituali di transizione legati a eroi è frequente (Lyc., *Alex.*, v. 859 a Crotone per la morte di Achille; Dion. Hal., *Ant.Rom.*, I 43-53 in Sicilia per ricordare il passaggio di Enea). In Grecia, in ricordo della morte di Aiace Oileo, i Locresi, uomini e donne, si vestivano di nero e bruciavano una nave (Phil., *Her.*, VIII 144).

Inoltre Licofrone qui aggiunge che la veste portata dalle donne daune è nera come quella delle Erinni.[178] Esse sono dee violente che puniscono chi viola l'ordine naturale, si fanno tutrici delle relazioni familiari, e soltanto ad opera dei tragici divengono vendicatrici dei delitti di sangue compiuti nell'àmbito della famiglia. Sono raffigurate ora alate, ora invece senza ali, con la veste nera o bianca, lunga oppure corta da cacciatrice. Sono rappresentate come geni alati, i cui capelli sono intrecciati di serpenti e tengono in mano torce o fruste.

bastone, untesi il volto di rosso, si formano un'idea delle Erinni dei tragici // (πυρρῷ χρώματι) come dice Timeo, sono cinte con ampie fasce, calzano calzari alti e impugnano il bastone».

[178] E. WÜST, s.v. *Erinni*, in *RE*, Suppl. VIII (1956), 138 sgg.; P. MINGAZZINI, *s.v. Erinni*, in *EAA*, III (1960), 416-18.

Le Erinni[179] compaiono al momento di inizio di un giudizio o di un contrasto già in Omero,[180] compaiono in Eubea come custodi di tombe[181] o di frontiera,[182] Esiodo[183] le appella figlie della terra ed hanno uno stretto rapporto anche con la crescita della vegetazione e con la crescita umana. Appaiono per la prima volta in numero di tre nelle *Troiane* di Euripide[184] dal quale vengono considerate anche sotto l'aspetto benevolo di Eumenidi cioè protettrici dell'ordine naturale, come già in Eschilo.[185] I nomi di Alecto, Tisifone e Megera compaiono solo con Virgilio[186] e pseudo-Apollodoro[187] e la funzione essenziale di queste divinità, come ha dimostrato il Detienne,[188] è essenzialmente, per la loro dualità di Eumenidi ed Erinni, quella di essere tutrici dell'ordine stabilito e dell'ordine trasgredito. Nel nostro caso nel momento in cui si trova il rifiuto del matrimonio le Erinni sono tutrici dell'ordine trasgredito e le fanciulle daune vengono paragonate ad esse in quanto vestite di nero e con i volti dipinti erano spaventose a vedersi.

Anche in un altro rituale matrimoniale riportato dallo pseudo-Aristotele[189] che ricordava l'uso di vestirsi di nero proprio in Daunia quando parlava di matrimonio di donne troiane con gli Achei e

[179] L. Breglia Pulci Doria, *Demeter Erinys Tilphussaia fra Poseidon ed Ares*, in *Les grandes figures religieuses*, Paris 1986, pp. 107-26.

[180] Hom., *Il.* III 278 e XIX 258.

[181] IG, XII 9, 955.

[182] IG, XII 9, 1179.

[183] Hes., *Theog.* 185 sgg.

[184] Eur., *Tro.* 467 sgg.

[185] Aesch., *Eum. pass.*

[186] Virg., *Aen.* II 846; VI 571; VII 324.

[187] ps.-Apoll., *Bibl.* I 1, 4.

[188] M. Detienne Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari 1979, p. 43 sgg.

[189] ps.-Arist., *Mir. Ausc.* 840b, C 110, ed. W.S. Hett: «Tutti i Dauni e i loro confinanti vestono di nero, sia uomini che donne. La ragione, come pare, è questa: le donne troiane, fatte prigioniere e trascinate in quei luoghi, si racconta che bruciarono le navi di quelli, perché temevano di incorrere in una amara schiavitù da parte delle donne degli Achei in patria, e per sfuggire la temuta schiavitù e affinché unitesi con quelli che erano stati costretti a restare, potessero averli come mariti. Su questo il Poeta ha scritto molto bene: infatti, come sembra, si possono vedere anche quelle (le Troiane) che trascinano lunghi pepli e indossano alte cinture (*Il.* VI 442; XVIII 122)».

diceva: πάντες δὲ οἱ Δαύνιοι καὶ οἱ πλησιόχωροι αὐτοῖς μελανειμονοῦσι, καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, διὰ ταύτην, ὡς ἔοικε, τὴν αἰτίαν. τὰς γὰρ Τρῳάδας τὰς ληφθείσας αἰχμαλώτους καὶ εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους ἀφικομένας, εὐλαβηθείσας μὴ πικρᾶς δουλείας τύχωσιν ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς πατρίσι προϋπαρχουσῶν τοῖς Ἀχαιοῖς γυναικῶν, λέγεται τὰς ναῦς αὐτῶν ἐμπρῆσαι, ἵν' ἅμα μὲν τὴν προσδοκωμένην δουλείαν ἐκφύγωσιν, ἅμα δ' ὅπως μετ' ἐκείνων μένειν ἀναγκασθέντων συναρμοσθεῖσαι κατάσχωσιν αὐτοὺς ἄνδρας. πάνυ δὲ καὶ τῷ ποιητῇ καλῶς πέφρασται περὶ αὐτῶν· ἑλκεσιπέπλους γὰρ καὶ βαθυκόλπους κἀκείνας, ὡς ἔοικεν, ἰδεῖν ἔστιν.

Il Ciaceri[190] ha supposto che il rituale descritto da Licofrone non fosse legato specificamente al culto di Cassandra ma che fosse, invece, un uso locale indipendente proprio per le parole dello pseudo-Aristotele «tutti i Dauni e i loro confinanti vestono di nero sia uomini che donne» e per quelle di Esichio «i Dauni e i Peucezi avendo la chioma sparsa [...]» il che farebbe ritenere l'uso di vesti nere e di «chiome ettoree» esteso all'intera popolazione dauna.

Anche Timeo, nel passo riportato dallo scoliaste, dice che sono le Δαυνίαι a portare alte fasce, vesti nere, calzari alti, bastone e a dipingersi il volto di rosso. D'altra parte non bisogna, però, dimenticare che le vesti nere non sono distintive solo di un rituale dauno, ma si vestivano di nero anche le donne a Segesta[191] per commemorare la caduta di Troia, a Crotone[192] per la morte di Achille, in Sicilia[193] per ricordare il passaggio di Enea; cosicché la veste nera è nel caso delle fanciulle daune in procinto di sposarsi il segno di lutto per la perdita della verginità.

Le Δαυνίαι oltre a dipingere il volto di rosso, portano fasce, calzari alti ed il bastone. Il mascherarsi è motivo frequente nei rituali di passaggio, come si vedrà più avanti, mentre il bastone[194] ha

[190] E. Ciaceri, *op. cit.*, 1901, pp. 1-51.

[191] Lyc., *Alex.* v. 968.

[192] Lyc., *Alex.* v. 859.

[193] Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 46-53.

[194] D. De Waele, *s.v. Stab*, in *RE*, XVI (1927), 1894-1923. Il bastone ci riporta alle popolazioni descritte da Erodoto (1,195), come per esempio i Babilonesi, i quali portavano sandali, bastoni lavorati a mano con il pomo a forma di ve-

un uso molto vario. Può essere il bastone dei viaggiatori, dei pellegrini, dei mendicanti, dei cinici, dei giudici. Nel caso specifico si deve considerare, però, un uso ideale del bastone come simbolo di potere o di stato. Nell'*Agamennone* di Eschilo[195] si dice che Cassandra portava le bende e lo scettro (σκῆπτρον) che la qualificavano come profetessa. Il dono della profezia era stato concesso a Cassandra da Apollo che portava il bastone o la verga di alloro. Nonostante il fatto che nel passo licofroneo si menzionino le ῥαβδοφόραι, cioè fanciulle che portano un ῥάβδος e non uno σκῆπτρον, ritengo verosimile che la presenza comunque di un bastone sia da intendere come richiamo all'iconografia di Cassandra.

Le ταινίαι πλατείαι portate dalle fanciulle daune di cui parla Timeo, sono probabilmente le cinture che servivano per tenere aderente la veste, e che venivano sciolte il giorno del matrimonio.[196] Lo pseudo-Aristotele[197] ricordava, nel passo già citato, che alte cinture erano portate dalle donne troiane che da Omero,[198] infatti, erano chiamate βαθυκόλπους e questo elemento, come anche quello delle chiome ettoree, ci riporta a Troia.

Anche tra le donne, dunque, risultano una serie di elementi tipici dei rituali di transizione: le vesti nere, cinture, calzari particolari, la tintura del volto, il bastone.

Tutto ciò avviene nel momento in cui ci si dovrebbe sposare e si vuole allo stesso tempo sfuggire le nozze stesse. Il rifiuto del matrimonio al momento delle nozze non si spiegherebbe se non si considerasse che le nozze sono imposte dalla famiglia.

La parte più importante della descrizione fatta da Licofrone è quella che riguarda il modo in cui le fanciulle riescono a sfuggire al matrimonio. Licofrone dice che, dopo essersi vestite da Erinni e tinto il volto con erbe magiche, basterà che le fanciulle abbraccino il simulacro di Cassandra per ottenere un efficacissimo rimedio

getali o di animali. E ancora esso è riconducibile all'ambito magico, infatti mediante un bastone magico Circe (*Od.* X 238) trasformò i compagni di Ulisse in maiali ed Atena (*Od.* XVI 172) restituì un aspetto giovane ad Ulisse.

[195] AESCH., *Ag.* 1264 e *Scholia ad locum*.

[196] PLUT., *Lyc.* 15.

[197] PS.-ARIST., *Mir. Ausc.* 840b, C 110, ed. W.S. HETT.

[198] HOM., *Il.* VI 442; XVIII 122.

contro le nozze. Anche lo scoliaste[199] così spiega: αἱ κοῦραι, φησί, τῶν Δαυνίων, ἐὰν μὴ θέλωσι γαμηθῆναι τοῖς μνηστῆρσιν αὐτῶν ἢ διὰ δυσμορφίαν ἢ διὰ δυσγένειαν, καταφεύγουσαι εἰς τὸ ἐμὸν τέμενος, χρίσασαι ἑαυτῶν τὰ πρόσωπα φαρμάκῳ καὶ μέλαιναν ἐσθῆτα ἐνδυσάμεναι καὶ περιπλεξάμεναι ταῖς χερσὶ τὸ ἐμὸν βρέτας ἤτοι τὸ ξόανον οὕτω παρθένοι διαμενοῦσιν.

Lo scoliaste, in un passo già citato, aggiunge che le fanciulle dovevano non solo abbracciare la statua di Cassandra ma anche inginocchiarsi e pregare come la figlia di Priamo aveva fatto davanti alla statua di Atena per cercare di sfuggire ad Aiace.

Il rituale dauno legato a Cassandra consta di tre momenti: per prima cosa le fanciulle si mascherano e si vestono di nero, poi fuggono nel recinto sacro a Cassandra e, infine, si rivolgono alla statua di Cassandra, la abbracciano e pregano.

Il rituale per essere chiarito meglio deve essere visto alla luce di un cerimoniale molto più vasto: quello matrimoniale.

Il matrimonio nel mondo antico aveva un valore fondamentale in quanto assicurava la continuità di una stirpe ed era preceduto sempre da un rituale complesso perché indicava il passaggio da uno stato di fanciullezza alla maturità. Il rifiuto del matrimonio implicava il sovvertimento di un ordine precostituito e prevedeva, allo stesso modo del matrimonio, un rituale come è testimoniato in Daunia.

Non vi sono altri esempi di rituali legati al rifiuto del matrimonio come quello dauno, né in Grecia, né in Magna Grecia e pertanto è impossibile fare raffronti. Il rito matrimoniale sebbene diversificato da πόλις a πόλις presenta invece degli aspetti comuni. Il Van Gennep[200] ha osservato che gli elementi che scaturiscono da ogni rito «di passaggio», quale può essere il matrimonio, vanno a formare una schema così costituito:

1. situazione di partenza;

[199] *Scholia ad Lyc.*, v. 1131, s.v. παρθένειον, ed. SCHEER: «Le fanciulle dei Dauni, si dice che se non vogliono unirsi con coloro che le desiderano in nozze, o per la bruttezza o per l'umile origine, fuggono verso il mio recinto sacro, spalmano il volto con un unguento, si vestono di nero e abbracciano il mio simulacro e la mia immagine, così restano vergini».

[200] A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909; A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.

2. evento mitico che provoca la disintegrazione della situazione di partenza;

3. costituzione di una nuova situazione che trae la propria giustificazione dall'evento mitico.

A tali elementi vanno aggiunti motivi caratteristici come il taglio dei capelli, il travestimento, l'uso delle maschere, il carattere orgiastico di certi momenti del rituale e la segregazione, cioè il periodo di passaggio tra la «separazione» e l'«aggregazione». Tutto ciò caratterizza i riti di iniziazione e di passaggio.

Tornando al rituale delle fanciulle daune non è possibile raffrontarlo con nessun altro rituale matrimoniale sebbene in Daunia siano conosciute altre due tipologie matrimoniali, una legata a Diomede e un'altra legata a donne troiane. La prima, riportata da Nicandro,[201] vede il matrimonio tra Egialeia, figlia del re Dauno, e Diomede in sèguito ad una vittoria dell'eroe argivo.

La seconda tipologia matrimoniale, riportata dallo pseudo-Aristotele[202] (nel passo già citato) raccontava delle nozze tra Troiane ed Achei dopo che le prime avevano bruciato le navi per evitare che gli uomini facessero ritorno in patria.

È evidente che ci troviamo di fronte due tipologie differenti tra loro: il matrimonio di Diomede con la figlia del re dei Dauni è la ricompensa per la vittoria, quello delle Troiane è un matrimonio voluto con la forza che parte dalle donne stesse. In nessuno dei due casi esiste, come per le fanciulle daune, il rifiuto dell'unione matrimoniale.

I motivi peculiari che caratterizzano i riti di passaggio sono presenti anche nel caso delle fanciulle daune: il taglio della chioma, l'uso della maschera ed il travestimento. A tali motivi si aggiunge il fatto che le donne daune rifiutano le nozze chiaramente imposte dalla famiglia come era in uso nell'antichità, andando così contro l'ordine precostituito. Il matrimonio, infatti, era un contratto pubblico e solenne stipulato tra due famiglie. Il κυρίος cioè il tutore della fanciulla che stipulava il patto con lo sposo, pattuiva anche l'entità della dote, la πρόιξ, che veniva consegnata al marito ma restava legata alla giovane cosicché se il matrimonio si rompeva, la

[201] NIC. APUD ANT. LIB., *Metam.*, Δωριεῖς XXXVII.

[202] PS.-ARIST., *Mir. Ausc.* 840b, C110, ed. W.S. HETT.

dote ritornava, come la fanciulla, alla famiglia d'origine. La condizione del matrimonio consisteva, come dice Demostene,[203] nel procreare figli così da assicurare la continuità della stirpe. Il rifiuto delle donne daune è tanto più grave in quanto esse non rispettano il contratto stipulato dalla loro famiglia e vanno contro l'ordine naturale della società, impedendo, con il loro rifiuto, la continuità della stirpe.

Proprio per il fatto che lo pseudo-Aristotele ed Esichio attribuiscono a tutti i Dauni l'uso di vesti nere e delle chiome ettoree è possibile supporre che questo rituale dauno sia, in realtà, precedente all'introduzione del culto di Cassandra in Daunia. Inoltre lo scoliaste,[204] citando Timeo, dice: ὁ δὲ Τίμαιός φησιν ὅτι Ἕλληνες, ἐπειδὰν ἀπαντήσωσι ταῖς Δαυνίαις, ὑπεσταλμέναις μὲν ἐσθῆτα φαιάν, ἐζωσμέναις δὲ ταινίαις πλατείαις, ὑποδεδεμέναις δὲ τὰ κοῖλα τῶν ὑποδημάτων, ἐχούσαις δὲ ἐν ταῖς χερσὶ ῥάβδον, ὑπαληλιμμέναις δὲ τὸ πρόσωπον καθάπερ πυρρῷ τινι χρώματι, τῶν Ποινῶν ἔννοιαν λαμβάνουσι τῶν τραγικῶν.

Questo potrebbe essere un riferimento alle *Eumenidi* di Eschilo rappresentate per la prima volta nel 458 a.C. Il rituale matrimoniale dauno potrebbe perciò risalire alla metà del V secolo a.C. mentre, come è stato già dimostrato, il culto di Cassandra in Daunia va datato alla fine del IV secolo a.C., in età ellenistica. Ciò farebbe supporre che il culto tributato a Cassandra si sia sovrapposto ad un rituale di rifiuto del matrimonio preesistente dando origine ad un rituale unico quale è quello che descrive Licofrone.

Nei riti matrimoniali riportati dallo pseudo-Aristotele e da Licofrone, sebbene a prima vista sembrano potersi riportare ad un unico rituale in quanto in entrambi le donne portano vesti nere, c'è il richiamo a Troia con la chioma ettorea, le alte cinture e le lunghe vesti e c'è la partecipazione di uomini al rito e la partecipazione di Dauni e Peucezi, in realtà mostrano differenze che devono essere

[203] DEM., *Contra Neeram* 122.

[204] *Scholia ad Lyc.*, v. 1137, ed. SCHEER = F. JACOBY, *FGrHist* IIIB, n° 566, F. 56, Leiden 1955: «Timeo dice che gli Elleni, dopo che si incontrarono con le donne daune rivestite da vesti nere, cinte da ampie fasce, e calzate con calzari alti, tenendo tra le mani un bastone, untesi il volto di rosso si formano l'idea delle Erinni dei tragici».

spiegate. Innanzitutto il richiamo a Troia attraverso il taglio di capelli, le alte cinture, le vesti è vago e non prova nulla in quanto le stesse chiome si trovano per Teseo e per gli Abanti e vesti nere ed alte cinture si trovano in moltissimi luoghi ove si celebrano rituali dedicati ad eroi. Il fatto, poi, che siano usi estesi anche ai Peucezi dimostra che il legame con Troia è assolutamente generico.

Come già è stato visto precedentemente, l'Atena Acaia è strettamente legata alla presenza di Diomede ed è cosa lontana da Cassandra.

Va inoltre aggiunto che il rituale matrimoniale nello pseudo-Aristotele è tra donne troiane e uomini achei i quali non compaiono in Licofrone dove gli uomini sono Dauni dalla chioma ettorea, non si parla di donne troiane ma di fanciulle daune e, per di più, nel passo dello pseudo-Aristotele, sono le donne troiane che costringono gli Achei a sposarle e non si parla di rifiuto del matrimonio.

Così è possibile concludere che il rito licofroneo, distinto dal rito matrimoniale dello pseudo-Aristotele, alla luce di questa ulteriore testimonianza, deve essere scisso in due parti, una prima che riguarda esclusivamente il costume matrimoniale delle donne daune che probabilmente va datato alla metà del V secolo a.C. circa, se si considera l'accenno di Timeo alle *Eumenidi* di Eschilo, ed una seconda parte, quella del rituale legato a Cassandra che invece va considerata di età ellenistica. È possibile, cioè, che al rituale matrimoniale dei Dauni si sia aggiunto il rito ed il culto tributato a Cassandra che vada inserito in età ellenistica come già la leggenda della violenza.

Quindi si deve ritenere che il rituale legato a Cassandra si sia sovrapposto ad un rito matrimoniale preesistente e comune anche ai Peucezi dando luogo ad una cerimonia cultuale e matrimoniale così come viene riportata da Licofrone.

Tutti gli elementi portano ad affermare che il culto tributato a Cassandra in Daunia sia di età ellenistica in quanto la sezione dauna dell'*Alessandra* è stata composta tra la fine del IV secolo a.C. e gli inizi del III secolo a.C. La tradizione della violenza verso la vergine Cassandra è presente a partire dall'età ellenistica ed infine al rituale matrimoniale delle fanciulle daune, datato almeno alla prima metà del V secolo a.C., si sovrappone un culto tributato a

Cassandra per sfuggire le nozze e conservare la verginità, che implica la versione ellenistica dell'oltraggio verso una vergine.

È chiaro perciò che tutto il complesso del culto va riferito all'età ellenistica, probabilmente all'epoca della composizione dell'*Alessandra* e delle sue fonti in quanto gli elementi che ci porterebbero ad una datazione di V secolo a.C. non si possono legare direttamente al culto di Cassandra.

Se si pensa che il rapporto Dauni (Apuli) - Roma comincia alla fine del IV secolo a.C. (Liv., IX 25, 1-5) e che un richiamo alla leggenda troiana era anche un modo per rapportarsi a Roma, è plausibile che in questo ambito vada cercata l'origine della tradizione.

UMBERTO ROBERTO

'ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΟΣ': TEMISTIO SULLA POLITICA GOTICA DELL'IMPERATORE VALENTE

1. *Temistio e la guerra gotica del 367-69: per un recupero dello spessore politico nelle orazioni VIII e X.*

All'inizio dell'Aprile 1821 Giacomo Leopardi scriveva nello Zibaldone, giudicando la teoria della φιλανθρωπία verso i Goti descritta da Temistio nell'orazione XXXIV:

> E infatti la filantropia, o amore universale e della umanità, non fu proprio mai né dell'uomo né de' grandi uomini, e non si nominò se non dopo che, parte a causa del Cristianesimo, parte del naturale andamento dei tempi, sparito affatto l'amor di patria, e sottentrato il sogno dell'amore universale, (ch'è la teoria del non far bene a nessuno) l'uomo non amò veruno fuorché se stesso, ed odiò meno le nazioni straniere, per odiar molto più i vicini e compagni, in confronto dei quali lo straniero gli dovea naturalmente essere (com'è oggi) meno odioso, perché si oppone meno a' suoi interessi e perch'egli non ha interesse di soverchiare, invidiare ec. i lontani, quanto i vicini.[1]

Il progetto di Temistio di rinnovare la politica barbarica dell'impero sostituendo la strategia di confronto militare e di annientamento con una disposizione ad estendere anche ai Goti danubiani la φιλανθρωπία imperiale, ἀρετὴ βασιλική e strumento di buon governo nel pensiero del filosofo, viene giudicato dal giovane Leopardi un frutto amaro della decadenza del mondo antico. Il nobile

[1] Cf. G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, a c. di F. FLORA, vol. I, Milano 1937, rist. Milano 1993, pp. 388-89. Nel passo citato del periodo 30 mar.-4 apr. 1821 il Leopardi contrappone il pensiero «decadente» di Temistio alla celebrazione dell'ardore nazionalistico degli antichi e dello spirito civile che univa i cittadini dello stesso Stato contro il nemico straniero: «E questa opposizione di misericordia e giustizia verso i propri, e fierezza e ingiustizia verso gli stranieri, è il carattere costante di tutti gli antichi greci e romani, e massime de' più cittadini, e assolutamente de' più grandi e famosi: nominatamente poi degli scrittori, anche i più misericordiosi, umani e civili» (vol. I, p. 388, FLORA).

spirito guerriero e l'eroismo civile dei Greci e dei Romani si rende evanescente e trascolora in un diafano «amore universale e della umanità» che rivela i disgreganti effetti della diffusione del Cristianesimo e della fine dell'«amor di patria». Si tratta indubbiamente di un giudizio pesante sulle teorie di Temistio, da poco ripresentate al pubblico degli studiosi dopo la scoperta dell'*Or.* XXXIV da parte del cardinale Angelo Mai nel 1816; ma si può certamente imputare all'ardore nazionalistico del Leopardi, distratto dai grandi fermenti rivoluzionari del momento, una lettura così riduttiva del più importante intellettuale della corte orientale nel IV secolo.[2] E tuttavia, colpisce la frequenza e la continuità di valutazioni drasticamente negative da parte di alcuni degli studiosi che si sono dedicati alla personalità e all'opera di Temistio. Nel 1947 A. Piganiol pubblicava *L'Empire chrétien*, una sintesi importante ed accurata della storia dell'impero romano nel IV secolo. Con una prospettiva storiografica decisamente polemica, il Piganiol attribuiva a Teodosio una colpevole inerzia nel reagire alla pressione barbarica dopo Adrianopoli e criticava con vigore la politica dei *foedera* successivamente avviata con lo stanziamento di gruppi tribali gotici nel territorio imperiale. Grande complicità nella decisione di Teodosio ebbero alcuni intellettuali che avvolsero l'imperatore in un clima di consenso e di adesione; e soprattutto l'impegno filogotico di Temi-

[2] Cf. sull'atteggiamento del LEOPARDI il contributo in P. TREVES (a c. di), *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, II, 1962, pp. 471-89, ed in particolare per il nostro passo p. 509, n. 1; M. PAVAN, *La politica gotica di Temistio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma 1964, pp. 36-41. Per la scoperta del MAI cf. θεμιστίου Φιλοσόφου λόγος πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν. *Themistii Philosophi Oratio in eos a quibus ob praefecturam susceptam fuerat vituperatus*, inventore et interprete ANGELO MAIO, Mediolani, Regiis Typis, 1816. Per l'edizione di Temistio seguita nel presente contributo si cf. *Themistii Orationes quae supersunt*, recensuit H. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY (vol. I) et A.F. NORMAN (vol. II-III), Lipsiae, in aedibus B.G. TEUBNERI, 1965-74; e da ultimo cf. TEMISTIO, *Discorsi*, a c. di R. MAISANO, Torino 1995. Cf. le pp. 61-64 dell'*Introduzione*, a c. del MAISANO: questa traduzione italiana sul testo dell'edizione SCHENKL-DOWNEY-NORMAN (con le eventuali variazioni al testo indicate alle pp. 87-106) è il primo, importante tentativo di rendere il *corpus* di Temistio in versione integrale in una lingua moderna e si ricollega all'intenso lavoro di ricerca filologica svolto intorno ai λόγοι πολιτικοί negli ultimi anni, per cui cf. anche A. GARZYA (a c. di), *In Themistii Orationes index auctus*, Napoli 1989.

stio induce il Piganiol ad un duro giudizio sulle orazioni rivolte a Teodosio. In particolare lo studioso francese considera *inquiétant* l'orazione XV del 381, dedicata alla celebrazione della politica barbarica dell'imperatore, *scandaleux* il progetto della φιλανθρωπία, *flatterie* l'intera riflessione sulla questione gotica: ancora una critica di forte ostilità e rivolta a svuotare di profondità concettuale e di onestà il contributo di Temistio.[3] Da Piganiol ad oggi, la storia de-

[3] Cf. A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien, 325-395*, Histoire générale fondée par G. GLOTZ: *Histoire romaine*, t. IV, deuxième partie, Paris 1947, e la 2ª ed. a c. di A. CHASTAGNOL, Paris 1972. Per il giudizio su Temistio e la sua adesione al progetto teodosiano cf. p. 234: «Au début de 381, Thémistius prononce devant Théodose un inquiétant discours. 'Je ne veux pas te flatter', dit-il au prince. Il nous paraît bien au contraire qu'il flatte impudemment la tendance de l'empereur à l'inertie, et, pour tout dire, son 'défaitisme'. L'empereur n'a pas à s'occuper seulement des provinces perdues, qui après tout sont peu de chose; il lui reste assez à faire pour assurer la prospérité de ce qui reste. La justice n'a pas besoin de soldats, d'Arméniens ou d'Ibères. L'empereur a raison d'appeller à lui les barbares qu'il n'a pu vaincre. Dans ce texte scandaleux l'empereur apparaît désœuvré, magnifique, inconscient du désastre, souriant, et autour de lui chacun s'étudie a copier son sourire»; inoltre n. 1 a p. 234 sul controverso valore dell'orazione XV conclude il PIGANIOL: «Je n'aperçois rien de tel: tout l'objet de Thémistius est de flatter l'inertie du prince»; cf. inoltre pp. 107-08 e p. 429; per il giudizio di PIGANIOL sulla fine dell'impero romano e le responsabilità dei Goti, e sull'inerzia di Teodosio cf. p. 188: «Les Goths ne devaient plus jamais sortir de l'empire. Ils sont là comme un corps étranger qui se déplace à l'intérieur d'un organisme; il déchire les tissus et provoque des hémorragies. Il était évident que, si les Goths n'étaient pas détruits, c'était la fin de l'empire» e successivamente nel capitolo dedicato alle conclusioni, cf. pp. 465-66: «il est faux de dire que Rome était en décadence. Pillée, défigurée par les envahisseurs barbares du IIIe siècle, elle relevait ses ruines.(...) Il est trop commode de prétendre qu'à l'arrivée des barbares dans l'empire 'tout était mort, c'était un corps épuisé, un cadavre étendu dans son sang (HERDER)', ou bien encore que l'Empire romain d'Occident n'a pas été détruit par une secousse brutale, mais qu'il s'est 'endormi'. La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée». Sulla fortuna dello studio di Piganiol cf. le recensioni di E.A. THOMPSON, *A. Piganiol, L'Empire chrétien*, «JRS», XXXIX (1949), pp. 170-71; J. HEURGON, *A. Piganiol, L'Empire chrétien, 325-395*, «Latomus», IX (1950), pp. 488-89, che rievoca la prospettiva fortemente polemica sulla fine dell'impero d'Occidente; per un inquadramento storiografico di maggiore respiro del tema «invasioni barbariche-*Völkerwanderung*» e della posizione del PIGANIOL, cf. A. DEMANDT, *Der Fall Roms*, München 1984, con riferimento alla parte terza, cap. 6, pp. 467-92 e in particolare pp. 481-83; di grande interesse anche il contributo di W. GOFFART, *The Theme of «The Barbarian Invasions» in Late Antique and Modern*

gli studi sull'idea di φιλανθρωπία verso i barbari è dialetticamente segnata dal confronto tra studiosi impegnati a recuperare la coerenza e l'originalità del pensiero politico di Temistio, e una diffusa, malcelata diffidenza verso i λόγοι πολιτικοί, stemperata talora in volontaria indifferenza per il contributo che i discorsi di Temistio possono offrire alla storia dell'Oriente del IV secolo. In effetti, pesanti pregiudizi sembrano gravare sulla fortuna di Temistio e della sua soluzione filobarbarica. La scelta della φιλανθρωπία sarebbe artificialmente sostenuta dalla necessità di celebrare la politica di *foedera* inaugurata da Teodosio per arginare il disastro gotico. Piganiol pare esagerare la tendenza a considerare la teoria della φιλανθρωπία un segno di resa ideologica e politica, della stanchezza che l'impero romano accusa dopo un secolare conflitto ingaggiato con i barbari *circumlatrantes*. E i discorsi di Temistio dovrebbero rivolgersi a sollevare l'orgoglio ferito del *princeps*, costretto a sistemare dentro i confini le tribù dei Goti e privo della capacità di reagire dopo la distruzione dell'esercito imperiale ad Adrianopoli. Con una multiforme abilità di panegirista di corte, Temistio adegua il tenore delle sue orazioni alla delicata situazione politica, ma si tratta di un'operazione artificiale che non coinvolge l'autore se non nel desiderio di sfruttare l'occasione per conservare, e aumentare, il favore dell'imperatore e il suo prestigio personale.[4] L'immagine di un cortigiano

Historiography, in *Das Reich und die Barbaren, edd.* E. CHRYSOS-A. SCHWARCZ, Wien 1989, pp. 87-107 ed ora in W. GOFFART, *Rome's Fall and After*, London 1989, pp. 111-32.

[4] Per una storia degli studi sulla fortuna di Temistio fino al secolo scorso cf. R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 65-87; in particolare sulla teoria della φιλανθρωπία, per le posizioni che tendono maggiormente a svalutare lo spessore politico dei discorsi di Temistio: cf. M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio*, cit., pp. 6-41: vi si riconosce sicuramente lo sforzo culturale di Temistio, il tentativo di risollevare il prestigio dell'impero offeso dalla superiorità gotica dopo il disastro di Adrianopoli; ma il PAVAN non restituisce l'originalità della riflessione vincolandone strettamente la genesi alle drammatiche vicende del primo periodo di Teodosio e trascurando l'importante premessa dell'orazione X del 370; d'altra parte non sembrano rilevarsi con la necessaria attenzione le evidenti connessioni tra la proposta di soluzione del problema gotico e le condizioni economiche e sociali dell'impero negli anni 379-82 che stimolarono il pensiero di Temistio. Per una analisi del ruolo di Temistio nella soluzione del problema gotico cf. inoltre P.J. HEATHER, *Goths and Romans, 332-489*, Oxford 1991, pp. 166-73: lo studioso parla, p. 166, di «chan-

potente ed intrigante, disposto a soddisfare il potere imperiale con le sue arti oratorie, ed incline ad una superficiale ma calcolata adesione alle tendenze politiche dei diversi sovrani, non corrisponde

ging Tone of Themistius' Orations» nella riflessione sugli eventi del 379-82, attribuendo tale atteggiamento al carattere panegiristico e propagandistico che sottende le orazioni; ma anche in tale critica non si accenna alla precedente teorizzazione in *Or.* X, che si sviluppa compiutamente in questi discorsi dell'età teodosiana; il giudizio dell'HEATHER restituisce una posizione diffusa anche in studi precedenti, cf. S.A. STERTZ, *Themistius: a Hellenic Philosopher-Statesman in the Christian Roman Empire*, «CJ», LXXI (1975), pp. 349-58, in particolare 357-58. Per un inquadramento importante del ruolo pubblico di Temistio come uomo di cultura alla corte imperiale cf. P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison-London 1992, trad. it. *Potere e Cristianesimo nella tarda antichità*, a c. di M. MANIACI, Roma-Bari 1995, pp. 89-102; ma lo stesso P. BROWN, *Authority and the Sacred*, Cambridge 1995, trad. it. *Il sacro e l'autorità*, a c. di M.C. COSTAMAGNA, Roma 1996, pp. 41-43 commentando l'atteggiamento di Temistio in occasione della pace del 369 con i Goti lamenta pacatamente la tendenza ad adeguare il tenore delle orazioni all'atmosfera dei drammatici eventi dopo Adrianopoli, ispirando i suoi discorsi alle circostanze piuttosto che ad una linea coerente di sviluppo. Per una diversa impostazione che restituisce la corrispondenza tra impegno culturale e ruolo pubblico cf. G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IV^e^ siècle et les traditions politiques de l'Hellenisme. Le témoignage de Thémistios*, «Trav. Mémoires», III (1968), pp. 1-242: si tratta di un'opera fondamentale per lo studioso che intende dedicarsi alla personalità e all'opera di Temistio. Di grande rilievo per la nostra problematica sull'impegno politico le pp. 83-95: Temistio vi compare come l'intellettuale che aderisce con maggiore entusiasmo al progetto costantiniano di trasformare le forme del controllo romano in Oriente attraverso nuove strutture di potere, dalla fondazione della nuova capitale, alla formazione di una burocrazia per le province orientali, alla decisione di costituire un nuovo senato a Costantinopoli; per la riflessione di Temistio sul problema barbarico importanti le pp. 95-112, con grande attenzione alle orazioni VIII e X. Ancora sul ruolo dell'intellettuale nel IV secolo, la sua dimensione pubblica e l'importanza di Temistio come interprete di tale funzione cf. L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell'impero romano*, «Athenaeum», XLIX (1971), pp. 402-25, in particolare 403-13: si procede secondo la prospettiva del DAGRON, cercando di restituire lo scontro tra ellenismo filoimperiale che appoggia il programma costantiniano, e le tendenze conservatrici dell'ellenismo delle πόλεις, condiviso da Libanio, Giuliano, Eunapio ed altri personaggi della cultura di lingua greca. Importante introduzione alla storia della φιλανθρωπία come strumento di politica estera l'accurata analisi di L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian: the Response of Themistius to the Gothic Challenge*, «Historia», XXI (1972), pp. 351-79. Da ultimo con la stessa prospettiva di recupero storico e culturale dei λόγοι πολιτικοί cf. J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court*, University of Michigan, 1995; e soprattutto l'importante R.

affatto all'intensa attività culturale svolta da Temistio nell'arco di un trentennio. Un ripensamento di Temistio deve partire, come soprattutto gli studi di G. Dagron hanno inteso dimostrare, valutando la coerenza e l'onestà intellettuale che definiscono l'evoluzione della sua riflessione politica. Una lettura progressiva dei λόγοι πολιτικοί consente di riconoscere alcuni nuclei concettuali costitutivi del pensiero e presenti con frequenza assidua nei discorsi. Ciascuna orazione è certamente inserita, con finezza e capacità retorica, in una cornice adeguata all'occasione; e tuttavia accusare di *flatterie* i discorsi di Temistio significa sopravvalutare, senza motivo, le forme retoriche e gli accenti panegiristici trascurando invece la stratificazione profonda di linee problematiche che collegano l'ispirazione dell'autore fin dalle prime orazioni.[5]

Questa presunta superficialità e l'intenzione di svuotare gli scritti politici della loro problematicità, considerata artefatta ed occasionale, inducono inoltre a trascurare l'importante funzione assunta da Temistio nella società aristocratica delle province orientali. L'attività intellettuale, di precettore e di filosofo di corte, l'impegno politico e il successo della sua carriera di senatore, la direzione di una scuola famosa e frequentata dai giovani rappresentanti delle *élites* provinciali, convergono ad accrescere il prestigio di Temistio e il suo ruolo di fondamentale mediatore tra gruppi aristocratici e corte imperiale. E riteniamo incongruente e poco probabile che Temistio, convinto interprete del rapporto cultura-politica nell'attività dell'intellettuale, abbia ignorato gli stimoli e le esigenze

MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 9-31 che analizza con originalità temi importanti per la riflessione su Temistio: la necessità di un recupero del nesso cultura-prassi politica, pp. 14-17; la trasformazione della φιλανθρωπία da concetto filosofico in strumento di «buon governo», pp. 18-19; il ruolo sociale di Temistio rappresentante del senato, pp. 28-31; l'accenno alla composizione del pubblico di Temistio, preparato culturalmente e politicamente, p. 36.

[5] Sulla coerenza e l'onestà intellettuale di Temistio, cf. G. DAGRON, *L'empire romain*, cit., p. 84: «on ne doit évidemment pas s'arrêter à l'image trop simple d'un Thémistios adulateur complaisant et opportuniste de tous les empereurs contemporains, d'abord parce que les *Discours* font apparaître une unité d'inspiration qui ne correspond nullement aux fluctuations de la politique impériale à la même époque et contredit souvent cette politique, ouvertement ou sous le couvert de la louange»; invita ad un simile atteggiamento anche L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarians*, cit., pp. 374-76; R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 16-17.

degli uomini importanti con cui condivideva relazioni e vincoli di solidarietà; che da questa rete di amicizie non gli venisse una competenza profonda e continuamente aggiornata dei problemi che molestavano la serenità delle province orientali; che non tentasse di sfruttare la sua confidenza, notevole nel caso di Costanzo II e di Teodosio, ed il suo prestigio di filosofo ed intellettuale per orientare e consigliare al 'buon governo' (nel suo pensiero alla φιλανθρωπία) il *princeps*.[6]

Le premesse sull'unità di ispirazione e sull'importanza del ruolo sociale e politico di Temistio introducono allo sforzo, in atto da tempo, di recuperare il valore storico e politico dei λόγοι πολιτικοί: con questa breve ricerca intendiamo contribuirvi cercando di restituire lo spessore politico, sociale ed economico, che interagendo con gli stimoli culturali e filosofici sostiene la riflessione sulla questione gotica, per la guerra del 367-69, e sulle prime forme della teoria della φιλανθρωπία. Le orazioni VIII (del 368) e X (del 370) si sviluppano dallo stesso bisogno di pace e serenità che imposta le orazioni dedicate a Gioviano, per la pace religiosa nell'impero, e ai due principi φιλάδελφοι nei primi anni di governo. L'orazione VIII descrive i contraccolpi sul sistema tributario di una

[6] Temistio orienta la sua attività di uomo di cultura ad un impegno pubblico, ed in questo senso occorre riflettere sulla rete di amicizie ed interessi che lo collegano alle *élites* provinciali dell'Oriente; non esiste uno studio esaustivo e recente sull'argomento, ma cf. il contributo di G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, trad. it. *Costantinopoli*, a c. di A. SERAFINI, Torino 1991, pp. 122-33 che indaga accuratamente sul ruolo di Temistio in occasione dell'ampliamento del senato di Costantinopoli nel 357; cf. inoltre P. BROWN, *Potere e Cristianesimo*, cit., pp. 89-102 sul prestigio sociale dell'uomo di cultura ed in particolare di Temistio; cf. inoltre R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 28-31. Per la dimensione pubblica dell'intellettuale nell'Oriente romano cf. in generale il lavoro di G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969; L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell'impero romano*, cit., pp. 403-06, 414, 421-22; importante il contributo di M. MAZZA, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno «speculum principis» del III secolo d.C.*, in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Atti delle Settime Giornate Filologiche Genovesi, Genova 1980, pp. 33-66, poi in P. BROWN - L. CRACCO RUGGINI - M. MAZZA, *Governanti ed intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino 1982, pp. 93-121: in particolare pp. 93-97. Sul rapporto cultura-politica in Temistio cf. G. DOWNEY, *Education and Public Problems as seen by Themistius*, «TAPhA», LXXXVI (1955), pp. 291-307.

strategia offensiva voluta, senza necessità, da Valente nel 367: e con vigore polemico Temistio colpisce in particolare i gruppi militari più disposti alla guerra oltre il Danubio. Un confronto con i problemi riferiti da testi contemporanei consente di individuare la radice politica dello sfogo di Temistio: osservazione e conoscenza di precisi meccanismi economici; descrizione del disagio fiscale diffuso nelle diverse classi sociali; condanna della corruzione dei funzionari imperiali; necessità di ridurre le spese per l'esercito reprimendo l'avidità-φιλοχέρδεια dei militari. Dopo la fine delle ostilità nel 369, la vibrante ed inascoltata denuncia dell'orazione VIII confluisce nell'orazione X e sottende, con il suo peso di documento di protesta e di malessere dei *collatores* provinciali, il grande impegno culturale di fornire al *princeps* una valida alternativa allo strumento militare, capace di ristabilire un equilibrio di coesistenza tra impero e Goti tervingi. Ed in questo senso, la teoria della φιλανθρωπία si inserisce nel vivace dibattito che attraversa i gruppi intellettuali della società tardoromana, divisa sulla necessità di respingere o sulla possibilità di integrare e assimilare i barbari gravitanti sui *limites*. La difesa dell'unità imperiale, che in politica estera appare difesa dei suoi *limites*, non può essere compromessa, ma può essere ragionevolmente adeguata alle possibilità economiche e sociali dell'impero. Per Temistio è opportuno sostituire la costosa strategia aggressiva, che ha guidato la spedizione persiana del 363 e la guerra gotica del 367-69, con un orientamento politico e culturale capace di integrare la difesa militare dei *limites* con una graduale operazione di assimilazione dei barbari, in particolare dei Goti tervingi. Con evidente anticipo sulla realizzazione dei *foedera* teodosiani, l'orazione X del 370 invita l'imperatore ad impegnarsi estendendo la sua φιλανθρωπία ai Goti: una proposta che si rivela suggestiva sintesi tra una radice politica, la necessità di sollievo sociale ed economico dell'Oriente romano, e la profondità umana e culturale di un grande interprete del tardo ellenismo del IV secolo. Per non ridurre a *flatterie*, o ad artificiosa elaborazione da circolo culturale, il pensiero di Temistio occorre discutere ed evidenziare le strutture politiche che condizionano la sua riflessione sulla questione gotica, recuperando il suo impegno a rilevare i problemi sociali ed economici delle province, il suo desiderio di vedere restituita la serenità agli abitanti dell'impero, e la sua determinazione a partecipare, con

una posizione che escluda l'intransigenza militare, al dibattito del IV secolo per la definizione dei rapporti tra società romana e mondo barbarico.

2. *Alle radici del conflitto romano-gotico del 367-69: orgoglio dinastico, crisi di coesistenza e strategia offensiva dell'impero.*

I motivi che indussero Valente ad organizzare e realizzare la spedizione del 367 contro la confederazione goto-tervingia non attengono esclusivamente alla necessità di un riassetto locale dell'area basso danubiana. La guerra del 367-69 è una vicenda di rilevante complessità soprattutto se considerata nel contesto dell'Oriente romano del IV secolo d.C. e dei rapporti con i barbari transdanubiani. Infatti, dopo il graduale insediamento del gruppo dei Goti tervingi nei territori della Dacia evacuata da Aureliano, Costantino avvertì la minacciosa presenza barbarica e si preoccupò di definire una politica di frontiera che riaffermasse l'egemonia dell'impero nella regione. Le campagne più impegnative si protrassero tra il 328 e il 332, concludendosi con una grande vittoria di Costantino. L'imperatore decise di inserire i Tervingi come stato cliente nel sistema di difesa limitaneo stipulando con essi il *foedus* del 332.[7] Si discute sulle condizioni dell'accordo, ma dalle fonti è possibile arguire che la formula decisa da Costantino non si discosta eccessivamente dalla tipologia consueta del *foedus* romano-barbarico di età

[7] Sulle campagne del 328-32 cf. ANON. VALES., VI 31; EUS., *VC* IV 5; IUL., *Or.* I 9d; EUTR., X 7; OROS., *Hist.* VII 28, 29; SOZOM., I 8,8; HIER., *Chron.* s.a. 332. Sui rapporti tra Costantino e i Goti cf. E.A. THOMPSON, *Constantine, Constantius II, and the Lower Danube Frontier*, «Hermes», LXXXIV (1956), pp. 372-81, in particolare per le campagne del 328-32 cf. pp. 372-75; la ricerca del THOMPSON è ulteriormente rielaborata in ID., *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966, pp. 9-13; B. STALLKNECHT, *Untersuchungen zur Römischen Aussenpolitik in der Spätantike*, Bonn 1969, pp. 34-35; H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten*, München 1979, trad. it. *Storia dei Goti*, a c. di M. CESA, Roma 1985, da cui si citerà anche in seguito, pp. 108-18; P. BARCELÒ, *Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie*, Regensburg 1981, pp. 52-59; P.J. HEATHER, *Goths and Romans*, cit., pp. 107-15; da ultimo l'interessante B. BLECKMANN, *Constantin und die Donaubarbaren. Ideologische Auseinandersetzungen um die Sieghaftigkeit Constantins*, «JAC», XXXVIII (1995), pp. 38-66.

imperiale. Ed in particolare, ai *foederati* spettava di fornire contingenti di guerrieri e di garantire pace e tranquillità in area limitanea; viceversa l'impero rispettava l'autonomia interna del popolo alleato corrispondendo inoltre sovvenzioni sotto forma di *annonae foederaticae* ovvero di doni e *munera* ai *potentiores* tribali.[8] C'è un aspetto importante del *foedus* del 332 che intendiamo sottolineare per la comprensione delle vicende successive. Costantino cercò di sfruttare le nuove relazioni con i Goti per favorire la propria politica dinastica. Sicuramente l'imperatore mantenne un'inclinazione favorevole verso i Germani durante tutto il suo regno; ma nel caso dei Goti subentrarono riflessioni sul passato che consigliavano di educare il gruppo barbarico alla celebrazione della dinastia flavia. I barbari avevano infatti approfittato della tensione tra Licinio e Costantino per devastare e saccheggiare il *limes* della diocesi di Tracia e nel 324 il *regalis* Alica condusse a Licinio contingenti alleati che parteciparono alla battaglia di Chrysopolis.[9] Il *foedus* trasformò il

[8] Le clausole del trattato del 369 riferite da Temistio, *Orat.* X 135b, prevedono la sospensione di tributi e di doni, e probabilmente si tratta della revoca dei benefici previsti da Costantino nel suo *foedus* del 332. Cf. *con.* la tesi di E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, cit., pp. 12-13: si esclude che nel 332 Costantino abbia accordato ai barbari sottomessi la condizione di *foederati* con un *foedus* che prevedesse pagamento di tributo da parte dei Romani ai Tervingi; questa convinzione non armonizza con il ruolo di *foederati* più volte riconosciuto ai Goti tervingi dopo il 332 e con l'evidenza del trattato del 369, che comunque riferisce di *munera* e tributi pagati da tempo ai Tervingi; il THOMPSON è quindi costretto ad ipotizzare una sconfitta dei Romani nel periodo 337-53 (la storia di Ammiano a noi pervenuta dal 353 tace sulla questione) senza la necessaria documentazione nelle fonti, cf. in particolare E.A. THOMPSON, *Constantine, Constantius II, and the Lower Danube Frontier*, cit., pp. 377-81; scettico sulla possibilità di un *foedus* è anche P. HEATHER, *Goths and Romans*, cit., pp. 108-15; ancora sul *foedus* del 332 cf. E.K. CHRYSOS, *Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jh.*, «Dacoromania», I (1973), pp. 51-64; con una prospettiva di continuità diplomatica tra 332 e 367, cf. H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 114-15; P. BARCELÒ, *Roms Auswärtige Beziehungen*, cit., pp. 54-56. Sui *foedera* romano-barbarici in età imperiale: J. KLOSE, *Roms Klientel-Randstaaten am Rhein und an der Donau*, Breslau 1934, in particolare le conclusioni a pp. 130-47; sui doni ai *potentiores* barbari cf. R. MACMULLEN, *The Emperor's Largesses*, «Latomus», XXI (1962), pp. 159-66, e soprattutto p. 162 e n. 17; di grande interesse il contributo di R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, Rome 1989, pp. 539-46.

[9] Cf. ANON. VALES., V 27: «deinde apud Chrysopolim Licinius [pugnavit]

gruppo tervingio in alleato dell'impero romano, ed in particolare la diplomazia imperiale convinse l'aristocrazia barbarica a riconoscere nella persona dell'imperatore, e nella sua famiglia, il mediatore e il garante della pace con il mondo romano e dei benefici da esso concessi; emblematico a questo riguardo è il rapporto clientelare stabilito da Costantino con Ariaricus, capo della più importante famiglia tervingia, padre di Athanaricus e probabilmente primo *iudex-Kindins* della confederazione tervingia: ottenne una statua nella curia del nuovo senato imperiale e suo figlio venne inviato come ostaggio a Costantinopoli.[10]

Gli eventi dell'autunno 365, successivi all'insediamento della nuova dinastia dei Valentinianidi (febbraio 364), dimostrarono che i gruppi dirigenti dei Tervingi intendevano l'alleanza con l'impero romano ancora come mediata dall'amicizia e dall'ossequio alla dinastia flavia. Nel settembre 365, mentre Valente interessato alle sorti del *limes* orientale si trovava in viaggio verso la Siria, Procopio, *propinquus* di Giuliano, prese il controllo di Costantinopoli e pretese per i suoi vincoli di parentela la legittima successione al trono dell'ultimo flavio. L'usurpatore avviò una spregiudicata azione diplo-

maxime auxiliantibus Gothis, quos Alica regalis deduxerat» (*MGH, AA* IX, 1, Berlin 1892, p. 10, MOMMSEN); cf. H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., p. 112. Quando Jordanes scrive nel VI secolo i *Getica*, ricostruisce con deciso intento propagandistico la vicenda dichiarando che i Goti erano alleati di Costantino contro Licinio, cf. IORD., *Get.* XXI 111-12: «ut et sub Constantino rogati sunt et contra cognatum eius Licinium arma tulerunt eumque devictum et in Thessalonica clausum privatum ab imperio Constantini victoris gladio trucidarunt» (*MGH, AA* V, 1, Berlin 1882, p. 87, MOMMSEN).

[10] Cf. EUTR., X 7, 1: «Nam etiam Gothos post civile bellum varie profligavit, pace his ad postremum data, ingentemque apud barbaras gentes memoriae gratiam conlocavit» (ed. a c. di C. SANTINI, Leipzig 1979, p. 67). Sui rapporti tra Costantino e la famiglia di Athanaricus cf. THEM., *Orat.* XV, 190d-191a, in riferimento all'accoglienza di Athanaricus da parte di Teodosio nel 381: καὶ ὥσπερ ἡ μαγνῆτις λίθος ἡσυχῇ ἐφέλκεται τὰ σιδήρια, οὕτω καὶ αὐτὸς ἀκονιτὶ ἐφειλκύσω τὸν Γέτην δυνάστην, καὶ ἥκει σοι ἐθελοντὴς ὁ πάλαι σεμνὸς καὶ ὑψηλογνώμων ἱκέτης εἰς τὴν πόλιν τὴν βασιλίδα, οὗ τὸν πατέρα ὁ παμμεγέθες Κωνσταντῖνος εἰκόνι ἀκεμειλίσσετο τῇ νῦν ἔτι ἀνακειμένῃ πρὸς τῷ ὀπισθοδόμῳ τοῦ βουλευτηρίου (I, p. 276, DOWNEY. Trad. a c. di R. MAISANO, pp. 559, 561). Cf. inoltre ANON. VALES., VI 30-1 su tutta la vicenda: «deinde adversum Gothos bellum suscepit et implorantibus Sarmatis auxilium tulit. ita per Constantinum Caesarem centum prope milia fame et frigore extincta sunt. tunc et obsides accepit, inter quos Ariarici regis filium» (p. 10, MOMMSEN).

matica cercando di raccogliere consenso nei nostalgici e negli amici del precedente regime. Con i Goti Procopio sfruttò abilmente le sue relazioni di parentela; nell'inchiesta successivamente istruita da Valente, *quam ob causam gens amica Romanis, foederibusque longae pacis obstricta, tyranno dederat adminicula bellum principibus legitimis inferenti*, furono raccolte *litteras eiusdem Procopii* nelle quali l'usurpatore dichiarava allo *iudex* Athanaricus e ai capi della confederazione la sua appartenenza alla stirpe di Costantino. Indotti all'intervento sia per rispettare gli accordi presi per mezzo di Costantino come *foederati*, sia per lealismo verso il rappresentante dei Flavi, i Goti tervingi inviarono 3000 guerrieri oltre il Danubio che giunsero però dopo la decapitazione di Procopio e la sconfitta della sedizione (maggio 366).[11] Valente non poteva tollerare l'insopportabile ingerenza dei barbari negli affari interni dell'impero. Concentrandosi sulla questione dei 3000 guerrieri goti, il frammento 37 di Eunapio, confermato dalla relazione di Ammiano, indica con lucidità l'*escalation* delle difficoltà che condussero alla guerra:

[...] Τούτους ἀπήτει τοὺς γενναίους ὁ Σκυθῶν βασιλεύς. Καὶ ἦν τὸ πρᾶγμα δριμὺ καὶ πρὸς τὸν τοῦ δικαίου λόγον οὐκ εὐδιαίτητον. Ὁ μὲν γὰρ ἔφασκε βασιλεῖ δεδωκέναι κατὰ συμμαχίαν καὶ ὅρκους· ὁ δὲ ἀπέφασκε βασιλέα μὴ τυγχάνειν καὶ αὐτὸν οὐκ ὁμωμοκέναι. ἐκείνου δὲ προστιθέντος τὸν Ἰουλιανὸν, καὶ ὅτι

[11] Sulla partecipazione gotica all'usurpazione di Procopio cf. la prima parte del *frg.* EUN. 37 in *FHG* IV, p. 28 = R.C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicing Historians of the Later Roman Empire*, Liverpool 1983, pp. 52-54 e nn. a p. 138, n. 5. Sul tentativo di Procopio cf. A. SOLARI, *La rivolta procopiana a Costantinopoli*, «Byzantion», VII (1932), pp. 143-48; con interesse al malessere sociale che favorì l'usurpazione cf. I. HAHN, *Zur Frage der Sozialen Grundlagen der Usurpation Procopius*, «Acta ant. Acad. Sci. Hungaricae», VI (1958), pp. 199-210, nella sintesi in tedesco dall'originale russo, a p. 211; J. BÉRANGER, *Julien l'Apostat et l'hérédité du poivoir impérial*, BHAC, Bonn 1970, pp. 75-93, su Procopio pp. 87-90; N.J.E. AUSTIN, *A Usurper's Claim to Legitimacy. Procopius in A.D. 365-366*, «RSA», II (1972), pp. 187-94; P. GRATTAROLA, *L'usurpazione di Procopio e la fine dei Costantinidi*, «Aevum», LIX (1986), pp. 82-105; J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, pp. 191-203 che descrive nel dettaglio le fasi dell'usurpazione, commentando l'atteggiamento legittimista di Ammiano contro il tentativo di Procopio. Per l'intervento dei Goti tervingi a favore di Procopio cf. B. STALLKNECHT, *Untersuchungen*, cit., p. 62; H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 122-23; U. WANKE, *Die Gotenkriege des Valens*, Frankfurt 1990, pp. 73-77; P. HEATHER, *Goths and Romans*, cit., pp. 116-17.

διὰ τὴν ἐκείνου δεδώκει συγγένειαν, καὶ τὰ τῶν πρέσβεων ἀξιώματα προστιθέντος, ὁ βασιλεὺς ἀντεφώνει, τούς τε πρέσβεις ἔχειν τὴν δίκην καὶ τοὺς παρόντας ὡς πολεμίους κατέχεσθαι, πολεμίῳ πρὸς συμμαχίαν ἥκοντας. ἐκ τούτων δὲ τῶν προφάσεων ὁ Σκυθικὸς ἀνεγείρεται πόλεμος (*FHG* IV, p. 28).[12]

All'origine dell'intervento gotico del 366 concorre l'interazione tra il rispetto del *foedus* del 332 e la fedeltà ai vincoli di amicizia con la dinastia flavia, fattore brillantemente sfruttato dall'abile diplomazia di Procopio. In effetti, i Goti giustificarono la loro collusione con l'usurpatore per la parentela con Giuliano, dimostrando di non cogliere la fondamentale distinzione tra Valente *princeps legitimus* e Procopio *tyrannus*: era necessario al nuovo imperatore sottomettere i barbari per ridefinire i termini del *foedus* e rivelare loro la forza della nuova dinastia.[13] Non si deve sottovalutare la questione che assume rilievo anche per la storia istituzionale delle tribù tervingie; la carica di *iudex* era garantita al gruppo di Athanaricus, ormai da tre generazioni, da quando Costantino aveva concesso loro benefici ed onori; il prestigio del capo gotico, e quindi la possibilità di mantenere il potere nell'organismo collegiale, prendeva vigore dal ruolo di mediatore privilegiato della fa-

[12] Cf. R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicing Historians of the Later Roman Empire*, cit., pp. 52-54.

[13] È importante notare che le fonti contemporanee, pur presentando versioni diverse sull'origine della guerra gotica del 367, concordano sulla linea di difesa proposta dalla confederazione tervingia: cf. Eun., 37 con Amm., XXVII 5, 1 (ed. a c. di C.U. Clark, II, 1, Berlin 1963, p. 428): «Procopio superato in Frygia, internarumque dissensionum materia consopita, Victor magister equitum ad Gothos est missus, cogniturus aperte, quam ob causam gens amica Romanis, foederibusque longae pacis obstricta, tyranno dederat adminicula, bellum principibus legitimis inferenti. qui ut factum firma defensione purgarent, litteras eiusdem obtulere Procopii, ut generis Constantiniani propinquo, imperium sibi debitum sumpsisse commemorantis, veniaque dignum adserentes errorem». Da Eunapio cf. inoltre Zos., IV 7,1 e IV 10, 2. Queste notizie vanno riferite alla strategia di propaganda dinastica che Procopio utilizzò per legittimare la sua usurpazione, cf. Amm., XXVI 7, in particolare §§ 3, 10-1, 15-6; cf. U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens*, cit., pp. 79-83. Una diversa interpretazione della guerra tra Valente ed Athanaricus, definita dal concorso di tensioni interne ai gruppi tervingi, pressione unna e questioni religiose nella testimonianza di Sozom., VI 37, 7-8 e Socr., IV 33, 1-4; H. Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., pp. 125-38; da ultimo, N. Lenski, *The Date of the Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, «GRBS», XXXVI (1995), pp. 57-81, in particolare pp. 56-61 e 65-70.

miglia con la dinastia flavia regnante nell'impero: il mutamento dinastico nel 364 poteva danneggiare questo ruolo (o sovvertirlo completamente) e l'aiuto concesso da Athanaricus a Procopio può spiegarsi, alla luce delle successive inchieste, anche come iniziativa desiderata da un gruppo di potere familiare nel congresso dei *potentiores* della lega tervingia. Dopo il fallimento dell'usurpazione, il confronto diretto tra Athanaricus e Valente incise pesantemente anche sull'assestamento del potere nella confederazione tervingia, esplodendo nella frammentazione politica degli anni dell'emergenza unna.[14]

Il conflitto gotico del 367-69 fu un'aggressione da parte dei Romani, una guerra preventiva che intendeva annientare un nemico potente e minaccioso, progettata e realizzata dal nuovo *princeps* anche per risollevare l'orgoglio dinastico pericolosamente mortificato dalla scelta dei Goti di appoggiare l'usurpatore Procopio nella guerra civile del 365-66. Una convergenza di fattori politici, militari ed economici provocò lo scontro, su uno sfondo ambiguo di amicizia diplomatica tra Goti e Romani. In effetti, Valente ingiunse ai barbari di fornire spiegazioni in quanto *gens amica Romanis, foederibusque longae pacis obstricta*. La *longa pax* era quella del 332 con Costantino, ed essa rendeva, ancora nel 367, i Goti tervingi *foederati* dell'impero. Del resto, un contingente gotico aveva partecipato alla campagna di Persia del 363 e, secondo la linea di difesa adottata dalla confederazione, 3000 guerrieri furono inviati a Procopio per assolvere i propri doveri di *foederati*; i Romani, da parte loro, continuarono a corrispondere il tributo annuale ai Goti come riferisce Temistio, che inserisce tra le clausole della vittoriosa pace del 369 l'abolizione di un φόρος ἐτήσιος.[15] Senza dubbio, la

[14] Sugli scontri tra i gruppi di potere tervingio e le conseguenze sulla successiva storia dell'intero popolo goto, cf. K.K. KLEIN, *Der Friedenschluß von Noviodunum*, «Anzeiger Altertumwiss.», V (1923), pp. 189-92, in particolare p. 190; E. STEIN, *Histoire du bas-Empire*, Paris-Amsterdam 1959, pp. 185-86; e da ultimo N. LENSKI, *The Date of the Gothic Civil War*, cit., pp. 61-65.

[15] Ammiano descrive esplicitamente l'iniziativa aggressiva di Valente, cf. XXVII 4, 1: «Valens enim ut consulto placuerat fratri, cuius regebatur arbitrio, arma concussit in Gothos, ratione iusta permotus, quod auxilia misere Procopio, civilia bella coeptanti» (II, 1, p. 425, CLARK). Sull'aggressione romana cf. B. STALLKNECHT, *Untersuchungen*, cit., p. 62 e H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 122-

situazione di pace stabilita dalla diplomazia non corrispondeva alla turbolenta attività sul *limes*; occorre tener presente che, nonostante il trattato del 332, la *ripa gothica* non fu certamente nel IV secolo una frontiera tranquilla. La forza d'attrazione dell'impero stimolava i barbari al commercio, alla frequentazione, ma anche alla rapina e al saccheggio. Gruppi di predatori goti approfittavano della dispersa presenza romana per oltrepassare il Danubio e correre le campagne della Tracia. Contro queste incursioni le autorità romane reagirono rinforzando il sistema di difesa del *limes*. Notizie poco dettagliate riferiscono della politica danubiana di Costanzo II; l'iscrizione *CIL* III, 12483 = *ILS* 724 restituisce la situazione del confine tracico negli anni 337-40 evidenziando che il sistema limitaneo di difesa contiene la *temeritas gentilium Gothorum*, espressa da improvvisi e devastanti raids di *latrunculi*. La tendenza alla *cura limitum* continua costante durante il regno di Giuliano: *curansque sollicite, ne arma vel indumenta, aut stipendium vel alimenta deessent his quos per supercilia Histri dispersos, excursibusque barbarorum oppositos, agere vigilanter audiebat et fortiter* (Amm. XXII 7,7; I, p. 260, Clark); e nei primi mesi del governo di Valente, che rafforzò con nuovi contingenti le guarnigioni sul confine.[16] Nel 367, il pas-

23; U. WANKE *Die Gotenkriege des Valens*, cit., pp. 84-110. Sulla partecipazione dei Goti alla campagna di Giuliano cf. Zos., III 25, 6; sul tributo corrisposto dai Romani, cf. THEM., *Orat.* X 135b: Οὐδεὶς εἶδε χρυσίον ἀπαριθμούμενον τοῖς βαρβάροις, οὐκ ἀργύρου τάλαντα τόσα καὶ τόσα, οὐκ ἐσθῆτος ναῦς γεμιζομένας, οὐχ ἃ πρότερον ὑπομένοντες διετελοῦμεν, βαρυτέραν τῶν καταδρομῶν ἐκκαρπούμενοι τὴν ἡσυχίαν καὶ φόρον ἐτήσιον φέροντες, οὗ τὸ ἔργον οὐκ αἰσχυνόμενοι τοὔνομα ἐξηρνούμεθα (I, p. 205, DOWNEY. Trad. MAISANO, p. 445). Sulla presenza di *foederati* goti nell'esercito romano tra il 332 e il 366, cf. B. STALLKNECHT, *Untersuchungen*, cit., p. 108; P. HEATHER, *Goths and Romans*, cit., p. 109 e n. 78.

[16] Per la *cura limitum* di Costanzo II e la situazione sul confine danubiano cf. l'iscrizione di Troesmi *ILS* 724 = *CIL* III, 12483 [*ddd. nnn.*] *Fl. Cl. Constantinus A*[*lamannicus*] | *et Fl. Iul. Constantius Sarm.* [*Per*]*si*[*cus et*] | *Fl. Iul. Constans Sarm. pii felices Augg*[*g.*] | *locum in parte limitis positum gentilium* | *Goth*[*oru*]*m* [*t*]*emeritati semper aptis*|*simum, ad confirmandam provincialium* | *suorum aeternam securitatem erecta is*|*tius fabri*[*c*]*ae munitione clauserun*|*t latrunculorumque impetum peren*|*nis mun*[*imi*]*nis dispositione tenuerunt* | *adcurante Sappone v.p. duce limitis* | *Scythiae*. Sull'iscrizione cf. A. ARNALDI, *I* Cognomina devictarum gentium *dei successori di Costantino il grande*, «Epigraphica», XXXIX (1977), pp. 91-101, in particolare pp. 91-94; J. ARCE, *The Inscription of Troesmis* (ILS 724) *and the First Victories of Constantius II*, «ZPE», XLVIII (1982), pp. 245-49; T.D. BARNES, *Two*

saggio dalla *cura limitum* ad una strategia offensiva contro i Goti venne deciso dopo la valutazione di molteplici fattori politici e militari, comunque connessi all'inquietante episodio dell'appoggio concesso dai barbari a Procopio. La campagna del 367, organizzata *cum apparatu ambitioso*, non si rivolse a contrastare le scorrerie delle bande di *latrunculi*. Tra l'inverno del 365 e la primavera del 367 interviene infatti una progressiva percezione del pericolo gotico, che agevola l'azione della *factio* di corte favorevole alla guerra sul Danubio e matura la convinzione di ridefinire le relazioni romano-tervingie dopo una prova di forza: si innesca una «crisi di coesistenza» che precipita Romani e barbari verso la guerra.[17] Ammiano coglie il motivo fondamentale della preoccupazione romana, riferendo della situazione sulla *ripa gothica* nella primavera del 365:

> Consumpta hieme festinans ad Syriam Valens, iamque fines Bithynorum ingressus, docetur relationibus ducum, gentem Gothorum, ea tempestate intactam, ideoque saevissimam, conspirantem in unum, ad pervadenda parari conlimitia Thraciarum (XXVI 6, 11; II, 1, p. 402, Clark).

Victory Titles of Constantius, «ZPE», LII (1983), pp. 229-35. Con la cautela già suggerita cf. E.A. THOMPSON, *Constantine, Constantius II, and the Lower Danube Frontier*, cit., che ipotizza, per il regno di Costanzo II, una grande vittoria dei Goti contro i Romani, capace di ridefinire la situazione del confine danubiano fino al 367; questa teoria, difficilmente sostenibile dalle scarse fonti sul periodo, trova un ulteriore ostacolo nel *cognomen Gothicus maximus* attribuito a Costanzo nell'iscrizione *ILS* 732 da Sirmium del 352 o 354, su cui A. ARNALDI, *I* Cognomina devictarum gentium *dei successori di Costantino il grande*, cit., p. 94; ancora sull'epoca di Costanzo II, cf. P. HEATHER, *Goths and Romans*, cit., p. 115. Per le misure di *cura limitum* di Valente cf. *CTh* XV 1, 13 del 365; ancora nella primavera 365, cf. AMM., XXVI 6, 11; cf. inoltre E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., pp. 181-83. Cf. *inf.*, n. 83.

[17] Questa *factio* antigotica, la cui composizione allo stato delle fonti non è possibile precisare, tentò di influire nelle decisioni strategiche di Giuliano alla vigilia della campagna del 363, cf. AMM., XXII 7, 8: «Quae cum ita divideret, nihil segnius agi permittens, suadentibus proximis, ut adgrederetur propinquos Gothos, saepe fallaces et perfidos, hostes quaerere se meliores aiebat: illis enim sufficere mercatores Galatas, per quos ubique sine condicionis discrimine venundantur» (I, p. 260, CLARK). Sul concetto di «crisi di coesistenza» cf. M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.*, Roma-Bari 1973², pp. 219-70, ed in particolare pp. 228-34.

Le *relationes* inviate dai comandi militari della Tracia al nuovo imperatore evidenziavano che la *gens gothica* era unita, *conspirans in unum*, compatta e difficilmente contenibile in caso di attacco.[18]

In effetti, approfittando del periodo di pace quasi continuato tra il 332 e il 367, i Goti tervingi erano riusciti a rafforzare la propria coesione e a definire i meccanismi istituzionali e militari dell'organismo federale di difesa. In primo luogo si completò il processo di aggregazione dei diversi gruppi etnici che abitavano l'ex provincia di Dacia, intorno al nucleo germanico dei Tervingi. Lo sviluppo dell'egemonia tervingia, iniziato nel 271, non si era svolto pacificamente. I gruppi dissidenti e non disposti a spartire, in condizione subordinata, il territorio con i Goti, erano stati annientati o scacciati. La *gens gothica*, conosciuta dai Romani, era alla metà del IV secolo un'entità polietnica, comprendente le tribù dei Tervingi, i Taifali, i Sarmati della terra di Cauca, popolazioni dacico-carpiche e un cospicuo numero di ex provinciali variamente romanizzati, rimasti nelle loro terre dopo l'evacuazione di Aureliano.[19] L'evento politicamente centrale del periodo 332-67, l'epoca del *foedus*, è lo sviluppo dell'istituzione federale come strumento difensivo dei diversi gruppi tribali tervingi e non tervingi, e la progressiva affermazione del potere accentrato di un presidente federale, lo *iu-*

[18] Sulle *relationes* e la rete di informazione tra *limes* e governo centrale cf. F. MILLAR, *Emperors, Frontiers and Foreign Relations, 31 B.C. to A.D. 378*, «Britannia», XIII (1982), pp. 1-23, in particolare pp. 1-4; A.D. LEE, *Informations and Frontiers, Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge 1993: sul confine danubiano cf. pp. 106-09 e 128-39.

[19] Lo stanziamento dei Goti tervingi provocò sul finire del III secolo violenti conflitti con altre popolazioni barbariche: per le notizie che raggiunsero l'impero: cf. PANEG. LAT., III 17: «Furit in viscera sua gens effrena Maurorum, Gothi Burgundos penitus excidunt rursumque pro victis armantur Alamanni itemque Tervingi, pars alia Gothorum, adiuncta manu Taifalorum, adversum Vandalos Gipedesque concurrunt» (I, Paris 1949, p. 65, ed. É. GALLETIER). Sull'organismo polietnico della *gens Gothorum* e il suo processo di formazione cf. H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 164-72; J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, cit., pp. 318-22. Per la storia dell'insediamento dei Tervingi e le relazioni con l'impero, si segnala l'utile contributo di bibliografia critica di B. SCARDIGLI, *Götisch-römischen Beziehungen im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Ein Forschungsbericht, 1950-70*, I: *Das dritte Jahrhundert*, «ANRW» 5, 1 (1976), pp. 200-85, in particolare pp. 258-77.

dex dei Tervingi. Lo *iudex* (*kindins* in gotico) non è un monarca: eletto dal collegio dei capi tribali, gestisce la politica della confederazione solo in caso di emergenza e di pericolo. La sua forza è nel consenso dei *potentiores* che gli affidano il comando supremo dei diversi eserciti tribali, uniti nell'esercito confederato.[20] Questo sviluppo in senso centralista ed unitario dei popoli gravitanti sulla *ripa gothica*, sebbene limitato ai momenti di emergenza, alterò profondamente i rapporti di forza della frontiera basso danubiana. I comandi imperiali sul Danubio ebbero la percezione della forza tervingia quando vennero informati della concentrazione di contingenti barbarici oltrefrontiera: l'immagine della *gens Gothorum conspirans in unum* può corrispondere alle manovre dell'esercito confederale tervingio, secondo l'interpretazione delle autorità militari limitanee. L'ipotesi potrebbe essere confermata dalla notizia, riferita sia da Ammiano che da Eunapio-Zosimo, che il contingente di 3000 guerrieri venne inviato a Procopio dopo una decisione collegiale dei *potentiores* goti: non si tratta della decisione arbitraria di un gruppo tribale, ma dell'invio politicamente concertato dalla lega barbarica di una parte dell'esercito confederale.[21] La possibilità di

[20] Sulla società e l'economia dei Goti tervingi nel IV secolo cf. E.A. THOMPSON, *The* Passio S. Sabae *and the Early Visigothic Society*, «Historia», V (1955), pp. 331-37 e ID., *The Visigoths in the time of Ulfila*, cit., pp. 43-44: il THOMPSON restituisce l'organizzazione sociale e politica dei Tervingi dal confronto tra le fonti letterarie e la *Passio S. Sabae*, eccezionale documento di vita in un villaggio della Gothia negli anni della persecuzione anticristiana del 369-72 scatenata da Athanaricus; cf. inoltre J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, cit., pp. 322-32. Per il testo della *Passio* cf. H. DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie*, «AB», XXXI (1912), pp. 161-300, in particolare pp. 216-300: a pagina 291 lo studioso definisce il documento «une des perles de l'hagiographie antique». Sulla figura e sui poteri dello *iudex* cf. E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, cit., p. 44: riconosciuto solo in caso di grande emergenza, il potere dello *iudex* sarebbe molto debole e fortemente subordinato alle decisioni degli altri *leaders* tribali; cf. inoltre le tesi di H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 169-72 e in particolare sul potere di Athanaricus pp. 118-38.

[21] Cf. molteplici testimonianze sul carattere di politica estera dell'invio di 3000 guerrieri tervingi a Procopio: AMM., XXVI 10, 3 riferisce che la decisione venne presa da *reges*, e fu quindi collegiale; la reazione di Valente che coinvolge la *gens Gothorum* tutta intera (AMM., XXVII 6), lascia intendere che l'impero considerava responsabile della collusione con Procopio la confederazione tervingia. Evidente conferma nel *frg.* 37 di Eunapio e soprattutto nell'*Orat.* X 134d di Temistio,

influire negli affari interni dell'impero romano dimostrò a Valente l'effettiva crescita politica della confederazione e la molesta prospettiva di un'ingerenza capace di estendersi oltre l'equilibrio della frontiera. A questa capacità di aggressione dei barbari è da associare direttamente il progressivo rilassamento del controllo militare ed economico del *limes* basso danubiano da parte delle autorità imperiali. I Romani non riuscivano a controllare il flusso degli scambi e la mobilità sulle due rive del fiume; per l'aspetto militare e la prevenzione dei *raids* barbarici, di grande rilievo sono le notizie di Temistio sulla disorganizzazione del *limes* ed in particolare il riferimento alla clausola della pace del 369 che razionalizzò il commercio tra Romani e Goti autorizzando le attività mercantili in due sole città dell'area. Evidentemente si intendeva verificare l'entità degli scambi e il tipo di materiale commerciato, limitando speculazioni e contrabbando.[22]

Il malessere diplomatico divenne inevitabile e la «crisi di coesistenza» con i Tervingi si sviluppò dalle condizioni di inferiorità

la pace viene infatti stabilita tra Valente e il δικαστής-*iudex* dei Tervingi, cioè il presidente della confederazione.

[22] Cf. THEM., *Orat.* X 136ab: τέως μὲν γὰρ ἐκ τῆς περὶ τὰς φρουρὰς ὀλιγωρήσεως ἐπεκιστεύκεισαν οἱ πολέμιοι ἐπ'αὐτοῖς ἀτεχνῶς κεῖσθαι καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὴν εἰρήνην, ὁρῶντες τοὺς μὲν στρατιώτας οὐ μόνον ἀνόπλους, ἀλλὰ καὶ ἀχίτωνας τοὺς πολλούς, καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασι καταπεπτωκότας (I, pp. 206-07, DOWNEY. Trad. MAISANO, p. 446). In particolare sulla limitazione dei commerci, 135cd: ἀλλὰ καίτοι τοῦ κέρδους ὑπάρχοντος κοινοῦ τοῖς ἔθνεσιν ἀμφοτέροις ἐκ τῆς ἀμοιβῆς τῶν ἐν χρείᾳ συναλλαγμάτων, δύο μόνας πόλεις τῶν ποταμῷ προσφκισμένων, ἐμπόρια κατεσκευάσατο. τοῦτο δὲ ἦν ἅμα μὲν σημεῖον τοῦ πάντα ἐπιτάττοντα τοῖς βαρβάροις τὰς σπονδὰς ποιεῖσθαι, ἅμα δὲ πρόνοια τοῦ κακουργοῦντας ἧττον λανθάνειν, ἀποκεκλεισμένης αὐτοῖς εἰς τὰ ὡρισμένα χωρία τῆς ἐπιμιξίας (I, p. 206, DOWNEY. Trad. MAISANO, p. 445). Tra i motivi addotti da Ammiano per descrivere la disfatta della confederazione nel 369 occorre considerare: «quod commerciis vetitis ultima necessariorum inopia barbari stringenbantur»: indubbiamente l'impossibilità di autosostentarsi con lo sfruttamento delle proprie terre, perché occupate nella buona stagione dai Romani, si associò al blocco di intensi traffici sul *limes*. Sulla limitazione dei commerci cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, cit., pp. 14-16. Sul significato politico della clausola cf. K.K. KLEIN, *Der Friedenschluß von Noviodunum*, cit., pp. 191-92. Cf. inoltre, sebbene più orientato ai problemi della frontiera romano-persiana, R. ANDREOTTI, *Su alcuni problemi del rapporto fra politica di sicurezza e controllo del commercio nell'impero romano*, «RIDA», XVI (1969), pp. 215-67: per il *limes* danubiano nel IV secolo cf. pp. 247-48.

dell'impero rispetto ad una potenza barbarica compatta e minacciosa, e dall'antagonismo personale tra la nuova dinastia dell'impero e la famiglia di Athanaricus. Valente decise di risolvere la questione gotica appoggiando una strategia di attacco preventivo e di annientamento dei barbari. Questo impulso alla guerra venne ulteriormente amplificato, per i Romani, dalla riflessione sul delicato scenario strategico-militare che interessava la *pars Orientis*. Valente ereditò da Gioviano la grave debolezza del *limes* orientale. Il pericolo persiano e l'aggressività di Shapur II, erano sicuramente questioni più preoccupanti per il *princeps* della situazione sul confine di Tracia, ma non si potevano sottovalutare i rischi di un'emergenza simultanea, nella diocesi tracica e sul fronte opposto ai Persiani. Non era strategicamente ipotizzabile impegnare l'esercito dell'Oriente contro i Persiani ignorando la minaccia dell'esercito federale goto tervingio capace di penetrare attraverso la Tracia in Illirico, recidendo le comunicazioni con l'Occidente. Dalle *relationes* dei comandi danubiani e dall'esperienza del 365-66 apparve evidente la necessità di ristabilire il totale controllo sulla *ripa gothica* prima di affrontare con impegno l'impero persiano. Valente decise di agire rapidamente con una massiccia aggressione dei Goti. In tale contesto l'operazione corrisponde allo sforzo, risalente ormai alla lunga stagione delle guerre marcomanniche di Marco Aurelio, di debellare le *gentes circumlatrantes*, avide di penetrare nell'impero per spartirsene la ricchezza e sovvertirne l'ordine civile. Si tratta di una reazione militare a quel senso di oppressivo accerchiamento che la maggior parte delle fonti politiche lamentano, in particolare per l'età di passaggio tra la dinastia dei Flavi e la dinastia di Valentiniano.[23] Un *Kulturkampf* che legittima le campagne degli impera-

[23] Fonti sul senso di accerchiamento, cf. ANON. *de rebus bellicis*, VI 1: «in primis sciendum est quod imperium Romanum circumlatrantium ubique nationum perstringat insania et omne latus limitum tecta naturalibus locis appetat dolosa barbaries» (ed. a c. di A. GIARDINA, Milano 1996², p. 18); per l'età di Valentiniano e Valente, cf. AMM., XXVI 4, 5-6: «hoc tempore velut per universum orbem Romanum, bellicum canentibus bucinis, excitae gentes saevissimae, limites sibi proximos persultabant. Gallias Raetiasque simul Alamanni populabantur; Sarmatae Pannonias et Quadi; Picti Saxonesque et Scotti, et Attacotti Brittanos aerumnis vexavere continuis; Austoriani Mauricaeque aliae gentes, Africam solito acrius incursabant; Thracias et (...) diripiebant praedatorii globi Gothorum» (II 1, p. 397,

tori tra III e IV secolo, ma che grava pesantemente sui contribuenti fiscali, costretti dal modello di difesa di Diocleziano e Costantino a sostenere e finanziare l'apparato bellico e gli sforzi militari dell'impero. Per valutare il peso effettivo di questa operazione è preziosa la voce di Temistio che, nelle già ricordate orazioni VIII del 368 e X del 370 dedicate all'impresa gotica di Valente, definisce chiaramente il forte contrasto tra le esigenze politiche e militari dello Stato e l'*utilitas* dei cittadini contribuenti. La guerra gotica consegue ad una stagione continuata di pesanti prove per l'Oriente romano. I deludenti risultati delle campagne contro i Tervingi inducono Temistio a condurre un'analisi politica di grande interesse sui costi della strategia offensiva (orazione VIII) e sulla possibilità di soluzioni alternative al confronto militare (orazione X). Le riflessioni di Temistio in questi discorsi costituiscono, quindi, una testimonianza fondamentale sia del conflitto interno, tra necessità pubbliche e interesse privato che segna e descrive la crisi dell'οἰκουμένη greco-romana in epoca tardoantica, sia delle tensioni esterne che condizionano i rapporti tra mondo romano e mondo barbarico nel IV secolo.

3. *Topica del buon governo,* sumptus militaris *e disagio dei contribuenti nella* oratio *VIII di Temistio.*

La storia dei rapporti tra economia statale ed economie locali dell'impero tardoromano è segnata da aspra contrapposizione e gravi tensioni. In particolare, la questione del *sumptus militaris* nel IV secolo, del denaro e delle risorse necessarie a sostenere il modello militare dioclezianeo-costantiniano, evidenzia la grande divaricazione tra le necessità economico-militari dello Stato soddisfatte dal prelievo fiscale, e l'*utilitas collatorum,* possibilità dei contribuenti di corrispondere alle esigenze del governo imperiale.[24] In ef-

CLARK); THEM., *Or.* VIII 119bc. Tra gli impulsi che stimolano la pressione barbarica di III-V secolo si consideri la forte contrapposizione tra una veloce espansione demografica e le forme arretrate dell'economia germanica: M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo,* cit., pp. 219-28.

[24] La questione del *sumptus militaris* è tra gli aspetti più inquietanti del con-

fetti l'impegno militare dello Stato tardoromano costringe gli amministratori imperiali a destinare annualmente la gran parte delle entrate fiscali in denaro per assolvere molteplici capitoli di spesa; con i tributi dei *collatores* occorre garantire la paga ai soldati, nella triplice articolazione di *stipendia*, *donativa*, *annona militaris* per il rifornimento di viveri; provvedere all'equipaggiamento ed alla logistica, in particolare con la tassa di *vestis militaris*, e alla fornitura degli animali da soma e da combattimento, attraverso la *collatio equorum*; consolidare e rafforzare le fortificazioni e gli armamenti sui *limites*.[25] Ai costi materiali sostenuti dai contribuenti si associa

flitto tra governo centrale ed economie locali nel IV secolo. Sul problema e sui suoi effetti sociali ed economici cf. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma 1951; M. MAZZA, *I modi della trasformazione: morte e trasfigurazione dell'economia nell'impero romano*, «RCCM», XXIII (1991), pp. 115-41, in particolare pp. 116-17 e n. 6. Con particolare riguardo agli effetti del prelievo fiscale sull'economia agricola cf. A.H.M. JONES, *Over-taxation and the Decline of the Roman Empire*, «Antiquity», XXXIII (1959), pp. 39-58, poi in ID., *The Roman Economy*, Oxford 1974, trad. it. *L'economia romana*, a c. di E. LO CASCIO, cap. IV: *L'oppressione fiscale e il declino dell'impero romano*, Torino 1984, pp. 109-19: JONES imputa alla pressione fiscale i fenomeni di abbandono delle terre e di spopolamento delle campagne.

[25] Il delicato equilibrio tra costo dell'esercito e risorse dello Stato polarizza l'attenzione dei trattatisti *de re militari* tardoromani e bizantini: per le testimonianze fino al X secolo cf. M.F. HENDY, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, Cambridge 1985, pp. 157-59; sul rapporto tra entrate fiscali e spese militari cf. M.F. HENDY, *The Economy, Fiscal Administration and Coinage of Byzantium*, Northampton 1989, p. 17, che valuta al 50/75% del *budget* statale il costo dell'esercito nel IV secolo; R. MACMULLEN, *The Roman Emperors' Army Costs*, «Latomus», XLII (1984), pp. 571-81, in particolare pp. 573-77; cf. in generale E. GABBA, *Considerazioni sugli ordinamenti militari del tardo impero*, in ID., *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974, pp. 43-74, p. 51; cf. inoltre la sintesi di J.M. CARRIÉ, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, in *Storia di Roma*, III, 1, Torino 1993, pp. 283-322, in particolare pp. 288-90. Sull'organizzazione dei tributi da destinare a spese militari cf. R. DELMAIRE, *La caisse des largesses sacrées et l'armée au bas-empire*, in *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris 14-16 octobre 1976, Paris 1977, pp. 311-29 e più recentemente dello stesso R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, cit., pp. 313-45. Sull'*annona militaris* nel IV secolo la chiara sintesi di J.M. CARRIÉ, *L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie locali*, in A. GIARDINA (a c. di), *Società romana ed impero tardoantico*, I, Roma-Bari 1986, pp. 449-88, pp. 454-56; Sulla *vestis militaris* cf. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, cit., pp. 322-45 con ricca documenta-

un sistema coattivo di reclutamento che colpisce prevalentemente le campagne obbligando i *possessores* terrieri dei diversi *capitula* di leva a fornire un numero prestabilito di *tirones* da destinare al servizio militare. In un'epoca che si vuole di scarsa mobilità sociale e geografica, drammaticamente singolare è il destino di queste migliaia di contadini che lo Stato preleva ogni anno dalle campagne; allontanati dai loro villaggi, i contadini-*tirones* vengono inquadrati in reparti mobili e di guarnigione, imparano ad utilizzare le armi, conoscono presto la ferocia e l'efferatezza delle guerre contro i barbari, si adeguano velocemente alla corruzione diffusa in tutti i ranghi dell'esercito. Oltre agli evidenti danni alla produttività delle aree agricole, questo sistema di reclutamento innesca un conflitto sociale che contrappone, per tutto il IV secolo, i *possessores* e i loro coloni allo Stato. In effetti, la scarsa densità demografica di molte province imperiali determina una infausta competizione tra la domanda di uomini per l'esercito e le esigenze locali delle economie agricole; nel tentativo di risolvere questa delicata questione, garantendo allo stesso tempo la manodopera agricola e, in ogni caso, l'aliquota di *tirones* necessaria ai ranghi militari, divenne consueto un processo di aderazione degli uomini che, su disposizione imperiale, consentiva ai membri dei *capitula* di riscattare con moneta pregiata

zione sul tributo; H.C. YOUTHIE, *P. Mich. Inv. 1378*: vestis militaris, «ZPE», XXXVIII (1980), pp. 289-91; C.E. KING, *The* Sacrae Largitiones, *Revenue, Expenditure and the Production of Coin*, in *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the Fourth Century A.D.*, BAR, IS 76, Oxford 1980, pp. 141-73, pp. 146-48. Sulla *Collatio equorum* la bibliografia è molto ricca in quanto al problema del rifornimento dei cavalli corrisponde evidentemente l'importanza della cavalleria per l'esercito tardoromano, cf. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 144-50; A. BERNARDI, *La* Equorum adaeratio *nel basso impero*, «Studia Ghisleriana», I, 2 (= *Studi giuridici in memoria di A. Passerini*, 1955), pp. 191-207; A. CÉRATI, *À propos de la* Collatio equorum *dans le code Théodosien*, «Latomus», XXIX (1970), pp. 988-1025; S. MAZZARINO, *Appunti sulla cavalleria ed osservazioni sul rapporto tra economia monetaria ed economia naturale nel basso impero*, in *Antico, Tardo antico ed èra costantiniana*, vol. I, Bari 1974, pp. 251-66; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, cit., pp. 314-21 che opera una revisione critica di talune osservazioni di MAZZARINO sul problema della *collatio equorum*; A. GIARDINA, *L'impero e il tributo (gli* Hermeneumata *di Sponheim ed altri testi)*, «RFIC», CXIII (1985), pp. 301-27, in particolare pp. 321-22.

(*aurum tironicum*) le reclute richieste.[26] E del resto, l'intero sistema di tributi ad uso militare era regolato da flessibilità di gestione: se le caratteristiche economiche locali o le difficoltà di reperibilità e trasporto rendevano sconveniente la riscossione di beni in natura era prevista l'aderazione della tassa in oro. L'aderazione poteva diventare un ottimo affare per gli esattori; dai documenti disponibili per il IV secolo appare evidente una divergenza tra il prezzo dei beni sul libero mercato e il prezzo di aderazione degli stessi, imposto dallo Stato: i contribuenti erano costretti a pagare prezzi gonfiati per legge. Ad aggravare il processo era la procedura di requisizione-*coemptio* che consentiva allo Stato di acquistare i beni aderati dai *collatores* a costi estremamente calmierati. Questa operazione di *adaeratio-coemptio* garantiva al governo i beni necessari all'esercito e un significativo drenaggio di specie monetaria pregiata per le casse del tesoro. La riscossione dei tributi avveniva ogni anno secondo le esigenze di Stato, ma l'operazione era appesantita da arbitrari criteri di sperequazione fiscale che garanti-

[26] Il sistema di reclutamento prevedeva anche l'arruolamento dei figli dei veterani per vincolo ereditario, *obnoxietas functioni*, ma l'aliquota di *tirones* doveva essere considerevolmente integrata con le leve della campagna. Sul sistema di reclutamento nel IV secolo, fondamentale S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 271-344; L. VÁRADY, *New Evidences on some Problems of the Late Roman Military Organisation*, «Acta ant. Acad. Sci. Hungaricae», IX (1961), pp. 334-96, in particolare pp. 339-43; cf. anche l'importante A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, II, Oxford 1964, pp. 614-23; F. GRELLE, «Obsequium temonariorum» *e* «munus temonis», «Labeo», X (1964), pp. 7-23; E. GABBA, *Considerazioni sugli ordinamenti militari del tardo impero*, cit., p. 67; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, cit., pp. 321-32 con una nuova interpretazione della fondamentale *CTh* VII, 13, 7; da ultimo, J.M. CARRIÉ, *Eserciti e strategie*, in *Storia di Roma* III, 1, Torino 1993, pp. 83-154, in particolare pp. 137-41. Il conflitto sociale tra stato e *possessores* e la possibilità di commutare i *tirones* in moneta pregiata sono fondamentali stimoli alla progressiva barbarizzazione dell'esercito romano in età imperiale: cf. AMM., XIX 11, 7 e XXXI 4, e SOCR., *HE*, IV 34; cf. sull'importante questione S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 281-97; R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain*, Paris 1970, p. 128; E. GABBA, *Considerazioni sugli ordinamenti militari del tardo impero*, cit., p. 128; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et Res privata*, cit., pp. 326-27. Sulle forme di privilegio fiscale per i militari, con ricca documentazione, cf. A. CHASTAGNOL, *L'impôt payé par les soldats au IV^e siècle*, in *Armées et fiscalité dans le monde antique*, cit., ora in A. CHASTAGNOL, *Aspects de l'antiquité tardive*, Roma 1994, pp. 349-72.

vano speciali immunità soprattutto alle alte cariche dell'esercito e della burocrazia. È evidente che un impegno militare dello Stato, con imposte straordinarie e leve supplementari di *tirones*, agiva eversivamente sulle capacità di tolleranza dei contribuenti, amplificando l'attrito tra i sistemi economici contrapposti.[27]

I *collatores* del IV secolo non tardarono a lamentarsi della pressione fiscale. La protesta si espresse a diversi livelli sociali e con vigorosa intensità; lo studioso che, attraverso i documenti indaga nello spazio del divario tra l'economia statale, della burocrazia e dell'esercito, e l'*utilitas* dei contribuenti è presto circondato dai segni di un profondo malessere sociale: riaffiorano le proteste e i continui lamenti, riconosciuti da S. Mazzarino come τόπος delle fonti tardoantiche. Ma è possibile individuare anche proposte di soluzione, o di occasionale sollievo, del disagio.[28] In tale contesto, il valore dell'orazione VIII di Temistio per lo studio delle vicende dell'Oriente romano nel decennio 360-70 si definisce chiaramente considerando il ruolo politico e culturale del suo autore. Temistio si reca al campo di Marcianopoli come ambasciatore del senato di Costantinopoli, recando l'omaggio dell'*aurum coronarium* per i *quinquennalia* di Valente. Dall'epoca di Costanzo II, Temistio aveva esercitato con successo la sua attività di intellettuale e filosofo vicino agli ambienti di corte; ma, soprattutto dopo l'incarico affidatogli da Costanzo II di ingrandire il corpo dei senatori della nuova capitale, aveva anche incrementato i legami di clientela e solidarietà con un cospicuo numero di famiglie influenti delle città d'Oriente:

[27] Fondamentale per uno studio del fenomeno aderativo nel IV secolo l'intero saggio di S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., che procede dalla discussione dell'altro importante contributo di G. MICKWITZ, *Geld und Wirtschaft im römischen Reich des vierten Jahrhunderts*, Leipzig 1932; cf. ancora di J.M. CARRIÉ, *L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie locali*, cit., pp. 465-66.

[28] Sul τόπος del lamento cf. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., p. 35: «Chiunque abbia pratica, anche la più elementare, di scritti e testi del tardo impero, sa bene che ad ogni passo si incontran questi lamenti e proteste contro la iniquità dei piccoli come dei grandi responsabili od incaricati della raccolta e controllo delle imposte; e sa che sono, in ultima analisi, un documento della eccezionale gravità — e tuttavia, anche, necessità — della pressione fiscale»; ma con un invito ad una maggiore cautela sulla sincerità dei lamenti, cf. A.H.M. JONES, *L'oppressione fiscale e il declino dell'impero romano*, cit., pp. 109-10.

la sua potenza e la sua autorità erano alimentate dalla diffusa rete di amicizie. Informato della situazione nella *pars Orientis* e competente per i suoi problemi economici e sociali, Temistio divenne mediatore privilegiato tra le *élites* locali, le grandi famiglie da lui chiamate nell'ordine senatorio e il potere imperiale. Nel discorso che accompagna l'offerta del 368, la funzione di rappresentante dell'aristocrazia senatoria interagisce con la professione di intellettuale presso la corte imperiale: Temistio evoca il grande bisogno di pace diffuso nell'Oriente in una sintesi che associa il ruolo di προστάτης, per lo spessore e l'urgenza dei problemi discussi, e di intellettuale filosofo, per l'icastica e limpida presentazione della sua denuncia. Ed in effetti, riflettendo sui contenuti dell'orazione VIII, occorre considerare la facoltà di trasparenza e libertà di parola, di παρρησιάζεσθαι, che la società del IV secolo riconosce all'uomo di cultura, in particolare al filosofo, nel confronto con l'imperatore e gli uomini del potere politico; e la παρρησία consente a Temistio di organizzare il suo pensiero attaccando con spregiudicatezza l'imposizione fiscale ad uso militare davanti all'imperatore circondato dal suo stato maggiore.[29] La riflessione si sviluppa dal grande malessere

[29] Sul ruolo di προστάτης svolto da Temistio per l'aristocrazia senatoria e curiale dell'Oriente romano da Costanzo II al regno di Valente cf. G. DAGRON, *L'empire romain*, cit., pp. 36-42 per i rapporti polemici tra Temistio e Libanio sulla questione di concentrare a Costantinopoli la parte più prestigiosa dell'aristocrazia curiale, favorendo una diaspora pericolosa dalle πόλεις dell'Oriente; pp. 60-62 per le fasi dell'ingrandimento della classe senatoria nel 357; sulla stessa vicenda con maggiore approfondimento cf. G. DAGRON, *Costantinopoli*, cit., pp. 122-27; sul ruolo del filosofo e dell'uomo di cultura nell'immaginario politico del IV secolo cf. in particolare gli studi di P. BROWN che descrive efficacemente le forme della mediazione assunta dal sapiente nei rapporti tra potere politico e società civile: cf. il sintetico P. BROWN, *Il filosofo ed il monaco: due scelte tardoantiche*, in *Storia di Roma*, vol. III, 1, Torino 1993, pp. 877-94, in particolare pp. 878-82; e con esplicito riferimento alla carriera di Temistio cf. P. BROWN, *Potere e persuasione nella tarda antichità*, cit., pp. 89-102, e su Temistio pp. 99-100; cf. inoltre L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell'impero romano*, cit., che evidenzia il conflitto all'interno del tardo ellenismo tra una concezione pubblica dell'uomo di cultura (di cui Temistio sarebbe il miglior esponente) e di una posizione che esclude, a diverse gradazioni, il lavoro intellettuale dagli impegni pubblici e dalla vita sociale. La lettera di Giuliano a Temistio è un documento suggestivo ed esplicito di questa contrapposizione. Giuliano rovescia le teorie περὶ βασιλείας di Temistio, dimostrando la forte contraddizione tra vita contemplativa e vita attiva; cf. su Giuliano e la sua idea del rapporto politica-

che opprimeva l'Oriente dopo un decennio di sforzi economici e tributari dovuti alla persistente situazione di guerra. Costanzo II aveva iniziato una forte pressione nel 360 con una grande leva di uomini e mezzi che dovevano restituire vigore all'esercito dopo i rovesci contro i Persiani; Giuliano si impegnò ad aiutare i *collatores* vessati, ma l'organizzazione della grande spedizione partica e le drammatiche vicende del 363 allontanarono le speranze di pace equilibrata e duratura. Dopo la breve parentesi di Gioviano, con la gravosa perdita di territori di confine per il trattato con i Persiani, il regno di Valente si aprì nel 364 con la necessità di ristabilire sicurezza ai confini dell'impero e serenità nell'interno. Intervenne improvviso il tentativo dell'usurpatore Procopio che sfruttò il disagio diffuso e radunò intorno a sé una *factio* di importanti personaggi disposti a sfidare la nuova dinastia. Dopo la campagna del 366 l'usurpatore venne sconfitto, ma ai danni della guerra che si svolse nella diocesi d'Asia e, con particolare ferocia, in Tracia, seguì la violenta repressione degli aderenti al partito di Procopio.[30] Si sono già valutati i molteplici motivi che indussero successivamente Valente ad organizzare nel 367 la campagna contro i Goti tervingi. È evidente che la strategia offensiva contro i barbari suscitò ulteriore malcontento nei contribuenti stanchi e desiderosi di riposo; e tanto maggiore divenne l'astio quando la spedizione del 367 si rivelò del tutto fallimentare. Temistio raccolse le voci della protesta e interpretò con responsabilità il ruolo di mediatore tra la protesta dei *collatores* e la politica militare di Valente. In questo contesto l'orazione VIII assume un grande rilievo politico, resti-

cultura: M. Mazza, *Filosofia religiosa ed* Imperium *in Giuliano*, in IV Congresso annuale della S.I.S.A.C., Messina 1984, poi in M. Mazza, *Le maschere del potere*, Napoli 1986, pp. 97-148; sui rapporti tra Giuliano e Temistio cf. L.J. Daly, *Themistius, Refusal of a Magistracy*, «Byzantion», LIII (1983), pp. 164-212.

[30] Cf. per la leva del 360 cf. Amm., XXI 6, 6 e Iul., *Or.* I 22; Procopio ebbe buon gioco sull'aristocrazia di Costantinopoli oppressa nei primi mesi del nuovo regno di Valente dall'avidità di Petronio, suocero di Valente, cf. Amm., XXVI 6, 7: «cuius diritati adiectum erat incentiuum exitiale, socer Petronius, ex praeposito Martensium militum, promotus repentino saltu patricius, animo deformis et habitu, qui ad nudandos sine discretione cunctos inmaniter flagrans, nocentes pariter et insontes, post exquisita tormenta, quadrupli nexibus vinciebat, debita iam inde a temporibus principis Aureliani perscrutans, et inpendio maerens, si quemquam absoluisset indemnem» (II, 1, p. 401, Clark). Cf. *sup.* n. 11.

tuendo attraverso l'abilità del retore, la competenza del προστάτης, la παρρησία del filosofo, l'atmosfera di tensione dei rapporti tra Stato e contribuenti nel 368. La costruzione del discorso intorno al nucleo centrale antifiscale e antimilitare conferma l'attualità e l'urgenza del documento: le spese militari che Valente sostiene per le campagne contro i Goti aggiungono un fardello intollerabile alla pressione tributaria, facendo saltare l'equilibrio tra domanda fiscale e capacità di corrispondere alle richieste. L'orazione VIII prende occasione dagli effetti deprimenti della guerra gotica sull'economia dell'impero per concentrarsi, con chiarezza, sulla condanna dei gruppi militari che hanno provocato la guerra per soddisfare la propria φιλοχέρδεια: una seria riduzione delle tasse può verificarsi solo rinunciando ad una politica militare di aggressività.

Questa posizione di Temistio si collega al vivace dibattito che attraversa tutto il IV secolo sulla necessità di armonizzare il peso dell'esercito con le risorse dello Stato. Emblematica è la sintonia tra Temistio e l'anonimo scrittore *de rebus bellicis*, attivo in Occidente nello stesso periodo, sul problema del *sumptus militaris*. La denuncia dell'oppressione fiscale è condotta dai due testi secondo una diffusa topica antimilitarista e antitributaria: Temistio e l'anonimo, distanti nello spazio e nel ruolo sociale, condividono istanze ed accuse sul sistema tributario ed organizzano il loro discorso secondo un parallelismo di moduli espositivi molto interessante; la lettura sinottica dei due testi consente di avvertire questa significativa sintonia concettuale. Il parallelismo indica una lucida analisi da parte degli autori, condotti ad individuare i fattori del sistema militare realmente responsabili della frattura tra spesa pubblica e *utilitas* privata. Nella sua riflessione sul *sumptus militaris* l'anonimo dichiara programmaticamente la necessità di ridurre i costi dell'apparato militare per risollevare le condizioni dei *collatores*:

> Relatis, ut visum est, rei publicae incommodis, augustis provisionibus merito repellendis, ad enormia militum alimenta ratione non incongrua prohibenda veniamus, quorum causa totius tributariae functionis laborat illatio (V, 1, p. 16, Giardina).[31]

[31] Sul «*de rebus bellicis*» la classica trattazione di S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., *pass.*, in particolare cap. II e pp. 123-36, sulla collocazione

Analogamente Temistio avvia il suo discorso chiarendo immediatamente la necessità di un equilibrio tra entrate fiscali e spese militari:

sociale del testo; cf. inoltre E.A. THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor,* being a new text of the treatise *De Rebus Bellicis*, with a translation and introduction by E. A. THOMPSON and a latin index by B. FLOWER, Oxford 1952; cf. la recente edizione a cura di A. GIARDINA, *Le cose della guerra*, cit., che conferma l'importanza del trattato: si rimanda a questa edizione per un'esauriente rassegna bibliografica alle pp. LVII-LXII. Sulla difficile questione della datazione continua tuttora il dibattito sulle due ipotesi prevalenti che, tenendo presente i limiti cronologici del 337 e del 378, assegnano il *libellus* all'età di Costanzo II o al periodo dei Valentiniani. In particolare la datazione all'età di Valentiniano e Valente procede da O. SEECK, *RE*, I, 2, s.v. *Anonymus*, Stuttgart 1894, col. 2325 che data al periodo 366-78, al lavoro di E. A. THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor,* cit., pp. 1-2, che propone una cronologia 366-75; sulla stessa linea si cf. A. CAMERON, *The Date of the Anonymus* De rebus bellicis, in De Rebus Bellicis, *Part I. Aspects of the* De rebus bellicis. *Papers Presented to Professor E.A. THOMPSON*, ed. M.W.C. HASSAL, BAR, IS 73, 1979, pp. 1-10, con una datazione al 367-69 e riferimento al regno di Valente; cf. più recentemente L. CRACCO RUGGINI, *Utopia e realtà di una riforma monetaria: l'*«Anonymus De rebus bellicis» *e i Valentiniani*, in *Studi per Laura Breglia*, Suppl. al n. 4/1987, Parte II, «B. Numismatica», pp. 189-96, che ripropone una datazione ai primi anni del regno dei Valentiniani (366-68) descrivendo le riforme monetarie auspicate dall'anonimo e realizzate in parte dai due imperatori; lo stesso orientamento per l'epoca di Valentiniano in D. FORABOSCHI, *Economia e guerra nel «de rebus bellicis»*, in *Studi di antichità in memoria di C. Gatti*, («Quaderni di Acme», IX) Milano 1987, pp. 111-27, in particolare pp. 111-13. La datazione al periodo tardo del regno di Costanzo II, associato al Cesare Gallo (353-54) o al Cesare Giuliano (355-60) viene proposta da S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo,* cit., pp. 72-106, ribadita in ID., *Il* De rebus bellicis *e la* gratiarum actio *di Claudio Mamertino*, in *Studi di storiografia antica in memoria di Leonardo Ferrero*, 1971, ora in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana,* cit., pp. 221-28, e difesa con vigore ed abbondanza di argomenti da A. GIARDINA nella sua *Introduzione* al testo del *libellus*, pp. XLI-XLVII. Nel suo dettagliato contributo G. BONAMENTE, *Considerazioni sul* de rebus bellicis, «AFLM», XIV (1981), pp. 11-49, dichiara la difficoltà di scegliere con certezza tra le due ipotesi cronologiche, cf. pp. 48-49. Tentativi per una datazione più tarda dell'operetta in B. BALDWIN, *The* De Rebus Bellicis, «Eirene», XVI (1978), pp. 23-39, in particolare a pp. 26-39, che pensa ad epoca teodosiana (384-87); pure al regno di Teodosio (384-95) è orientato il contributo di A.E. ASTIN, *Observations on the* De rebus bellicis, in C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. III, Bruxelles 1983, pp. 388-439; da ultimo H. BRANDT, *Zeitkritik in der Spätantike. Untersuchungen zu den Reformvorschlägen des Anonymus* de rebus bellicis, München 1988, pp. 135-47 ed in particolare § 2 «Ein neuer Datierungvorschlag», pp. 147-62 con la proposta di

Ἅπασι τοῖς βασιλεῦσιν ἡ περὶ τὰ χρήματα ἀρετή, σχεδὸν δὲ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, εἰς δύο ταῦτα διανενέμηται, λαμβάνειν τε ὅσα δεῖ καὶ ἀναλίσκειν εἰς ἃ προσήκει. ἐγὼ τοίνυν, εἰ μὲν ἑκάτερον τούτων καθ'ἑαυτὸ ἦν, καὶ ἡ δαπανᾶν ἐξῆν μηδ' ὁτιοῦν κομιζόμενον, ἢ κομίζεσθαι μηδ'ὁτιοῦν μέλλοντα ἀναλίσκειν, τῆς ἴσης ἂν ἠξίουν ἄμφω προνοίας· ἐπειδὴ δὲ θατέρου θάτερον ἤρτηται, καὶ προΐσθαι ἐκ τῶν ταμιείων οὐχ οἷόν τέ ἐστι μὴ πρότερον εἰσενεγκόντας ἐκεῖ, πλείω φημὶ δεῖν ἐπιδείκνυσθαι τὴν εὐλάβειαν ὅθεν ἐξῆπται καὶ ἡ περὶ τὸ δεύτερον φιλοτιμία (VIII 112b; I, p. 169, Downey).[32]

Nel tentativo di definire le cause della spesa elevata e della conseguente pressione fiscale, entrambi i lavori concentrano la loro denuncia sull'esagerata disponibilità alla *largitas* da parte del potere imperiale, che stimola ed alimenta la φιλοχέρδεια dei militari favorendo allo stesso tempo l'inclinazione ad una politica aggressiva da parte dell'esercito romano. Questa tendenza si esprime particolarmente nella concessione di premi e benefici, sotto forma di *donativa*, ai militari. Inizialmente nell'esercito del IV secolo il soldato viene retribuito in denaro e viveri. L'*annona militaris* provvede a fornire gratuitamente al soldato i generi necessari al rifornimento ed alla alimentazione; lo *stipendium*, sebbene esiguo e irregolare nella periodicità, assicura ancora una modesta somma in argento per le spese quotidiane. Assai più importante è il *donativum*, un premio straordinario pagato in metalli preziosi, e normalmente oro, non soggetto dunque a veloce svalutazione e che rappresenta l'unico strumento per i soldati di accumulo e risparmio di capitali. L'evoluzione più significativa per la storia delle finanze militari nel IV secolo è la progressiva sostituzione dello *stipendium* con i *donativa* imperiali, sempre più frequenti e sostanziosi. Si tratta di un processo che dopo le riforme monetarie di Costantino subisce ine-

datare l'opera al periodo 400/50 e forse più precisamente agli anni 421-22 (cf. p. 147); cf. sulla proposta l'intervento di A. LIPPOLD, *Der Anonymus* de rebus bellicis *und die* Historia Augusta, «Historia», XLI (1992), pp. 253-55. In questa sede valgano comunque le osservazioni di GIARDINA: «la nostra visione complessiva della tarda antichità non muta se datiamo il *de rebus bellicis* sotto Costanzo II o sotto Valentiniano I e Valente: il lettore potrà quindi affrontare un'analisi storicamente orientata del trattato anche senza una puntuale adesione a una delle due principali datazioni», cf. *Introduzione*, p. XXXVII, e in particolare pp. XXXVII-LII.

[32] Trad. MAISANO, pp. 387, 389.

vitabilmente una forte accelerazione.[33] E del resto, si intuisce anche il valore politico del *donativum* offerto ai militari: costituendo una fonte di ricchezza il *donativum* collega gli interessi economici del soldato alle esigenze di fedeltà e consenso dell'imperatore che versa oro e argento. Le occasioni per i *donativa* derivano da particolari anniversari legati alla famiglia imperiale, ma soprattutto in occasione di guerre l'imperatore alimenta la devozione e l'entusiasmo del suo esercito con i *donativa*, stimolando i soldati allo scontro ed eccitandoli con la speranza di ulteriori donazioni in caso di vittoria. È possibile allora comprendere la condanna di Temistio e dell'anonimo. Per operare le *largitiones* ai soldati l'imperatore deve drenare oro e argento dai *collatores*, spesso con interventi straordinari. L'invito dell'anonimo è esplicito:

> Bellicam laudem et gloriam triumphorum utilitas semper imitatur aerarii, ne profusa largitio semina magis excitet proeliorum; quae si providentia maiestatis imperatoriae reprimatur, non amplius bellorum florebit improbitas, sed collatorum potius defecta subsidia recreantur (I, 1, p. 8, Giardina).

La pratica della *largitio* accresce il peso della guerra per i *collatores*, mentre per i militari è occasione sicura di *donativa*, di accumulo di ricchezza. A questo riguardo, l'anonimo pare lamentare un meccanismo perverso: i gruppi dell'aristocrazia militare premono sull'imperatore per organizzare spedizioni; l'obiettivo è evidente: l'imperatore in campagna è costretto ad effettuare *donativa* per garantirsi la fedeltà dell'esercito; e le possibilità di bottino, unite alle donazioni, si trasformano in aumento della ricchezza. La *profusa largitio* dell'imperatore crea un circolo vizioso che aumenta la fre-

[33] Sulla paga del soldato nel IV secolo cf. R.P. DUNCAN-JONES, *Pay and Numbers in Diocletian's Army*, «Chiron», VIII (1978), pp. 541-60, in particolare pp. 541-52; M.F. HENDY, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, cit., pp. 187-92; J.M. CARRIÉ, *Les finances militaires et le fait monetaire dans l'empire romain tardif*, in *Les dévaluations à Rome*, vol. I, 1975, pp. 227-48; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata*, cit., pp. 535-39; da ultimo J.M. CARRIÉ, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, cit., pp. 283-322, in particolare p. 290; W. TREADGOLD, *Byzantium and its army, 284-1081*, Stanford 1995, pp. 154-55 con particolare interesse al valore dei *donativa*.

quenza delle guerre, arricchisce i militari, deprime l'*utilitas* dei contribuenti. Temistio ribadisce con chiarezza la questione:

> Καὶ διὰ τοῦτο ἐπαινεῖσθαι μᾶλλον προσήκει οὐ τοὺς πλείω δωρουμένους τῶν ἱκανῶν, ἀλλὰ τοὺς ἐλάττω τοῦ συνήθους εἰσπραττομένους. οὐ γὰρ ἔνεστιν ἀφειδέστερον δαπανᾶν ἄνευ τοῦ συναγαγεῖν ἀδικώτερον (VIII 112bc; I, p. 169, Downey).[34]

Giuliano, imperatore preoccupato della serenità dei suoi sudditi-*collatores*, si trova in evidente difficoltà durante l'avanzata in Persia: l'esercito, formato prevalentemente dai fedeli veterani gallici, accetta con malcelata sufficienza il donativo in argento. Le piccole *siliquae* d'argento non sono gradite ai soldati come i *solidi* d'oro. Giuliano è costretto a riunire l'esercito promettendo le ricchezze della Persia per bottino.[35] La tiepida reazione alle *siliquae* conferma l'interpretazione dell'anonimo: le esagerate *largitiones* rendono la guerra più onerosa e pericolosa per i *collatores* che per i nemici dell'impero. In tale contesto, dunque, la dialettica tra i costi della strategia offensiva del 367-69 e la tendenza moderata dimostrata da Valente per la politica fiscale orienta l'atteggiamento polemico di Temistio. La guerra iniziata da Valente doveva punire i Goti che avevano prestato aiuto con *auxilia* all'usurpatore Procopio. La prima campagna si era in realtà rivelata fallimentare, per l'impossibilità di intercettare e distruggere gli avversari; tuttavia dall'orazione si comprende che, sebbene inefficace contro i barbari, la spedizione del 367 è costata notevoli sacrifici ai contribuenti. Quando Temistio pronuncia l'orazione si prepara la seconda campagna e le celebrazioni per i *quinquennalia* imperiali: appare evidente la contraddizione con la prospettiva indicata da Valente all'inizio del suo regno di proseguire la politica fiscale avviata da

[34] Trad. MAISANO, p. 389. Cf. ANON. *de rebus bellicis* I, 1 e il commento di A. GIARDINA, cit., pp. 48-51; THEM., *Orat.* VIII 112c. Sulle forme della *largitio* e sulla distribuzione all'esercito di *donativa* cf. R. MACMULLEN, *The Emperor's Largesses*, cit., pp. 162-66; sulla solidarietà tra imperatore e militari beneficiati dal *donativum*: R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata*, cit., pp. 546-61.

[35] Per il *donativum* dopo la presa di Pirisabora cf. AMM., XXIV 3, 3-8; cf. l'importante riflessione sull'episodio di S. MAZZARINO, *L'impero romano*, Roma-Bari 1988³, pp. 719-20.

Giuliano, impegnandosi ad evitare aumenti di tributo.[36] Nel lodare l'atteggiamento di Valente, che non ha richiesto maggiori tasse nonostante la guerra (καὶ γὰρ ἄπιστον, εἰ μὴ τὰς εἰσφορὰς ἡ κατασχοῦσα ἀνάγκη διπλασιάσει. VIII 113b; I, p. 170, Downey),[37] Temistio intende denunciare i costi del conflitto contro i Goti e chiede al *princeps* di insistere nella moderazione fiscale. La contrapposizione di interessi traspare nelle contraddizioni della politica imperiale; la sensazione per i *collatores* afflitti dal fisco è di essere loro stessi oggetto della rappresaglia del 367 ed i soldati sono i maggiori responsabili dell'ingiustizia: a loro sono destinati il bottino e i prigionieri, mentre i contribuenti debbono sostenere lo sforzo bellico con le tasse:

Καὶ τῶν μὲν λαφύρων καὶ τῶν αἰχμαλώτων εἰς τοὺς τὰ ὅπλα φέροντας μόνους ἡ ἀπόλαυσις περιίσταται, καὶ τὸ πρᾶγμα οὐδαμῶς ἴσον, μισθοφορεῖν μὲν

[36] La contradditoria contrapposizione tra tendenza fiscale e politica militare di Valente si può cogliere con più precisione considerando le esigenze economiche dell'esercito imperiale in campagna: cf. R. MacMullen, *The Roman Emperors' Army Costs*, cit., pp. 576-77; J.M. Carrié, *L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie locali*, cit., pp. 459-60 e 467 e sgg. Sulla moderata politica tributaria di Valente all'inizio del suo regno cf. l'*orat.* VIII di Temistio, in particolare 113ac; *Orat.* X 129c; la sincerità di Temistio, nonostante gli accenti panegiristici, è confermata da Ammiano, XXXI 14, 2: «(...) provinciarum aequissimus tutor, quarum singulas ut domum propriam custodibat indemnes, tributorum onera studio quodam molliens singulari, nulla vectigalium admittens augmenta, in adaerandis reliquorum debitis non molestus, furibus et in peculatu deprehensis iudicibus, inimicus asper et vehemens. nec sub alio principe in huius modi negotiis, melius secum actum esse meminit oriens» (II, 1, p. 593, Clark). Cf. A. Nagl, *RE*, VII A, *s.v. Valens*, Stuttgart 1948, coll. 2097-137, in particolare coll. 2100-26; A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, cit., pp. 177-78; S. Mazzarino, *L'impero romano*, cit., vol. II, pp. 727-28; A. Demandt, *Die Spätantike*, München 1989, pp. 109-24, in particolare 116-17; ed ancora con particolare riferimento ad alcuni documenti epigrafici e giuridici cf. A. Schulten, *Zwei Erlasse des Kaisers Valens über die Provinz Asiae*, «Jahresh. des Österr. Arch. Inst.», IX (1906), pp. 40 e sgg. Sui provvedimenti di politica monetaria cf. L. Cracco Ruggini, *Utopia e realtà di una riforma monetaria*, cit., in particolare pp. 194-96. Molti imperatori condivisero il tentativo di alleviare la condizione dei contribuenti vessati dalle tasse, ed in particolare per la politica antiaderativa di Teodosio e di suo figlio Onorio cf. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 141-50.

[37] Trad. Maisano, p. 391.

ὑπὲρ τοῦ κρατεῖν τῶν πολεμίων, τῶν ἄθλων δὲ μὴ κοινωνεῖν τοὺς μισθοδότας (VIII 114d; I, p. 172, Downey).[38]

L'invito a Valente è di rividere la politica offensiva verso i barbari e la conseguente concessione di *donativa*; solo con questo orientamento si potrà realmente guadagnare una vittoria: allora i militari godranno del bottino, i contribuenti non saranno schiacciati dal peso fiscale del conflitto e l'impero potrà riguadagnare la sua εὐδαιμονία:

Ὅταν δὲ ἅπαντες γίνωνται μερῖται τοῦ κέρδους, οἱ μὲν πλείω λαμβάνοντες ἐκ τῶν πολεμίων, οἱ δὲ ἐλάττω διδόντες ἐκ τῶν οἰκείων, τοῦτο ἄν τις φαίη τὸ τρόπαιον τῆς κοινῆς εὐδαιμονίας, καὶ ταύτην τὴν νίκην ἀληθινήν, διʼἣν ἅμα Σκύθαις καὶ τῶν δασμολόγων ὑπερφρονήσομεν (VIII 114d-115a; I, p. 172, Downey).[39]

In realtà, nella polemica su fiscalismo e *sumptus militaris* nel IV secolo altri fattori intervengono ad amplificare la gravità delle imposte per i *collatores*. In particolare l'aderazione, pur essendo prassi consueta nella riscossione tributaria, si rivela un sistema assai delicato, facilmente destinato a distorsioni e illegalità da parte degli esattori corrotti. Come già si è accennato, i beni che lo Stato chiede di commutare in aderazione sono soggetti ad una forte inflazione: i prezzi di mercato vengono infatti gonfiati dagli organi prefeziani per prelevare valuta pregiata dai contribuenti. L'operazione arricchisce il tesoro, ma la necessità di rifornire comunque l'esercito induce le autorità fiscali a perseguire una politica di prezzi calmierati o di requisizione (*coemptiones*). I beni vengono allora acquistati sottoprezzo realizzando un *interpretium* tra il denaro riscosso e quello speso che rappresenta un guadagno netto per lo Stato. Si tratta di un processo evidentemente opposto all'*utilitas* dei contribuenti ma sicuramente sfruttato dal governo imperiale nei momenti di maggiore emergenza. Gli effetti di straordinaria accelerazione e inasprimento che le guerre potevano avere su questo strumento di leva fiscale sono facilmente intuibili, e di qui il lamento delle fonti,

[38] Trad. MAISANO, p. 393.

[39] Trad. MAISANO, p. 393. Sulla polemica contro la *largitas* imperiale, cf. *PANEG. LAT.*, VI 16, 5; VI 16, 8; VI 18, 1.

in particolare del *de rebus bellicis* e di queste orazioni VIII (del 368) e X (del 370) di Temistio, sull'*improbitas bellorum*.[40] Ma la polemica si estende anche alle forme della riscossione ed agli uomini incaricati di raccogliere i tributi. In effetti, il coro delle proteste antifiscali concorda sulla capacità di *iudices* ed *exactores* di complicare il pagamento per mascherare eventuali lucri personali; alle misure vessatorie di *adaeratio* e *coemptio* stabilite dal potere centrale si aggiunge l'avidità e il desiderio di speculazione dei funzionari locali. L'anonimo dedica un capitolo del suo trattato sui mali dello Stato tardoromano alla *iudicum cupiditas* descrivendo le forme della corruzione e le conseguenze del fenomeno sulla *utilitas* dei contribuenti: *ad haec igitur incommoda, quae provincias avaritiae artibus vexant, accedit etiam iudicum execranda cupiditas, collatorum utilitatibus inimica* (IV, 1, p. 14, Giardina).[41] Temistio condivide una simile preoccupazione per l'Oriente dell'impero, imputando agli *exactores* la responsabilità di esasperare con il loro intervento le difficili operazioni fiscali:

'Αλλὰ κἂν χοίνικα ἐπιτάττῃς κἂν μίαν κοτύλην, ἅπασα αὕτη ἡ φιλοτιμία ἄκαιρος γίνεται καὶ ἀνόνητος, εἰ κακουργοῖτο. οὐδὲν γὰρ οὕτω βαρὺ τῶν τελουμένων, ὡς αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι, ἀλλὰ τὸ πότε καὶ πῶς, καὶ τὸ μὴ ἐνθαδί, ἀλλ'ἐνθαδί, καὶ τὸ μὴ εἰς ἀδριον, ἀλλ'αὐτίκα· ταῦτα ποιεῖ καὶ τὸ μικρὸν μέγα καὶ τὸ ῥᾷστον ἐργῶδες, καὶ τὸ δυοῖν ὀβολοῖν ἄξιον ταλάντου, ἃ νόμῳ μὲν διορίζειν οὐχ οἷόν τε· οὐ γὰρ δέχεσθαι πέφυκεν ἡ τούτων φύσις τύπον ἑστῶτα· νόμου δὲ ἐμψύχου δεῖ πρὸς τὸν καιρὸν ἕκαστον ἁρμοττομένου καὶ δικαιοσύνης χθαμαλωτέρας, ἀεὶ τὸ παρὸν τοῖς ὑπηκόοις εὖ τιθεμένης (VIII 118cd; I, p. 178, Downey).[42]

[40] Il sistema *adaeratio-coemptio* rivela l'esistenza di un'economia di Stato, gestita dai vertici della burocrazia e dagli alti comandi militari, in conflitto con le altre economie dell'impero, cf. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 139-58, in particolare per gli effetti della politica fiscale sui latifondi cf. pp. 46-71.

[41] Cf. Anon. *de rebus bellicis*, cap. IV, e in particolare § 4: «Quae enim ab his occasio fiscalium titulorum inlibata peracta est? quae conventio sine praeda discessit? Illis tironum comparatio, equorum vel frumenti coemptio, expensa quoque moenibus profutura, sollemnia lucra sunt et votiva direptio» (p. 16, Giardina). Cf. il commento di A. Giardina, pp. 61-67. Sulla pratica della *stellatura* che unisce criminosamente φιλοκέρδεια dei militari e corrotto funzionamento del meccanismo di *adaeratio*, cf. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo*, cit., pp. 53-56.

[42] Trad. Maisano, pp. 401, 403. Già in precedenza Temistio aveva accennato alla questione colpendo con decisione le forme di corruzione che inasprivano

Il problema di funzionari onesti che rappresentino con dignità l'imperatore esprime una necessità di trasparenza e buon governo estesa a tutto l'impero, ma assume un particolare rilievo per il contesto culturale del IV secolo nella *pars Orientis*. La progressiva formazione di un potere imperiale che si sviluppa amministrativamente intorno alla nuova capitale è un processo che tende a sostituire il precedente rapporto tra πόλεις, *élites* locali e governo provinciale romano. La burocrazia, composta di uomini fedeli al *princeps* e suoi rappresentanti, è la mediatrice del nuovo rapporto. In questo senso, la buona condotta dei funzionari imperiali, fino ai ranghi più bassi, agevola il consolidamento del nuovo sistema di potere e il consenso delle *élites*; al contrario gli episodi di *pravitas* e corruzione non danneggiano solo l'immagine dell'imperatore ma ostacolano anche la nuova dinamica politica e amministrativa in atto ormai dall'epoca di Costantino. Temistio partecipa attivamente a questo processo e interviene energicamente sulla questione:

[...] Ὁ λαχὼν ἀρχὴν μικρὰν εἰκόνα τῆς βασιλείας ὑποδύεται. τεχμαίρονται δὲ ἐκ τῆς εἰκόνος οἱ ἄνθρωποι τὴν μορφὴν τοῦ ἀρχετύπου. [...] καίτοι χαλκῆ μὲν εἰκὼν μὴ σῴζουσα τὴν ἰδέαν τοῦ βασιλέως οὐδὲν ἂν λυμήναιτο τοῖς θεωμένοις, ἄρχων δὲ μὴ φέρων τὸν σὸν χαρακτῆρα ἀντὶ κακῆς γίγνεται μοίρας τοῖς ὑπακούειν ταχθεῖσι, καὶ μετατίθησι τὴν ἐξουσίαν, ἧς ἐπὶ τῷ εὐποιεῖν τετύχηκεν, εἰς τοὐναντίον (VIII, 117d-118a; I, pp. 176-77, Downey).[43]

Nella riflessione di Temistio la guerra e la conseguente emergenza economica rappresentano l'occasione più stimolante per la prepotenza e l'avidità di burocrati e militari che possono agire in-

il prelievo fiscale: οἶσθα ὁπόσον κακὸν πραχτῆρος ἀναισχυντία, ὁπόσον γραμματέως κακοτεχνία, ὁπόσον ἀστικοῦ στρατιώτου φιλοκέρδεια· ὑφ' ὧν πολυπλασιάζεται τὰ δυσχερῆ (VIII 114a; I, p. 171, Downey. Trad. Maisano, p. 391).

[43] Trad. Maisano, p. 401. Sulla resistenza di alcuni intellettuali di cultura greca alla diffusione del nuovo modello imperiale centralizzato di Costantino nell'Oriente cf. G. Dagron, *L'Empire romain*, cit., pp. 60-82; con particolare riferimento all'ostilità verso la burocrazia centrale cf. pp. 71-74; cf. inoltre L. Cracco Ruggini, *Sofisti greci nell'impero romano*, cit., pp. 407-11: la critica alla burocratizzazione è uno degli sfoghi più frequenti, si direbbe topici, che la parte più conservatrice degli intellettuali delle province orientali utilizza per mostrare la propria ostilità e resistenza al nuovo modello imperiale costantiniano.

disturbati mascherando le loro corrotte intenzioni con l'urgenza di corrispondere i tributi al governo. Temistio interviene chiaramente anche su alcuni effetti sociali di questa tensione economica tra fisco e contribuenti. I πράκτορες-*exactores* possono essere più pericolosi dei barbari: aggravando il tributo previsto dallo Stato con la loro cupidigia e venalità, spingono i contribuenti nelle braccia degli usurai e alla rovina. Le conseguenze del fenomeno sono pericolose:

Οὐδὲν γὰρ τῷ πάσχοντι κακῶς τὸ Σκύθην ἢ Ῥωμαῖον εἶναι τὸν ἀδικοῦντα, ἀλλ'ὑφ'ὅτουπερ ἂν πάσχῃ κακῶς, τοῦτον εἶναι τὸν πολέμιον οἴεται. καὶ πολλοὶ τῶν εὐπατριδῶν τὰ σκῆπτρα ἐκ τριγονίας διαδεξάμενοι ποθεινοὺς ἐποίησαν τοὺς βαρβάρους τοῖς ὑπηκόοις (VIII 115cd; I, p. 173, Downey).[44]

Compare qui un τόπος assai frequente e di lunga durata dell'antifiscalismo tardoantico: l'odiosità del tributo e dei metodi della sua esazione procura una sofferenza intollerabile e i *collatores* sperano di avere al più presto un sollievo; il paradosso per cui i barbari, sovvertendo lo Stato e il suo controllo militare e fiscale sul territorio possono rappresentare questo sollievo, indica la gravità della situazione tra IV e V secolo. La società che Salviano di Marsiglia descrive per la Gallia nel 440 è impegnata a fronteggiare contemporaneamente due avversari, i barbari, che corrono le campagne e devastano le città, e le ingiustizie di *potentiores* locali e corrotti funzionari dello Stato che sfruttano la condizione di emergenza a favore dei propri illeciti interessi:

Inter haec vastantur pauperes, viduae gemunt, orfani proculcantur, in tantum ut multi eorum, et non obscuris natalibus editi et liberaliter instituti, ad hostes fugiant, ne persecutionis publicae adflictione moriantur, quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt (*gubern.* V 21; p. 328, Lagarrigue).[45]

L'*humanitas*, la sintesi ideologica dei valori che per Salviano definiscono la civiltà romana, è sostituita dall'*iniquitas* dello Stato

[44] Trad. MAISANO, p. 395.

[45] Si cf. l'edizione di Salviano, *De gubernatione Dei*, a c. di G. LAGARRIGUE, Paris 1975.

tardoromano. L'*iniquitas* si esprime anche in un sistema fiscale vessatorio e organizzato con criteri di grave sperequazione:

Ecce quid valeant statuta legum, ecce quid proficit definitio sanctionum, quae illi spernunt maxime qui ministrant. Sane ad parendum humiles abiectique coguntur, compelluntur iussis obtemperare pauperculi, et nisi obtemperaverint, puniuntur. Eandem enim in hac re rationem habent quam in tributis: soli iussis publicis serviunt, sicut soli tributa solvunt (*gubern.* VII 93; p. 498, Lagarrigue).[46]

Un simile atteggiamento di rifiuto dello Stato tardoromano, della sua organizzazione sociale ed economica, esprime il dialogo tra Prisco di Panion, ambasciatore di Teodosio II presso il campo di Attila nel 449, e un ex mercante di Viminacium stabilitosi da tempo presso gli Unni. Raccontando il suo avventuroso destino, il mercante si sofferma a descrivere con precisione i motivi che lo hanno convinto ad abbandonare l'impero:

Ἐν δὲ εἰρήνῃ ὀδυνηρότερα ὑπάρχειν τὰ συμβαίνοντα τῶν ἐν τοῖς πολέμοις κακῶν διά τε τὴν βαρυτάτην εἰσπραξιν τῶν δασμῶν καὶ τὰς ἐκ τῶν πονηρῶν βλάβας, τῶν νόμων οὐ κατὰ πάντων κειμένων, ἀλλ'εἰ μὲν ὁ παραβαίνων τὸν θεσμὸν τῶν πλουτούντων εἴη, ἔστι τῆς ἀδικίας αὐτὸν μὴ διδόναι δίκας· εἰ δὲ πένης εἴη, οὐκ ἐπιστάμενος χρῆσθαι πράγμασιν, ὑπομένει τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν, εἴπερ μὴ πρὸ τῆς κρίσεως ἀπολείποι τὸν βίον, μακροῦ ἐπὶ ταῖς δίκαις παρατεινομένου χρόνου καὶ πλείστων ἐκδαπανωμένων χρημάτων. ὅπερ τῶν πάν-

[46] Su Salviano di Marsiglia, testimone delle difficoltà sociali ed economiche dell'impero d'Occidente nel V secolo, cf. le considerazioni di E. STEIN, *Histoire du bas-empire*, cit., vol. I, pp. 344-47; J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'empire romain*, Paris 1964, pp. 432-37; F. PASCHOUD, Roma aeterna. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967, pp. 293-310, in particolare pp. 297-302 per il giudizio di Salviano sui Germani e pp. 305-07; PH. BADOT *L'utilisation de Salvien et la Vita patrum Iuriensium comme sources historiques*, «RBPh», LIV (1976), pp. 391-405; S. PRICOCO, *Un Lerinese illustre: Salviano di Marsiglia*, «Siculorum Gymnasium», XXIX (1976), pp. 351-68, poi in ID., *Monaci, Filosofi e Santi*, Messina 1992, pp. 131-46; C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, «Studi mediev.», XVIII (1977), pp. 491-608, in particolare pp. 574-602; J. BADEWIEN, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, Göttingen 1980, in particolare pp. 116-38; cf. la recente disamina delle posizioni «filobarbariche» di Salviano in B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992, pp. 383-406, in particolare pp. 403-05.

τωνἀνιαρότατονεἶη, ἐπὶμισθῷ τῶνἀπὸ τοῦνόμου τυγχάνειν. οὐδὲγὰρ τῷἀδικουμένῳ τις δικαστήριον παραδώσει, εἰ μή τι ἀργύριον τῷ τε δικαστῇ καὶ τοῖς ἐκείνῳ διακονουμένοις κατάθοιτο (*FHG* IV 8, p. 87).[47]

La sintonia emblematica tra le proteste di Temistio, il lamento vigoroso e trepidante di Salviano e il racconto di Prisco indica una radice comune del malessere fiscale: tra IV e V secolo lo Stato non riesce a trovare un compromesso valido tra le sue esigenze finanziarie e l'*utilitas* dei contribuenti. La fuga presso i barbari è una minaccia paradossale (ma logicamente delineata nel confronto tra la pericolosità dei πράκτορες e dei barbari) nell'orazione VIII di Temistio; nella situazione descritta da Salviano per la Gallia di metà V secolo e nella vicenda del mercante incontrato da Prisco è una alternativa valida, e da alcuni già attuata, all'*iniquitas* dell'amministrazione dello Stato.[48]

Alla denuncia dei costi della guerra e dei meccanismi di corruzione che si aggiungono alle operazioni fiscali, Temistio contrappone la possibilità per il *princeps* di ridurre fortemente le spese straordinarie e reprimere l'avidità dei burocrati e dei militari. Celebrandone con enfasi i primi cinque anni di governo, il discorso invoca direttamente l'intervento di Valente: il sovrano può essere non responsabile dei mali dell'impero che cattivi consiglieri trascurano ad arte di riferire o che preoccupazioni più urgenti inducono a ritardare, ma le prospettive di soluzione di Temistio sono saldamente agganciate al coinvolgimento dell'imperatore.[49] Tra le idee

[47] Cf. Prisco di Panion, *FHG* IV, 8, pp. 86-8 = R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicing Historians of the Later Roman Empire*, II, cit., pp. 266-72; cf. il commento di A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, pp. xii-xv. Su Prisco di Panion cf. B. Baldwin, *Priscus of Panium*, «Byzantion», L (1980), pp. 18-61.

[48] Il fenomeno della fuga presso i barbari nel IV secolo è descritto da S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, cit., pp. 31-34. Un interessante intervento sul problema in J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain*, cit., pp. 415-37, l'intero cap. 4: «L'évasion sociale et ses refuges: nouveaux patronats; vocations religieuses; résignations aux barbares (?)»; cf. più recentemente G. Dagron, *«Ceux d'en face». Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins*, «Trav. Mémoires», X (1987), pp. 207-32, in particolare, pp. 229-32.

[49] Anche in questo caso l'immagine del *princeps* che inconsapevole ignora i drammi dei suoi sudditi, perché distratto da cure superiori o da malvagi consiglieri,

che definiscono coerentemente il sistema politico elaborato da Temistio l'unità dell'impero, la bella immagine del σῶμα τῆς βασιλείας, attraversa diacronicamente i suoi discorsi. L'imperatore è posto al governo dell'impero ed è responsabile dell'εὐδαιμονία dei suoi sudditi, per volontà divina e ad immagine dell'impero celeste: nell'orazione VIII i motivi di polemica militare ed antifiscale trovano equilibrio su questo assioma politico e culturale:

> Οὐδὲν γὰρ οὕτω περὶ πλείστου βασιλεῖ ποιητέον ἐστὶν ὡς τὸ σῶμα τῆς βασιλείας. σῶμα δὲ τῆς βασιλείας τὴν ὑπήκοον γῆν εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι. ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν ἡμετέρων σωμάτων, κἂν τὸ τυχὸν μέρος πονῇ, παραπέμπει τῷ σύμπαντι τὴν ἀλγηδόνα, οὕτως ἐπὶ τῆς βασιλείας τῆς ὅλης, κἂν μία πόλις πράττῃ κακῶς, οὐκ ἐᾷ τὴν σύμπασαν ἀρχὴν ὑγιαίνειν (VIII 117bc; I, p. 176, Downey).[50]

Questa unità fondamentale delle parti che compongono l'impero annulla l'opportunità di un conflitto tra *necessitas* dello Stato ed *utilitas* dei contribuenti. Se per soddisfare le esigenze di una parte del σῶμα τῆς βασιλείας si deve drenare risorse dal resto della comunità salta l'equilibrio *utilitas-necessitas*: lo Stato sviluppa allora oppressione fiscale e i *collatores* cercano sollievo e fuga dalle proprie responsabilità; spetta quindi all'imperatore verificare l'entità delle spese, tutelando la convenienza dei contribuenti rispetto alla richiesta fiscale. All'idea del σῶμα τῆς βασιλείας, organismo unitario, corrisponde infatti un sistema tributario chiuso, che Temistio immagina come un cerchio:

ritorna topicamente nelle fonti di IV secolo, cf. ANON. *de rebus bellicis*, *praef.* 4: «sed fas erit rei publicae praesulem a privato desiderata cognoscere, cum rerum utilitas interdum eum lateat inquirentem» (p. 4, GIARDINA) e *praef.* 15-16: «quae (scil. *i* remedia proposti dall'anonimo) quidem non ignota sunt proximis vestrae clementiae, quos alia plura sollicitant a nobis aliena. Verum quia illos multa occupatos effugiunt, otio persuasus, non adeo a rerum commoditatibus peregrinus, utilia vestrae felicitati undique redacta conferre gestivi» (p. 8, GIARDINA); si noti l'importante e significativo nesso *utilitas-felicitas* che sostiene l'impegno dell'Anonimo di sviluppare soluzioni convenienti ai mali dell'impero; ma la vicenda descritta da Ammiano della collusione tra Romanus, *comes Africae*, e il suo *adfinis*, il *magister officiorum* Remigius, indica chiaramente la capacità dei funzionari di filtrare le proteste e i lamenti dei provinciali: cf. per la vicenda della Tripolitania, AMM., XXVII 9, 2 e XXVIII 6.

[50] Trad. MAISANO, p. 399.

Ὁ γὰρ κύκλος εἰς ἑαυτὸν οὗτος περίεισι, καὶ ὥσπερ τὰς νεφέλας φασὶν ἑλκούσας τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς γῆς αὖθις τῇ γῇ χορηγεῖν ὅσον εἵλκυσαν, οὕτω καὶ τοὺς βασιλέας ὁρῶμεν εἰς οὓς προΐενται, παρ'ἐκείνων καὶ ἐρανίζοντας (VIII 112d; I, p. 170, Downey).[51]

Dopo il fallimento del 367, la ripresa della strategia offensiva non agevola il benessere comune dei sudditi, ma pare solo destinata a soddisfare l'avidità dei soldati e degli esattori; è una scelta politica che evidentemente non cura gli interessi del σῶμα τῆς Βασιλείας e che l'imperatore deve quindi attentamente valutare:

Ἵνα τοίνυν τὰ ἄλλα παρῶ, τοῦτο ἐξαρκεῖν φημι καὶ μόνον εἰς μιᾶς εὐχῆς ἀφορμήν, οὗ τὸ κέρδος εἰς ἅπαντας διικνεῖται· τοῦτο δ'ἐστὶν οὐ τὴν μέσην ἀνακομίσασθαι τῶν ποταμῶν, οὐδὲ Σκύθας τοὺς περαιτέρω σωφρονισθῆναι, οὐδὲ Γερμανοὺς ἀναστῆσαι τὰς πόλεις, ἃς διεπόρθησαν. ἐκείνου μὲν γὰρ εἰ καὶ τύχοιμεν, Σύροι μόνον αἰσθήσονται, τοῦ δὲ θρᾷκες, τοῦ δὲ Γαλάται, καὶ ἡ πρόσοικος χώρα ἑκάστῳ τροπαίῳ· ἡ δὲ περὶ τὰς εἰσπράξεις φειδὼ κοινὸν ἁπάντων κέρδος ἐστὶ τῶν ἀπὸ τῆς γῆς τρεφομένων (VIII 114c; I, p. 172, Downey).[52]

Il messaggio di un σῶμα τῆς βασιλείας da tutelare anche nella tranquillità fiscale dei suoi abitanti e la denuncia delle forme di oppressione e corruzione fiscale circoscrivono il nucleo politico del discorso VIII e confermano il ruolo di Temistio come mediatore importante e autorevole tra potere imperiale e poteri locali dell'Oriente romano. Sviluppandosi dal disagio dei *collatores* provinciali e dalla tendenza contraddittoria al sollievo fiscale dimostrata

[51] Trad. MAISANO, p. 389.

[52] Trad. MAISANO, p. 393. La stessa convinzione in THEM., XV 186bd; cf. sulla concezione unitaria dell'impero nella riflessione di Temistio G. DAGRON, *L'empire romain*, cit., pp. 85-92; L.J. DALY, *Themistius' Concept of Philanthropia*, «Byzantion», XLV (1975), pp. 22-40: la φιλανθρωπία è lo strumento che l'imperatore possiede per intervenire globalmente sul σῶμα τῆς βασιλείας, cf. pp. 32-33 e n. 19; interessante l'osservazione di S.A. STERTZ, *Themistius: a Hellenic Philosopher-Statesman*, cit., pp. 354-55: la conoscenza che Temistio dimostra della storia dei Greci e dei Romani e il frequente uso di *exempla* dalle due tradizioni denotano, in una prospettiva storiografica, la coscienza di un σῶμα τῆς βασιλείας mediterraneo ed unito; cf. R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 14-15 e 36-37 sulla cultura storica di Temistio e l'uso di *exempla*; cf. inoltre H.E. CHAMBERS, Exempla virtutis *in Themistius and the Latin Panegyrist*, (Ph. D.), Indiana University 1968, in particolare pp. 81-121.

da Valente, il discorso di Temistio condanna economicamente l'uso della strategia offensiva contro i barbari perché nociva agli interessi dei sudditi e chiede maggiore controllo degli uomini, militari e burocrati, che rappresentando il sovrano ne eseguono gli ordini. In realtà, Valente disattese l'invito a sospendere le eccessive spese militari e riprese energicamente le campagne contro i Goti; gli sviluppi dalla primavera del 368 alla pace di Noviodunum stimolarono Temistio ad una nuova riflessione che, avvalendosi delle esigenze precedentemente chiarite, sostituisse alla protesta uno strumento culturale e politico capace di risolvere l'urgente questione gotica.

4. Εὐαγγέλιον *di Valente*, φιλοκέρδεια *dei militari e* φιλανθρωπία*: aspetti sociali ed economici dell'antimilitarismo di Temistio nell'orazione X.*

La protesta dei *collatores* orientali, mediata da Temistio con il suo discorso VIII, non trovò soddisfazione e la linea militare di aggressione prevalse sulla strategia di contenimento dei barbari e sull'auspicio di una pace rapida e duratura. L'impeto dell'esercito imperiale, rinvigorito dal desiderio di rimediare alla deludente campagna del 367, venne frenato dalle difficoltà logistiche ed ambientali; le piene del Danubio impedirono il passaggio delle colonne romane e il successivo allagamento dell'area di operazioni costrinse l'imperatore a rinviare la campagna del 368. Finalmente nella primavera del 369 l'esercito imperiale penetrò in profondità nel *barbaricum*, agganciò in sporadici combattimenti una parte dell'esercito tervingio ed incalzò i Goti stanchi ed indeboliti. Ammiano Marcellino evoca con lucidità le ultime fasi della guerra:

> Aderant post diversos triennii casus, finiendi belli materiae tempestivae: prima quod ex principis diuturna permansione, metus augebatur hostilis; dein quod conmerciis vetitis, ultima necessariorum inopia barbari stringebantur, adeo ut legatos supplices saepe mittentes, venialem poscerent pacem (XXVII 5, 7; II, 1, p. 429, Clark).

Non si ebbe quindi una vittoria sul campo, piuttosto una tattica di logoramento che soffocò per i Goti ogni possibilità di approvvigionamento e indusse i capi della confederazione alle trattative. La teologia della vittoria imperiale trasformò la pace di com-

promesso sancita nel mezzo del Danubio in un trionfo dell'esercito orientale sotto la guida della nuova dinastia.[53] I canali di trasmissione della propaganda imperiale vennero immediatamente attivati per celebrare i successi di Valente:

[D. n. invictissimus princeps Fl. V]alens victor maximus triumfator
[semper Augustus, in solo barb]arico victis superatisque Gothis,
[ingruente in victorias illa]s tempore feliciter quinquennaliorum,
[hunc burgum a fundamentis] ob defensionem rei publicae extruxit
[manu...devotissi]morum militum suorum Primanorum
[et.....commissor]um cur(a)e Marciani trib(uni) et Ursicini
p(rae)p(ositi) semp. vestri
[...adiuvante Fl. Ste]rcorio viro clarissimo duce.[54]

[53] Con evidente imbarazzo Ammiano, avvezzo a descrivere potenti affreschi di sottomissione dei barbari, riferisce della pace di Noviodunum firmata da Valente, cf. AMM., XXVII 5, 9: «et quoniam adserebat Athanaricus, sub timenda exsecratione iuris iurandi se esse obstrictum, mandatisque prohibitum patris, nē solum calcaret aliquando Romanum, et adigi non poterat indecorumque erat et vile, ad eum imperatorem transire; recte noscentibus placuit, navibus remigio directis in medium flumen, quae vehebant cum armigeris principem, gentisque iudicem, inde cum suis, foederari, (ut statutum est) pacem» (II, 1, pp. 429-30, CLARK); Zosimo, da Eunapio, osserva tiepidamente IV 11, 4: τοῦ δὲ οὐκ ἀποσεισαμένου τὴν αἴτησιν, ἐγίνοντο σπονδαὶ μὴ καταισχύνουσαι τὴν Ῥωμαίων ἀξίωσιν· ἐδόκει γὰρ Ῥωμαίους μὲν ἔχειν μετὰ πάσης ἀσφαλείας ὅσα πρότερον εἶχον, βαρβάροις τε ἀπέγνωστο μὴ περαιοῦσθαι μηδὲ ὅλως ποτὲ τοῖς Ῥωμαίων ἐπιβαίνει ὁρίοις (ed. a c. di F. PASCHOUD, II 2, pp. 272-73. Trad. it. a cura di F. CONCA, Milano 1977, pp. 206-07). Sugli esiti del conflitto cf. la critica e significativa impostazione di O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, V, 1921 (rist. Darmstadt 1966), pp. 57-58; per un'interpretazione del trattato di pace nettamente favorevole ad Athanaricus cf. K.K. KLEIN, *Der Friedenschluß von Noviodunum*, cit., p. 190; cf. inoltre E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., pp. 185-86; la stessa idea di *Kompromißfriede* in B. STALLKNECHT, *Untersuchungen*, pp. 62-63; cf. inoltre H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., pp. 125-26; da ultimo U. WANKE, *Die Gotenkriege des Valens*, cit., pp. 105-10.

[54] Cf. *CIL*, III 7494, con le integrazioni di Th. MOMMSEN, da cui *ILS* 770; altra edizione in O. FIEBIGER - L. SCHMIDT, *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, «Denkschriften Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl.», LX (1918), n° 167, p. 87. Per la lacuna a r. 2 si è preferita la lettura FIEBIGER-SCHMIDT alla lettura MOMMSEN-DESSAU: [*semper Aug. in fidem recepto rege Athan*]*arico, victis superatisque Gothis*. Sia consentito a tal riguardo fare due considerazioni: a) per l'integrazione [...*in solo barb*]*arico* si cf. il passo di Ammiano Marcellino che pare sviluppare le essenziali informazioni dell'iscrizione descrivendo la vittoria di Valente, cf. XXVII 5, 6: «simili pertinacia, tertio quoque anno, per Novidunum navibus ad

Affidato alla pietra, non lontano dalle rive del Danubio, è l'εὐαγγέλιον di Valente, annuncio di vittoria ottenuta in territorio barbarico dopo il decisivo annientamento dell'esercito nemico. La *Victoria* dell'Augusto e l'occasione concomitante dei suoi *quinquennalia*, celebrati nel marzo del 368, rinnovano la *felicitas* dell'impero: *victis superatisque Gothis ... tempore feliciter quinquennaliorum*. Nella sua edizione del testo il Dessau, sulla scia del Mommsen, ha

transmittendum amnem conexis, perrupto barbarico, continuatis itineribus longius agentes Greuthungos bellicosam gentem adgressus est, postque leviora certamina, Athanaricum ea tempestate iudicem potentissimum, ausum resistere, cum manu quam sibi crediderit abundare, extremorum metu coegit in fugam, ipseque cum omnibus suis, Marcianopolim redivit ad hiemem agendam (ut in illis tractibus) habilem» (II, 1, p. 429, CLARK). Anche Ammiano ricorda che Valente sconfisse i Goti *perrupto barbarico*, ed è quindi probabile che la propaganda imperiale desiderasse evidenziare il trionfo dell'imperatore in terra straniera; e del resto Ammiano adduce la costante presenza di Valente sul Danubio come causa della vittoria romana. La stessa attenzione è nell'orazione X di Temistio, 132c: καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ περαιοῦσθαι τὸν Ἴστρον σὺν τῇ τοῦ πολέμου παρασκευῇ καὶ δὶς ἐφεξῆς ἀνάστατον ποιεῖσθαι τὴν πολεμίαν, σταθμοὺς τόσους καὶ τόσους δσους οὐδὲ πρεσβεύοντες πώποτε προελθεῖν ἐθαρρήσαμεν (I, p. 201, DOWNEY. Trad. MAISANO, p. 439); b) le fonti principali ad oggi pervenute, e contemporanee agli avvenimenti, conoscono la carica di Athanaricus come *iudex* dei Tervingi, cf. AMM., XXVII 5, 6: *Athanaricum ea tempestate iudicem potentissimum*, e in particolare Temistio, X 134cd: οὕτω γοῦν τὴν μὲν τοῦ βασιλέως ἐπωνυμίαν ἀπαξιοῖ, τὴν τοῦ δικαστοῦ δὲ ἀγαπᾷ, ὡς ἐκεῖνο μὲν δυνάμεως πρόσρημα, τὸ δὲ σοφίας (I, p. 204, DOWNEY; Trad. MAISANO, p. 443). Restituendo nella lacuna il titolo [...*rege Athan*]*arico* e non *iudice* si esclude che la propaganda ufficiale riconoscesse al capo dei Goti il giusto titolo mentre, al contempo, si deve accettare l'evidenza di fonti letterarie che riportano con precisione la carica di Athanaricus. L'incongruenza è tanto maggiore in quanto Temistio rievoca gli eventi come protagonista ed αὐτόπτης. Sull'iscrizione cf. Th. MOMMSEN, *Die Inschrift von Hissarlik und die römische Sammtherrschaft in ihrem titularen Ausdruck*, «Hermes», XVII (1882), pp. 523-44, poi in *Ges. Schriften* III, Berlin 1910, pp. 303-23; le precisazioni cronologiche di O. SEECK, *Zur Inschrift von Hissarlik*, «Hermes», XVIII (1883), pp. 150-53. Per primo lo H. SCHOLZE, *De temporibus librorum Themistii*, Göttingen (diss.) 1911, p. 35, propose di leggere la lacuna [...*in solo barb*]*arico*; d'accordo con l'interpretazione FIEBIGER-SCHMIDT del 1918 è H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, cit., p. 126 n. 77; *con.* E. POPESCU, *Das Problem der Kontinuität in Rumänien im Lichte der Epigraphischen Entdeckungen*, «Dacoromania», I (1973), pp. 70-77, prosegue a p. 71, n. 4, la lettura MOMMSEN-DESSAU. Per un interessante studio sull'iscrizione e sul contesto archeologico del suo ritrovamento cf. J. GUEY, *Le «Tropaeum Traiani» est-il l'oeuvre de l'empereur Valens?*, «REA», XL (1938), pp. 387-98, in particolare pp. 396-98.

commentato: *notabile titulum positum esse solius Valentis, omissa fratris mentione*; il Dessau ha ragione, soprattutto se si confronta la notizia di Ammiano che: *Valens enim ut consulto placuerat fratri, cuius regebatur arbitrio, arma concussit in Gothos* (XXVII 4, 1; II, 1, p. 425, Clark), e constatando poi, in iscrizioni pressoché contemporanee, che sia Valentiniano, sia il giovane Graziano, assumono tra i loro *cognomina devictarum gentium* quello di *Gothicus Maximus*.[55] È forse opportuno considerare che nel programma imperiale il trionfo sui Goti conclude e circoscrive fastosamente il primo quinquennio di regno di Valente (βασιλεύς dal marzo 364) pesantemente segnato dall'eredità della disastrosa ritirata dalla Persia, dalla guerra civile contro Procopio, dalla sfida alla minaccia gotica sul Danubio. In questa iscrizione parla l'imperatore che ha personalmente conquistato la vittoria sui suoi nemici interni ed esterni, ed invoca una nuova stagione di *felicitas* per il suo regno nell'Oriente romano.[56] Il messaggio si diffonde veloce nell'impero e trova corrispondenza corale nei gruppi più vicini alla corte. Particolarmente evidente è l'adesione all'εὐαγγέλιον di Valente nell'*epistula* dedicatoria del *Breviarium* del *magister scrinii memoriae* Eutro-

[55] Cf. in particolare *CIL* VI, 1175 = *ILS* 771, probabilmente della fine del 369, in cui Valente partecipa del titolo di *Gothicus Maximus* con il fratello Valentiniano ed il nipote Graziano. Sul problema cf. Th. MOMMSEN, *Die Inschrift von Hissarlik und die römische Sammtherrschaft in ihrem titularen Ausdruck*, cit., pp. 308-09 e 314-23; A. ARNALDI, *I* Cognomina devictarum gentium *di Valentiniano I, Valente e Graziano*, «RIL», CXIV (1980), pp. 41-51, in particolare pp. 42-48.

[56] Sulle forme di esaltazione della vittoria imperiale cf. M.P. CHARLESWORTH, *Pietas and Victoria: the Emperor and the Citizen*, «JRS», XXIII (1943), pp. 1-10; S. MAZZARINO, *'Annunci' e* 'publica laetitia'*: l'iscrizione romana di Fausto e altri testi*, in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, cit., pp. 229-50, sull'iscrizione *IGUR* 69, e in particolare pp. 244-45; S. MAZZARINO, *Impero romano*, cit., pp. 154-58; cf. inoltre M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, Paris 1986, in particolare pp. 1-10, *Imperial Triumph as a Historical Problem*, e pp. 35-46 per l'esaltazione della vittoria imperiale nel IV secolo. Sul concetto di «teologia della vittoria imperiale» dal principato all'età tardoantica cf. il fondamentale J. GAGÉ, *La Théologie de la Victoire impériale*, «RH», CLXXI (1933), pp. 1-43; R.H. STORCH, *The «Absolutist» Theology of Victory: its Place in the Late Empire*, «Classica et Mediaevalia», XXIX (1969), pp. 197-206; J. RUFUS FEARS, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, «ANRW», 17, 2 (1981), pp. 736-826; da ultimo con particolare interesse ai rapporti tra Cristianesimo e vittoria imperiale cf. F. HEIM, *La Théologie de la Victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992.

pio; alto funzionario in carriera nella burocrazia della corte orientale, Eutropio dedica l'opera a *Domino Valenti Gothico Maximo Perpetuo Augusto* indicando che:

> Res Romanas ex voluntate mansuetudinis tuae ab urbe condita ad nostram memoriam, quae in negotiis vel bellicis vel civilibus eminebant, per ordinem temporum brevi narratione collegi, strictim additis etiam his, quae in principum vita egregia extiterunt, ut tranquillitatis tuae possit mens divina laetari prius se inlustrium virorum facta in administrando imperio secutam, quam cognosceret lectione.[57]

Dalla pietra al *codex* non cambiano le linee guida dell'esaltazione di Valente; la vittoria militare (*victis superatisque Gothis*) è chiaramente segnalata dalla menzione del *cognomen Gothicus Maximus* nell'invocazione al *princeps*, elemento che consente inoltre di considerare puntualmente come termine *post quem* per la datazione del *Breviarium* il periodo autunno 369-inverno 370. Nel linguaggio del panegirista la *tranquillitas* che emana dall'imperatore corrisponde alla *felicitas* che la sottomissione dei Goti ha restituito all'impero nel 369. La medesima atmosfera di *laetitia* segna emblematicamente il *Breviarium* di Festo, collega e avversario di Eutropio attivo alla corte di Valente, celebrando vigorosamente il nesso tra *victoria* e *felicitas*:

> Quam magno deinceps ore tua, princeps invicte, facta sunt personanda! Quibus me licet inparem dicendi nisu et aevo graviorem parabo. Maneat modo concessa dei nutu et ab amico, cui credis et creditus es, numine indulta felicitas, ut ad hanc ingentem de Gothis etiam Babyloniae tibi palma pacis accedat.[58]

[57] EUTR., *praef.*, p. 2, SANTINI. Su Eutropio e la sua carriera alla corte di Valente: N. SCIVOLETTO, *La* Civilitas *di IV secolo e il significato del* Breviarium *di Eutropio*, «GIF», XXII (1970), pp. 15-45; W. DEN BOER, *Some Roman Minor Historians*, Leiden 1972, in particolare pp. 114-72; G. BONAMENTE, *La biografia di Eutropio «lo storico»*, «AFLM», X (1977), pp. 161-210, in particolare pp. 207-10. Con riferimento alle questioni cronologiche e filologiche dell'*epistula* dedicatoria cf. G. BONAMENTE, *La dedica del «*Breviarium*» e la carriera di Eutropio*, «GIF», VIII (1977), pp. 274-97, in particolare pp. 277-80.

[58] RUFUS FESTUS, *Breviarium*, 30, 1-2 (*ed.* M.P. ARNAUD-LINDET), Paris 1994, con l'importante introduzione, pp. V-XXXIX. Su Festus cf. J.W. EADIE, *The Breviarium of Festus*, London 1967, pp. 1-10 per la cronologia dell'opera e le notizie

Fuori dagli ambienti militari e dalla corte, l'annuncio di vittoria di Valente non giova alla società in crisi dell'Oriente romano, gravemente lacerata dalle diverse identità sociali, economiche e culturali che la compongono. Gli anni da Giuliano a Valente sono segnati da grandi speranze, profonde illusioni, amare delusioni che agiscono eversivamente su un tessuto sociale sconnesso e decisamente conflittuale. In questo orizzonte di riferimento Temistio interpreta il ruolo di un fuoco: convergono nella sua riflessione i problemi e i contrasti che scuotono la società di cultura greco-romana ormai in fase di decisiva trasformazione, divisa in se stessa, e già costretta alla competizione con le culture locali dell'Oriente. C'è in Temistio la capacità di restituire con modelli di elevata complessità stilistica e concettuale, la sintesi dei molteplici intrecci che formano le questioni politiche salienti del suo tempo. In questo senso, la sua prospettiva di lettura del problema gotico, sebbene adeguata alle occasioni contingenti del discorso VIII (la preparazione della nuova campagna nel 368) e del discorso X (la riflessione sull'εὐαγγέλιον di Valente) trae origine dall'evidente contrasto tra la politica aggressiva attuata da Valente nel triennio 367-69, i risultati ottenuti con questa strategia, e i costi economici e sociali che la linea dura contro i barbari impone al σῶμα τῆς βασιλείας, inteso come *collatores* provinciali dell'Oriente.

La questione gotica si inserisce nel drammatico contesto dello scontro tra mondo romano e mondo barbarico, esploso violentemente dopo la fine dell'espansionismo imperiale e accentuato nel III secolo dalla grande pressione sui *limites* e dalla debolezza poli-

sull'identità dell'autore; cf. inoltre W. DEN BOER, *Some Roman Minor Historians*, cit., pp. 173-223; M. PEACHIN, *The Purpose of Festus' Breviarium*, «Mnemosyne», XXXVIII (1985), pp. 158-66: breve ma suggestiva la sua presentazione del *Breviarium* come documento capace di registrare con efficacia e realismo politico le difficili relazioni tra Romani e Persiani. Alcuni passi dell'orazione X di Temistio sembrerebbero confermare l'ipotesi del PEACHIN: è infatti il forte bisogno di pace dell'Oriente romano che determina l'evidente somiglianza tra il messaggio di THEM., X 141a e FESTUS, *Breviarium* 30, 1-2. In particolare sull'ostilità tra Eutropio e Festus e la lotta per il potere alla corte di Valente cf. G. BONAMENTE, *La dedica del «Breviarium» e la carriera di Eutropio*, cit., pp. 281-97; per una maggiore cautela nell'identificazione del Festus autore del *Breviarium* cf. B. BALDWIN, *Festus the Historian*, «Historia», XXVII (1978), pp. 197-217.

tica, sociale ed economica dell'impero. Per allontanare la sensazione di angosciante accerchiamento dei barbari *circumlatrantes* tra l'epoca di Marco Aurelio e il IV secolo l'impero adottò una strategia offensiva a scopo preventivo o punitivo; ma le reiterate spedizioni militari degli imperatori del IV secolo non riuscirono a ridefinire l'egemonia romana ai confini dell'οἰκουμένη minacciata.[59] Dopo la metà del IV secolo, vicende diverse posero in discussione l'opportunità della soluzione militare, chiaramente inefficace sebbene assai onerosa. In particolare, l'esito drammatico dell'impresa persiana di Giuliano impressionò fortemente i contemporanei: molti, tra quanti avevano partecipato alla spedizione come militari o funzionari di corte, scrissero cercando di comprendere i motivi del fallimento; non è casuale che la paura del mondo barbarico sia cresciuta approfittando del senso di scoramento e disagio diffuso nell'impero dopo la pace di Gioviano. A distanza di pochi anni il compromesso raggiunto con la confederazione tervingia a *Noviodunum* nel 369 confermò, nonostante l'impegno nella preparazione della guerra, il fallimento della strategia offensiva antibarbarica dell'Oriente romano, senza del resto lenire l'urgente necessità di individuare una soluzione equilibrata e duratura alla questione gotica. A questa riflessione sulla debolezza militare dell'impero Temistio associa la sua intelligenza dei gravi problemi economici e sociali della *Pars Orientis* e la sua esperienza di αὐτόπτης della guerra del 367-69, ed elabora nel discorso X la sua proposta alternativa di intervento verso i barbari; sono le prime riflessioni sull'uso della φιλανθρωπία verso i Goti, e se le condizioni successive renderanno più attuali e definite le sue argomentazioni, non si può assolutamente ignorare l'originalità del suo pensiero politico in un periodo di profonda ed esaspe-

[59] Sulla fine dell'equilibrio tra Romani e barbari e le drammatiche vicende dello scontro di III secolo cf. M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria*, cit., pp. 219-70. Sul senso di accerchiamento nelle fonti del IV secolo cf. *sup.*, n. 23. Per il significato culturale della campagna di Giuliano contro i Persiani nell'immaginario di una parte della società orientale cf. G. DAGRON, *L'empire romain*, cit., p. 74 che descrive in particolare l'atteggiamento di Libanio; e l'interessante C.S. LIGHTFOOT, *Trajan's Parthian War and the Fourth Century Perspective*, «JRS», LXXX (1990), pp. 115-26, in particolare pp. 124-25 sui modelli storici e culturali della spedizione di Giuliano, da Alessandro a Traiano a Lucio Vero.

rata ostilità antibarbarica, e la coerenza della sua posizione nel trascorrere degli anni e dei regimi.[60]

Temistio legge l'εὐαγγέλιον di Valente, *victis superatisque Gothis*, convertendolo in un'esaltazione della pace finalmente restituita:

> Ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς τοὺς βαρβάρους εὖ ἔχει καὶ ἕξει, σὺ δέ μοι τὴν εἰρήνην τοῖς ὑπηκόοις ἔγκαρπον ποίει καὶ ἐνεργόν, καὶ χωρείτω διὰ πάσης, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῆς ἀρχῆς (X 141a; I, p. 214, Downey).[61]

Questo è il vero εὐαγγέλιον imperiale per un politico che ha vissuto con lucida consapevolezza le gravi difficoltà del suo tempo e le ha trasformate, talora mascherandole con abilità retorica, in nodi tematici dei suoi discorsi. L'esaltazione della pace, κεφάλαιον τοῦ παρόντος λόγου, attraversa con una struttura concettualmente ciclica l'intera orazione. Da una prospettiva originale di partecipazione al gaudio dell'impero il discorso sviluppa soluzioni alternative

[60] Sulle voci dell'antigermanesimo e in generale dell'intransigenza antibarbarica nella società tardoromana cf. S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959, rist. 1988, pp. 45-58; F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, cit., pp. 9-21 e in generale con i diversi interventi su esponenti di rilievo della «*idéologie patriotique au Bas-Empire*»; G.B. LADNER, *On Roman Attitudes towards Barbarians in Late Antiquity*, «Viator», VII (1976), 1-26; W. GOFFART, *Rome, Constantinople and the Barbarians*, «AHR», LXXXVI (1981), pp. 275-306; cf. inoltre il voluminoso saggio di Y.A. DAUGE, *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, («Coll. Latomus», 176), Bruxelles 1981, un tentativo di *Histoire des mentalités* per i rapporti romano-barbarici fino all'epoca delle grandi invasioni; É. DEMOUGEOT, *L'image officielle du barbare d'Auguste à Théodose*, «Ktema», IX (1984), pp. 123-43, in particolare pp. 133-43, con ricco repertorio iconografico. Una prospettiva più spiccatamente culturale negli studi di B. LUISELLI, *L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni*, «Rombarb», VIII (1984-85), pp. 33-63; A. GARZYA, *Germani nella letteratura greca tardoantica*, in *Byzance, Hommages à André N. Stratos*, Athènes 1986, pp. 425-44; e dello stesso B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, cit., un ampio ed aggiornato saggio sulla lunga durata del rapporto tra mondo greco-romano e Germani, con attenzione precipua all'Occidente dell'impero ed alla formazione dei *regna* romano-barbarici; l'atteggiamento antibarbarico è chiaramente descritto nelle molteplici forme assunte presso i gruppi intellettuali del IV secolo, cf. in particolare pp. 135-50 e 383-406. Per l'atteggiamento culturale antibarbarico nell'Oriente imperiale cf. L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardoellenismo*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, pp. 176-300, in particolare pp. 272-78.

[61] Trad. MAISANO, p. 457.

all'impegno militare contro i barbari, con orientamenti sicuramente minoritari nel dibattito sul rapporto impero-*barbaries* ma fondamentali per comprendere complessivamente le tensioni culturali che contribuirono alla successiva svolta teodosiana. In questo contesto, Temistio è voce autorevole di alcuni gruppi di cultura dell'Oriente romano che, sollecitati anche da pressanti stimoli economici e sociali, dimostrano disponibilità a risolvere pacificamente lo scontro con i barbari transdanubiani, favorendo una loro progressiva integrazione nell'impero.[62]

L'abilità retorica stimola Temistio a definire la giusta cornice stilistica per lo sviluppo della sua teoria; al nuovo orientamento politico e culturale che si propone di adottare corrisponde nell'orazione X una dichiarazione programmatica di rifiuto degli schemi epidittici di IV secolo, desunti in prevalenza dal retore Menandro, e canonici per la composizione di panegirici ufficiali per la vittoria imperiale. L'allusione al modello menandreo è evidente nel passo 130cd, che esprime le forme del superamento stilistico deciso da Temistio:

[62] Le fonti letterarie del IV secolo riferiscono di molteplici personaggi o gruppi disposti, per motivi ed interessi diversi, ad integrare i barbari nell'impero e nella società dell'Oriente romano. Sarà opportuno accennare alle relazioni con personaggi d'origine barbarica, presenti alla corte d'Oriente nella seconda metà del IV secolo, testimoniate dagli epistolari di Basilio di Cesarea (cf. *Epp.* 152-153 al sarmata Victor, ed *epp.* 179 al goto Arintheus e 269 alla sua vedova) e Gregorio di Nazianzo (cf. *Epp* 133-134 al sarmata Victor, 136-137 al goto Modares, di grande bellezza e valore culturale). A questo riguardo, molto celebre è il passo di Ammiano XXXI 4, 4 sugli *eruditi adulatores*, protagonisti dell'atmosfera a corte nel 376, in occasione della delicata decisione che Valente si trovò a prendere sul destino dei Goti, incalzati oltre Danubio dagli Unni ed imploranti la libertà di passaggio in territorio romano: «negotium laetitiae fuit potius quam timori, eruditis adulatoribus in maius fortunam principis extollentibus, quae ex ultimis terris tot tirocinia trahens, ei nec opinanti offerret, ut conlatis in unum suis et alienigenis viribus, invictum haberet exercitum, et pro militari supplemento quod provinciatim annuum pendebatur, thesauris accederet auri cumulus magnus» (II, 1, p. 564, CLARK). Per quanto è a nostra conoscenza non esiste tuttora un'analisi aggiornata, esaustiva e problematicamente impostata delle tendenze più moderate, od evidentemente filobarbariche, nel dibattito di IV secolo sul rapporto tra mondo barbarico e mondo romano nell'Oriente imperiale: si spera di poter contribuire in futuro a colmare la lacuna; per un contributo generale cf. comunque l'importante M. WAAS, *Germanen im römischen Dienst*, Bonn 1971, pp. 27-37.

Οἱ μὲν τοίνυν τῶν ποιητῶν λόγοι καὶ οἱ τῶν ῥητόρων ἴσως μὲν ἄλλο τι χρηστὸν ἔχοιεν ἄν, οὗ δὲ μάλιστα ἐχρῆν πεφροντικέναι, τοῦτο παρορῶσι. τὸ γὰρ μέγεθος ἐν ταῖς πράξεσιν, οὐ τὴν ἀρετήν, ἐπιζητοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο τὰς παρατάξεις καὶ τοὺς πολέμους καὶ τῶν νεκρῶν τὸν ἀριθμὸν διατριβὴν ποιοῦνται τοῖς λόγοις, καὶ τὸ πολὺ τῶν ἐγκωμίων αὐτοῖς οἱ φόνοι καὶ αἱ πορθήσεις· εἰρήνην δὲ ἐν καιρῷ γενομένην καὶ μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος οὐδεὶς πώποτε ὑπέλαβε πολλῶν τροπαίων τιμιωτέραν. τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ τοῦ νικῆσαι πολλάκις τὸ τὴν νίκην ὑπεριδεῖν ἐντιμότερον (X 130c; I, p. 198, Downey).[63]

Dall'età tetrarchica e per tutto il secolo il panegirico imperiale esalta le virtù del *princeps*, confluendo come espressione letteraria nei canali della propaganda ufficiale. Importante documento teoretico per la letteratura dei panegiristi di IV secolo sono gli insegnamenti di Menandro retore che, in un breve e conciso manualetto scritto probabilmente sul finire del III secolo, indica alcune formule espressive da sviluppare per le diverse occasioni celebrative. Il modello di Menandro, pratico e duttile, ottiene notevole fortuna per tutta l'età protobizantina; in particolare, il βασιλικὸς λόγος diviene paradigma per il panegirico del *princeps* ed include anche doviziosi riferimenti alle forme di esaltazione delle vittorie militari:

Διαγράψεις δὲ ἐν ταῖς πράξεσι ταῖς τοῦ πολέμου καὶ φύσεις καὶ θέσεις χωρίων ἐν οἷς οἱ πόλεμοι, καὶ ποταμῶν δὲ καὶ λιμένων καὶ ὀρῶν καὶ πεδίων, καὶ εἰ ψιλοὶ ἢ δασεῖς οἱ χῶροι, καὶ εἰ ⟨λεῖοι ἢ⟩ κρημνώδεις [...] καὶ μὴν καὶ πεζομαχίας ἐκφράσεις καὶ ἱππέων διασκευὰς εἰς ἱππομαχίαν καὶ ὅλου στρατοπέδου πρὸς ὅλον στρατόπεδον μάχην, ἤδη δέ που καὶ ναυμαχίαν, εἰ γένοιτο (Men. Rhet. 373, p. 86, Russell-Wilson).[64]

[63] Trad. MAISANO, p. 433.

[64] Cf. MEN. RHET., 373, nell'edizione D.A. RUSSELL-N.G. WILSON, *Menander Rhetor*, Oxford 1981 con il commento del passo alle pp. 277-78. Su Menandro Retore cf. L. RADEMACHER, *RE*, XV, 1, s.v. *Menandros* 16, Stuttgart 1931, coll. 762-64; F.J. CAIRNS, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972, *pass.*, in particolare sul βασιλικὸς λόγος e la corrispondenza topica con altri schemi retorici, pp. 105-15; fondamentale il contributo di D.A. RUSSELL-N.G. WILSON, *Menander Rhetor*, cit., con l'importante introduzione, pp. IX-XLVI; recentemente cf. L. PERNOT, *Les* topoi *de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur*, «REG», XCIX (1986), pp. 33-53. Per la storia della produzione panegiristica del tardo impero romano, cui peraltro si lega il successo della topica menandrea, cf. J. STRAUB, *Vom Heerscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939, in particolare pp. 146-59; É. GALLATIER, *Panegyriques latins*, I, 1949, pp. VII-LXX; H.E. CHAMBERS, Exempla

Confrontando il passo X, 130cd di Temistio con il capitolo 373 di Menandro sull'esaltazione della vittoria imperiale si coglie distintamente il tenore della polemica stilistica, che sottende una proposta nuova di celebrazione del potere imperiale e della sua politica barbarica. Ποιηταί e ῥήτορες che seguono lo schema di Menandro non ignorano l'ἀρετή dell'imperatore, ma la virtù del *princeps* in guerra è per Menandro l'ἀνδρεία e il suo schema ne definisce con chiarezza le forme della celebrazione:

> Τὰς τοιαύτας τοίνυν πράξεις διαιρήσεις δίχα εἴς τε τὰ κατ'εἰρήνην καὶ τὰ κατὰ πόλεμον. καὶ προθήσεις τὰς κατὰ τὸν πόλεμον, ἐὰν ἐν ταύταις λαμπρὸς ὁ ἐπαινούμενος φαίνηται· δεῖ γὰρ τὰς τῆς ἀνδρείας πράξεις πρώτας παραλαμβάνειν ἐπὶ τῶν τοιούτων ὑποθέσεων εἰς ἐξέτασιν· γνωρίζει γὰρ βασιλέα πλέον ἡ ἀνδρεία (Men. Rhet. 372-73, p. 84, Russell-Wilson).[65]

Come si mostrerà più avanti accennando all'altro nodo polemico dei *cognomina devictarum gentium*, Temistio rifiuta l'esaltazione dell'ἀνδρεία come virtù militare, espressa dal numero di nemici uccisi e dalla descrizione di orrende stragi guidate dal *princeps*. Nella orazione X c'è un progetto alternativo di encomio che emerge progressivamente accentrando le qualità positive del *princeps* guerriero intorno alla virtù della φιλανθρωπία. E conseguentemente, l'opposizione tra ἀνδρεία e φιλανθρωπία rivela soprattutto la contrapposizione tra due orientamenti politici verso i Goti ed intende dimostrare, anche sul piano delle soluzioni stilistiche e letterarie, la divergenza della riflessione politica di Temistio dalla maggioritaria intransigenza antibarbarica.[66]

virtutis *in Themistius and the Latin Panegyrist*, cit., in particolare pp. 38-62 sul panegirico in ambito greco e latino; S.G. Mac Cormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1981, trad. it. *Arte e Cerimoniale nell'antichità*, a c. di F. Pivotti Inghilleri, Torino 1995, in particolare pp. 3-22. Sulla diffusione e il successo di Menandro cf. J. Straub, *Vom Heerscherideal*, cit., pp. 153-57; L. Previale, *Teoria e prassi del panegirico bizantino*, «Emerita», XVII (1949), pp. 72-105, ed in particolare pp. 79-84.

[65] Men. Rhet., 372-73, p. 84, Russel-Wilson.

[66] L'opposizione ἀνδρεία-φιλανθρωπία produce un suggestivo rovesciamento dello schema menandreo. Sosteneva infatti il manuale del retore: εἰ μὲν οὖν τὰ κατὰ τὸν πόλεμον ἐγκωμιάζεις, ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ἐρεῖς μόνον, οὐκ ἀφ'ἑτέρων τινῶν (373, p. 84, Russell-Wilson). Avvertiva certamente Menandro la necessità di evocare la

L'atteggiamento di Temistio si sviluppa dalla progressiva elaborazione del concetto politico e filosofico di φιλανθρωπία e dal rapporto tra questo concetto e le forme di espressione del potere imperiale nel IV secolo. In realtà, la ricerca di Temistio non procede da una sintesi originale: si avverte infatti una netta continuità con i temi del dibattito περὶ βασιλείας nell'Oriente romano; particolarmente evidente è la dipendenza da alcuni discorsi di Dione Crisostomo che avevano già indicato nel rapporto tra azione del βασιλεύς e φιλανθρωπία verso i sudditi un tema centrale della riflessione sul potere imperiale.[67] Fin dai primi contributi sul problema, la supe-

φιλανθρωπία del vincitore che risparmia gli sconfitti, ma: μετὰ τὸ τέλος τῶν πράξεων ἢ καὶ πρὸς τῷ τέλει τῶν πράξεων ἐρεῖς τι καὶ περὶ τρίτης ἀρετῆς, λέγω δὴ τῆς φιλανθρωπίας. μόριον δὲ τῆς φιλανθρωπίας ἡ δικαιοσύνη, ὅτι νικήσας ὁ βασιλεὺς οὐ τοῖς ὁμοίοις ἠμύνατο τοὺς ἅρξαντας ἀδίκων ἔργων, ἀλλ'ἐμέρισε κατὰ τὸ δίκαιον τὰς πράξεις τιμωρίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ, καὶ ὅσα ἡγεῖτο πρὸς σωφρονισμὸν ἀρκεῖν ἐργασάμενος, ἐνταῦθα στήσας φιλανθρωπίᾳ τὰς πράξεις ἀνῆκε συγχωρήσας τὸ λείψανον τοῦ γένους σώζεσθαι, ἅμα μὲν ἵνα μνημεῖον τοῦ πάθους τοῦ γεγονότος σώζηται τὸ λειπόμενον, ἅμα δὲ ἵνα καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἐνδείξηται (374, p. 88, RUSSELL-WILSON). Il rovesciamento di Temistio condiziona la presentazione delle vicende che portarono alla pace del 369, anteponendo φιλανθρωπία e ἀνδρεία: καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ περαιοῦσθαι τὸν Ἴστρον σὺν τῇ τοῦ πολέμου παρασκευῇ καὶ δὶς ἐφεξῆς ἀνάστατον ποιεῖσθαι τὴν πολεμίαν, σταθμοὺς τόσους καὶ τόσους ὅσους οὐδὲ πρεσβεύοντες πώποτε προελθεῖν ἐθαρρήσαμεν. ἀλλ'εἰ καὶ σεμνὰ ταῦτα καὶ γενναῖα καὶ λίαν ὀλίγοις ὑπάρξαντα τῶν πώποτε αὐτοκρατόρων, ἀλλ'ἔγωγε ὅταν ἐννοήσω τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἧς ἐγενόμην αὐτόπτης, τότε μοι τῆς (τε) Ξέρξου σχεδίας, ἐφ'ἧς διεβίβασε σὺν τῇ στρατιᾷ τὸν Ἑλλήσποντον, φαίνεται ἀμείνων ἡ μία ναῦς, ἐφ'ἧς ὁ βασιλεὺς τὰς σπονδὰς ἐποιήσατο, καὶ τῆς γεφύρας τῆς διακομιζούσης τὸν πόλεμον ἡ διαδιδοῦσα ὁλκὰς τὴν εἰρήνην (X 132cd; I, p. 201, DOWNEY. Trad. MAISANO, p. 439). Lo stesso atteggiamento di distacco dai modelli stabiliti dalla panegiristica è orgogliosamente presentato in *Or.* XV 184d (confronto tra la poesia guerriera di Omero e quella di pace di Esiodo) e poi anche in XVI 206d e ritorna topicamente in altri luoghi dell'autore; sulla questione cf. anche L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., in particolare p. 364 n. 54; sui rapporti tra Temistio e la letteratura di IV secolo dell'Oriente greco cf. W. SCHMID-O. STÄHLIN, *Geschichte der Griechischen Literatur*, II, 2, München 1924, pp. 1004-14; R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 36-42.

[67] Sulla complessa definizione di φιλανθρωπία e sullo sviluppo politico e semantico del concetto dall'Ellenismo al Cristianesimo, cf. S. LORENZ, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας, (diss.) Leipzig 1914; S. TROMP DE RUITER, *De vocis quae est philanthropia significatione et usu*, «Mnemosyne», LIX (1932), pp. 271-306; H. I. BELL, *Philanthropia in the Papyri of the Roman Period*, *Hommagés à J. Bidez et à F. Cumont*, Bruxelles 1948, pp. 31-37; M.TH. LENGER, *La notion de «bienfait» (philanthrôn) royal et les ordonnances des rois Lagides*, in *Studi in onore di V. Arangio-*

riorità della φιλανθρωπία sulle altre virtù imperiali appare una struttura portante nella costruzione filosofica e politica di Temistio. Il ruolo e la funzione della φιλανθρωπία, in quanto virtù imperiale, sono precisamente delineati già nell'orazione I del 350, rivolta a Costanzo II:

'Ορᾶτε οὖν ὅτι τὸ σμικρὸν ἐκεῖνο ῥῆμα διακρούοντί μοι ἅπας ὁ τῶν ἀρετῶν ἑσμὸς ὑποφθέγγεται, μᾶλλον δὲ καθ'αὑτὸν ὁ λόγος βαδίζει καὶ οὐκ ἐπερείδεται βασιλεῖ τοῦ προελθεῖν ἀσφαλέστερον.† ὅταν γὰρ ἔχῃ τὴν βασιλέως ψυχὴν καὶ ἅπαντα ὁμοῦ τὰ ἀγαθὰ συνειληφυῖα δείκνυται, τότε ἐπιδείκνυσι φιλανθρωπίαν τοιαύτην (I 5a; I, p. 8, Downey). 'Αλλ'ὅμως τούτων ἁπάντων αὐτῷ χορηγὸν εὑρίσκω τὴν ξυμφῦσαν φιλανθρωπίαν. τὸ δὲ αἴτιον μανθάνοιτε ἂν μοι. ἔστι δέ, οἶμαι, καθάπερ ἀνθρώπου φαμὲν ἑτέραν ἀρετήν, ἑτέραν δὲ κυνῶν, ἑτέραν δὲ καὶ ἵππων, οὕτω καὶ βασιλέως ἴδιος καὶ βασιλικὴ παρὰ τὰς ἄλλας, εἰς ἣν ξυνδοῦνται καὶ αἱ λοιπαί, ὥσπερ εἰς μίαν κορυφὴν ἀνημμέναι (I 5c; I, pp. 8-9, Downey).[68]

Ruiz, Napoli 1953, I, pp. 483-99; C. SPICQ, *La Philanthropie hellénistique vertu divine et royale (à propos de* TIT. III, 4), «Studia Theologica», XII (1959), pp. 169-91; H. MARTIN, *The Concept of Philanthropia in Plutarch's Lives*, «AJP», LXXXII (1961), pp. 164-75; H. HUNGER, *Philanthropia. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aeschylos bis Theodor Metochites*, «AAWW», C (1963), pp. 126-59, poi in ID., *Byzantinische Grundlagenforschung*, London 1973. In particolare sull'evoluzione del concetto nella tarda antichità in rapporto al pensiero politico περὶ βασιλείας cf. il saggio di M. MAZZA, *Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.*, in *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel Tardo Impero (III-V sec. d. C.)*, a c. di G.G. ARCHI, Milano 1976, pp. 1-62, poi, rivisto ed aggiornato, in ID., *Le Maschere del potere*, cit., pp. 3-93; cf. G. DOWNEY, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, «Historia», IV (1955), pp. 199-208, che insiste sugli esiti della riflessione intorno al concetto di φιλανθρωπία da parte degli intellettuali pagani e cristiani; cf. inoltre J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960; D. J. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick 1968. Per i rapporti tra Temistio e Dione Crisostomo cf. dalle orazioni περὶ βασιλείας di Dione, I 37-38, II 75-76, II 77, III 51-55 sul rapporto di μίμησις tra divinità e monarca; I 44-45, II 71-72 sul rapporto tra *princeps* e suoi funzionari; cf. G. DAGRON, *L'Empire romain*, cit., in particolare pp. 86-87; cf. inoltre R. MAISANO, *Introduzione*, cit., pp. 10-13; sulla riflessione politica di Dione cf. V. VALDENBERG, *La théorie monarchique de Dion Chrysostome*, «REG», XL (1927), pp. 142-62; F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Dumbarton Oaks, II, 1966, pp. 537-42; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978.

[68] Il testo del MAISANO di I 5a differisce dall'edizione SCHENKL-DOWNEY, cf. *Introduzione*, p. 88; e trad. p. 123; I 5c, trad. MAISANO, p. 123. Cf. sull'orazione I,

Nella descrizione della φιλανθρωπία, ἀρετὴ βασιλική, Temistio lascia convergere e rielabora le tendenze più significative del pensiero politico del IV secolo. In sintonia con il dibattito del tempo, infatti, si riconosce una fonte divina per il potere imperiale: il governo della terra è organizzato a somiglianza del governo celeste e l'imperatore riceve la sua investitura direttamente dalla divinità; in questa prospettiva carismatica il *princeps* deve impegnarsi ad onorare il divino beneficio informando la sua azione di governo all'imitazione della divinità. La φιλανθρωπία, amore per il genere umano, conviene all'esercizio del potere imperiale perché assimila il monarca terreno al monarca celeste e lo trasforma in sacro mediatore nelle diverse espressioni del suo governo:

> Μιμεῖται δὲ ἐκεῖνον οὐχ ὁ τὰς τιμὰς αὐτοῦ διώκων, ἀλλ'ὁ τὴν ἀρετήν, οὐδὲ ὅστις ⟨ ⟩ ἀξιοῦται ζηλωτής, ἀλλ'ὅστις ὢν μεταδίδωσι. [...] ὥστ' εἰκότως θεοφιλὴς βασιλεὺς ὁ φιλάνθρωπος. φίλοι γὰρ ἀλλήλων οἱ τὰ αὐτὰ ἀγαπῶντες (I 8d-9a; I, p. 13, Downey). Ὅστις δὲ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ δύναται τὰ ἀγαθὰ καὶ προαιρεῖται, οὗτος ἄγαλμα τοῦ Θεοῦ ἀκέραιον καὶ ὁλόκληρον καὶ ταὐτὸν ἐπὶ γῆς ὅπερ ἐκεῖνος ἐν οὐρανῷ, οἷον κλῆρόν τινα τῆς ὅλης ἀρχῆς ἐπιτροπεύων καὶ ζηλοῦν ἐν τῷ μέρει πειρώμενος τὸν τοῦ ξύμπαντος ἡγεμόνα (I 9bc; I, p. 13, Downey).[69]

G. Downey, *Philanthropia*, cit., p. 201; e ancora di G. Downey, *Themistius' First Oration*, «GRBS», I (1958), pp. 49-69, in particolare pp. 49-51: si tratta di una traduzione in inglese dell'orazione preceduta da una breve introduzione; cf. inoltre L.J. Daly, *Themistius' Concept of Philanthropy*, cit., pp. 26-27; sui rapporti tra Temistio e Costanzo II cf. D.J. Daly, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., pp. 355-61; importante anche il G. Wirth, *Themistios und Constantius*, «Byzantinische Forschungen», VI (1979), pp. 293-317.

[69] Sulla ripresa e l'elaborazione del rapporto tra φιλανθρωπία e potere imperiale in Temistio cf. V. Valdenberg, *Discours politiques de Themistius dans leur rapport avec l'antiquité*, «Byzantion», I (1924), pp. 557-80; R. Laqueur, *Das Kaisertum und die Gesellschaft des Reiches*, in *Probleme der Spätantike*, gehalten von R. Laqueur-H. Koch-W. Weber, Stuttgart 1930, pp. 14-31; J. Straub, *Vom Heerscherideal in der Spätantike*, cit., pp. 160-74; G. Downey, *Philanthropia*, cit., pp. 200-03; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, cit., pp. 622-26 e 666-69; J. Kabiersch, *Untersuchungen*, cit., pp. 6-14, 54-60; L.J. Daly, *Themistius' Concept of Philanthropia*, cit.; la forte vicinanza tra il pensiero di Temistio e l'elaborazione di Eusebio di Cesarea è stata segnalata da molti studiosi, cf. G. Downey, *Philanthropia*, cit., pp. 202-03; L. Cracco Ruggini, *Sofisti greci ed impero romano*, cit., p. 414 e n. 9 rileva il comune spirito ecumenico che guida i due pensatori nella riflessione sulla questione barbarica; sull'argomento cf. anche

E l'aspetto carismatico della φιλανθρωπία trova conferma nella capacità di fornire al *princeps* gli strumenti necessari ad un «buon governo» dell'impero; e nello sviluppo dei suoi λόγοι πολιτικοί Temistio descrive la possibilità di trasformare la sua riflessione etico-filosofica in prassi politica, adeguando l'uso della φιλανθρωπία alle questioni che più urgentemente sollecitano l'intervento dell'imperatore, trasformando l'ἀρετὴ βασιλική in azione di governo.[70] Con la coerenza e l'onestà intellettuale che caratterizzano la sua produzione politica e filosofica, Temistio rinnova la sua teoria su φιλανθρωπία e governo imperiale salutando nel discorso VI il nuovo regno di Valentiniano e Valente.[71] L'investitura dei due principi proviene direttamente dalla divinità che ha agito attraverso il voto dei militari, ma Temistio sottolinea al riguardo: Τοὐντεῦθεν οὖν ὑμέτερον δεῖξαι τῷ θεῷ τοὺς στρατιώτας διακονήσαντας (VI 73c; I, p. 109, Downey). La φιλανθρωπία consentirà ai *principes* di assimilare il proprio comportamentó alla divinità, rivelando la natura carismatica del loro potere:

'Αλλ'ἐπειδὴ ὁ κοινὸς ὑμᾶς ἀρχηγέτης ὡς πρεσβυτάτους τε καὶ ἐντιμοτάτους τοῦ λοιποῦ γένους προὐστήσατο, μήτε πρὸς ἀλλήλους ἑτέρως σχοίητε μήτε πρὸς ἡμᾶς ἢ ὡς ὁ πατὴρ προαιρεῖται· προαιρεῖται δὲ εἰρηνικῶς καὶ ἡμέρως

R. Maisano, *Introduzione*, cit., pp. 13-14. Per lo sviluppo del concetto di φιλανθρωπία in ambito pagano cf. G. Downey, *Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century*, «HThR», L (1957), pp. 259-74, in particolare p. 271; rileva l'originalità della riflessione di Temistio rispetto agli altri intellettuali pagani.

[70] L'impegno politico ed il passaggio da pensiero a prassi è una caratteristica fondamentale dell'attività di Temistio, che eredita in questo senso il nesso cultura-politica degli intellettuali della seconda sofistica. In questo senso la sua riflessione sulla φιλανθρωπία si trasforma in precetti per il buon governo, da applicare alle questioni più urgenti per il potere imperiale. Sulla seconda sofistica e l'interpretazione del rapporto cultura-politica cf. G.W. Bowersock, *Greek Sophists*, cit.; L. Cracco Ruggini, *Sofisti greci nell'impero romano*, cit.; di grande interesse la prospettiva di E. L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, «P&P», XLVI (1970), pp. 3-41, sugli aspetti culturali del rapporto tra intellettuali e potere romano nell'Oriente greco. Utili riferimenti al problema in alcuni importanti studi monografici sui rappresentanti della seconda sofistica: P. Desideri, *Dione di Prusa*, cit.; F. Millar, *P. Herennius Dexippus: the Greek World and the Third Century Invasions*, «JRS», LIX (1969), pp. 12-29; M. Mazza, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato*, cit., in particolare pp. 93-99.

[71] Trad. Maisano, p. 295.

καὶ φιλανθρώπως, καὶ ὡς αὐτὸς ἔχει πρὸς τὰ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ καὶ γεννήματα (VI 78bc; I, p. 116, Downey).[72]

Il grande bisogno di pace e serenità, di riconquistare la *felicitas* nell'impero, ed in particolare nella *Pars Orientis*, appare la comune aspirazione sociale soprattutto dopo i gravi eventi che avevano segnato la fine della dinastia flavia. Le campagne gotiche di Valente ed il loro deludente esito inducono Temistio a ridiscutere il tema φιλανθρωπία-potere imperiale. Dalla fondamentale funzione intermediaria della φιλανθρωπία, nesso carismatico e strumento di buon governo, e dall'urgenza di un'alternativa all'intransigenza antibarbarica del decennio 360-70, si sviluppa la riflessione nell'orazione X: Temistio elabora un tentativo di soluzione della questione gotica che estende la φιλανθρωπία del *princeps* all'azione dell'impero verso i Tervingi. Alla radice della guerra gotica Temistio individua una esagerata tensione antibarbarica che oscura culturalmente lo sforzo ecumenico della *civilitas* imperiale, ed ignora le reali possibilità economiche dello stato e le disponibilità fiscali dei *collatores*. Esiste sicuramente un primato dei Romani sui barbari, una superiorità culturale che viene metaforicamente semplificata in un'antitesi tra razionalità ed istinto:

Εἶναι γάρ τι καὶ ἐν ἑκάστῳ βάρβαρον φῦλον, λίαν αὐθάδες καὶ δυσπειθές, τὸν θυμὸν λέγω καὶ τὰς ἁπλήστους ἐπιθυμίας, ἀντιχαθήμενα γένη τῷ λογισμῷ, καθάπερ Ῥωμαίοις Σκύθαι καὶ Γερμανοί (X 131bc; I, p. 199, Downey).[73]

[72] Trad. MAISANO, p. 305 (ma cf. anche p. 93 dell'*Introduzione*). Cf. inoltre *Or.* VI, 78d-79b; cf. L.J. DALY, *Themistius' Concept of Philanthropy*, cit., pp. 29-30; J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court*, cit., pp. 157-61: nell'orazione emerge evidente il desiderio di pace e di sicurezza diffuso per l'Oriente romano nel periodo dell'elezione di Valentiniano e Valente.

[73] Trad. MAISANO, p. 435. Temistio non rinuncia all'idea di un primato culturale della civiltà romana sulla civiltà barbarica, ma l'apertura ai Goti attraverso la φιλανθρωπία deriva dalla necessità di individuare una valida soluzione al lungo e costoso confronto militare. In particolare per la diversità di atteggiamento e la possibilità di cogliere con efficacia l'originalità di Temistio cf. M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio*, cit., pp. 15-19: la teoria della φιλανθρωπία nasce per il PAVAN dalla riflessione di Temistio sul primato della civiltà imperiale sui barbari e dalla necessità di riaffermare tale primato nonostante le difficoltà militari; il PAVAN individua acutamente alcuni stimoli fondamentali del pensiero di Temistio, ma trascura eccessivamente lo spessore politico della sua proposta cf. *sup.* n. 2; ancora sul

La repressione di queste forze che, proseguendo la metafora, insorgono contro la ragione tentando di sottometterla non appare possibile in modo definitivo e continuato. Lo scontro tra impero e barbari si rivela strategicamente inutile ed economicamente dannoso: anche le sue radici culturali costringono ad una soluzione diversa e più affidabile. Si tratta di un percorso che introduce all'estensione della φιλανθρωπία imperiale non solo ai sudditi dell'impero, ma anche ai barbari gravitanti sui *limites*. La prospettiva di una soluzione diplomatica della questione gotica che escluda l'impegno militare è sicuramente alle origini della successiva e convinta adesione di Temistio alla politica barbarica teodosiana. In realtà, l'orazione X investe la φιλανθρωπία imperiale del compito di definire un progetto di intervento per la questione gotica, ma il discorso non approfondisce esplicitamente le forme di tale impegno. Nelle orazioni sulla politica barbarica di Teodosio si propongono iniziative concrete, adeguate alla delicata situazione del *limes* danubiano dopo il disastro di Adrianopoli, ma non si può cogliere la profondità della riflessione di Temistio senza considerare la prospettiva di continuità che lega coerentemente le premesse concettuali della sua teoria sulla φιλανθρωπία, argomento fondamentale dell'orazione X, ai discorsi che celebrano nei *foedera* teodosiani una possibile interpretazione politica della tendenza filobarbarica:

Ὥσπερ οὖν τὰ πάθη ταῦτα, ἡνίκα ἐπανίσταται τῷ βελτίονι, παντάπασι μὲν ἐξελεῖν οὔτε δυνατὸν οὔτε συμφέρον, ἃ χρείας ἕνεκεν ἡ φύσις ἐγκατέσπειρε τῇ ψυχῇ, ὑποκύπτοντα δὲ παρέχεσθαι καὶ εὐήκοα τοῖς ἐκ τοῦ νοῦ παραγγέλμασι τῆς ἀρετῆς ἔργον ἐστίν, οὕτω καὶ τῶν βασιλέων ἔργον, οἷς τοὔνομα τοῦτο ἐπαληθεύεται, ὅταν παρακινήσαντας καταλάβωσι τοὺς βαρβάρους, τὸ μὴ πρόρριζον ἐκκόπτειν παντελῶς τὸ συμπλήρωμα τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης, ἀλλ'ἐπικόψαντας

concetto di primato, cf. L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., p. 366 e n. 62. Sulla sintonia culturale di Temistio con l'idea dell'inferiorità dei barbari, diffusa tra gli intellettuali di IV secolo sotto forma di un dualismo, sentito talora come ontologico, tra impero e *barbaritas*, tra bene e male, luce e tenebre, cf. B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, cit., pp. 383-406, in particolare pp. 388-89 e 394-95: nell'interpretazione del LUISELLI il progetto di Temistio, di assimilazione ed integrazione delle tribù gotiche, supera la concezione dualistica per effetto di una salda fiducia nelle capacità di ripresa della *Roma renascens*, nel pensiero di Temistio sicuramente la nuova Roma, Costantinopoli e il suo impero.

τὴν αὐθάδειαν σῴζειν ἤδη καὶ περιστέλλειν, ὡς τῆς ἀρχῆς μοῖραν γεγενημένους (X 131cd; I, pp. 199-200, Downey).[74]

In questo senso, Temistio propone una diffusione nello spazio dell'azione della φιλανθρωπία imperiale valicando i confini materiali e culturali dell'οἰκουμένη; ad immagine della φιλανθρωπία divina, essa si estende diffusamente sull'intera umanità, su Romani e barbari, trasformando la politica gotica del principe φιλάνθρωπος; ed infatti Temistio opera una significativa distinzione tra l'azione del monarca ispirato dalla φιλανθρωπία e la feroce determinazione del comandante militare:

Ὅστις μὲν ἀχρείως ἐπέξεισιν ἀπαυθαδιασαμένοις τοῖς βαρβάροις, οὗτος Ῥωμαίων μόνων ἑαυτὸν βασιλέα ποιεῖ, ὅστις δὲ κρατεῖ μέν, φείδεται δέ, οἷδεν ἑαυτὸν βασιλέα πάντων ἀνθρώπων, καὶ μᾶλλον ἐκείνων οὓς διετήρησε καὶ διέσωσεν, ἐξὸν ἀνελεῖν παντελῶς (X 131d-132a; I, p. 200, Downey).[75]

In sintesi, nella sua elaborazione il valore della φιλανθρωπία interagisce efficacemente con l'idea di una missione universale ed ecumenica affidata all'impero, motore dell'imperialismo romano dall'espansione nel Mediterraneo alla riconquista giustinianea; Temistio descrive una nuova, originale prospettiva di intervento verso i barbari che da secoli premono sulle frontiere e dimostrano di essere attratti dall'impero, dalle sue ricchezze e dalla sua superiorità

[74] Trad. MAISANO, pp. 435, 437.

[75] Trad. MAISANO, p. 437 (ma cf. anche p. 96 dell'*Introduzione*). Sul progetto di estensione della φιλανθρωπία imperiale ai Goti cf. G. DOWNEY, *Philanthropia*, cit., pp. 207-08; importante il contributo di L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., che rileva la continuità del pensiero di Temistio dai discorsi dedicati alla guerra gotica del 367-69 alle orazioni del periodo teodosiano, cf. pp. 355-60; di grande valore per l'interpretazione dei *foedera* teodosiani da parte di Temistio cf. J. STRAUB, *Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in Spätrömischen Literatur*, «Philologus», XCV (1943), pp. 255-90, in particolare pp. 263-64; sull'argomento cf. inoltre M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio*, cit., pp. 25-41. Sulla spinta ecumenica nell'impero tardoantico e nella riflessione politica di IV secolo cf. M. MAZZA, *Eternità ed Universalità dell'impero romano da Costantino a Giustiniano*, in *Da Roma alla terza Roma* (21-23 apr. 1981), Napoli 1983, pp. 267-93, ora in ID., *Le maschere del potere*, cit., pp. 209-93; con una prospettiva meno focalizzata sul problema cf. F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, cit., pp. 525-57 e 711-23.

tecnica ed economica. La φιλανθρωπία deve informare la politica imperiale, ridimensionare la violenza del conflitto tra Romani e barbari, offrendo nuovo impulso all'ecumenismo imperiale:

Ὅστις οὖν καὶ τῶν ἐπὶ γῆς βασιλέων οὐ Ῥωμαίοις μόνον ὡς πατὴρ προσενήνεκται, ἀλλ'ἤδη καὶ Σκύθαις, οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Διὸς ζηλωτὴς καὶ οὗτος ὁ φιλάνθρωπος ἀτεχνῶς (X 132b; I, p. 201, Downey). [...] φιλάνθρωπος δὲ ἁπλῶς, καὶ βασιλεὺς ὃς μηδένα ἀνθρώπων ὅλως ἀλλότριον τῆς ἑαυτοῦ προνοίας ποιεῖται (X 132c; I, p. 201, Downey).[76]

Nel valutare l'effettiva possibilità di applicazione del progetto alla frontiera danubiana nel 370, il nucleo filosofico del discorso X si ricollega successivamente alla problematica politica ed economica di partenza. È evidente che l'impegno dell'imperatore di diffondere la sua φιλανθρωπία anche ai Goti esclude la strategia offensiva proposta dai militari: in questo senso la φιλανθρωπία agisce da antidoto contro la φιλοκέρδεια.[77] La polemica contro i gruppi militari, responsabili della guerra contro i Goti, si sviluppa nella parte conclusiva dell'orazione e restituisce l'atmosfera di vigorosa protesta antimilitare dell'orazione VIII:

Ἀλλ'οὐχ ἵστησι τοὺς ἀεὶ τοῦ πλείονος ὀρεγομένους πέρας οὐδέν, οὐδὲ ὄρος οὐδείς, οὐδ'ἂν πέλαγος εἴπῃς Ἀτλαντικόν. οἷς γὰρ οὐ πέπηγεν ὅρος ἐν τῇ ψυχῇ, οὐδὲ ἐν τῇ γῇ. πολεμοῦσι δὲ τὴν ἑαυτῶν ἐμπιπλάντες ἐπιθυμίαν, οὐ τοῦ κοινῇ συμφέροντος προνοούμενοι (X 140d-141a; I, p. 214, Downey).[78]

L'accenno al τὸ κοινῇ συμφέρον riconduce al problema già discusso nell'orazione del 368, la φιλοκέρδεια dei militari contrapposta all'*utilitas* dei contribuenti; il passo di Temistio conferma e chiarisce l'anonimo *de rebus bellicis*:

Bellicam laudem et gloriam triumphorum utilitas semper imitatur aerarii, ne profusa largitio semina magis excitet proeliorum; quae si provi-

[76] X 132b, trad. MAISANO, p. 437; X 132c, trad. MAISANO, pp. 437, 439.

[77] Sul rifiuto della strategia offensiva da parte di Temistio e sul suo antimilitarismo cf. L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., p. 364-65; M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio*, cit., pp. 23-25 con riferimento ad *Or.* VIII 115a ed alla polemica espressa da altri ambienti contro l'intransigenza militare antibarbarica.

[78] Trad. MAISANO, p. 455.

dentia maiestatis imperatoriae reprimatur, non amplius bellorum florebit improbitas, sed collatorum potius defecta subsidia recreantur (I, 1, pp. 8-9, Giardina).

La φιλοκέρδεια dei militari è un male sociale ed economico e per essa i gruppi dirigenti dell'esercito impongono una strategia aggressiva che vessa soprattutto i *collatores* costretti a finanziare l'economia di guerra. I fallimenti di Giuliano nel 363 e di Valente nel 369 dimostrano, del resto, che le campagne militari non servono ad eliminare il pericolo barbarico che si rinvigorisce puntuale ogni anno, ma arricchiscono di *donativa* e bottino i soldati, deprimendo le risorse dei contribuenti:

> Καὶ τῶν μὲν λαφύρων καὶ τῶν αἰχμαλώτων εἰς τοὺς τὰ ὅπλα φέροντας μόνους ἡ ἀπόλαυσις περιίσταται, καὶ τὸ πρᾶγμα οὐδαμῶς ἴσον, μισθοφορεῖν μὲν ὑπὲρ τοῦ κρατεῖν τῶν πολεμίων, τῶν ἄθλων δὲ μὴ κοινωνεῖν τοὺς μισθοδότας. ὅταν δὲ ἅπαντες γίνωνται μερῖται τοῦ κέρδους, οἱ μὲν πλείω λαμβάνοντες ἐκ τῶν πολεμίων, οἱ δὲ ἐλάττω διδόντες ἐκ τῶν οἰκείων, τοῦτο ἄν τις φαίη τὸ τρόπαιον τῆς κοινῆς εὐδαιμονίας, καὶ ταύτην τὴν νίκην ἀληθινήν (VIII 114d-115a; I, p. 172, Downey).[79]

Su questo connubio κοινὴ εὐδαιμονία-νίκη ἀληθινή appoggia l'ispirazione politica, economica e sociale di Temistio nelle orazioni VIII e X: le prospettive aperte dall'impiego della φιλανθρωπία verso i Goti si rivolgono a realizzare forti trasformazioni della politica estera imperiale con l'obiettivo di una εἰρήνη τοῖς ὑπηκόοις ἔγκαρπος καὶ ἐνεργός, e di stabilizzare l'ostilità tra mondo barbarico e mondo romano. Nel 370 la premessa fondamentale all'attuazione di questo progetto è l'umiliazione e la repressione della φιλοκέρδεια dei militari, dell'avidità che spingeva alcuni gruppi dell'esercito a sostenere una strategia militare di offesa. In tale contesto si sviluppa quindi l'operazione di revisione culturale, anche sul piano retorico, dei valori che definiscono l'immagine del βασιλεύς guerriero nel IV secolo. Di particolare interesse e suggestione è la riconversione dei *cognomina devictarum gentium* secondo un criterio armonico con la teoria della φιλανθρωπία. La teologia della vittoria assegnava ai *cognomina devictarum gentium* la funzione di celebrare i successi sui

[79] Cf. *sup.* nn. 38 e 39.

nemici dell'impero nel nome stesso del *princeps*. Gli imperatori militari di III secolo, i Tetrarchi e i sovrani di IV secolo rinvigorirono fortemente la frequenza ed il significato dei loro *cognomina*, associando l'idea del *princeps invictus* all'amplificazione di trionfatore *maximus* sui popoli vinti.[80] Il *protector* Ammiano ha descritto con realismo la campagna del 358 contro i Limiganti che garantì all'imperatore Costanzo II il titolo di *Sarmaticus Maximus* per la seconda volta. Sfrondando la narrazione dell'atmosfera epica ed encomiastica, commista del resto ad una evidente sintonia per cameratismo e spirito di corpo, questa operazione, come le altre condotte dai Romani contro le tribù barbariche del *limes*, è conclusa con determinazione ed efferatezza; l'impulso al massacro indiscriminato dei barbari, di ogni età, sesso e condizione cede unicamente alla conveniente opportunità di un ricco bottino materiale ed umano. I *cognomina devictarum gentium* evocano ufficialmente e solennemente le forme più violente dell'ἀνδρεία del *princeps*, con una celebrazione che riconosce le capacità militari del sovrano rinnovandogli l'adesione e la fiducia dell'esercito da lui guidato.[81] La coerenza con il

[80] Sui *cognomina devictarum gentium* e la loro evoluzione nell'età tardoantica cf. P. KNEISSL, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser*, Göttingen 1969, pp. 174-80; più recentemente M. MACCORMICK, *Eternal Victory*, cit., pp. 86-94. Per le attestazioni epigrafiche cf. i lavori della ARNALDI, in particolare A. ARNALDI, *La successione dei* Cognomina devictarum gentium *e le loro iterazioni nella titolatura dei primi tetrarchi*, «Rci. Ist. lombardo Sci. Lett.», CVI (1972), pp. 30-55; ID., *La successione dei* Cognomina devictarum gentium *e le loro iterazioni nella titolatura di Costantino il grande*, in *Miscellanea Garzetti*, Genova 1976, pp. 175-202; ID., *I* Cognomina devictarum gentium *dei successori di Costantino il grande*, cit., *pass.*; ID., *I* Cognomina devictarum gentium *di Valentiniano I, Valente e Graziano*, cit., in particolare pp. 41-49.

[81] La violenza e l'efferatezza dei militari imperiali nelle azioni contro i barbari esprime concretamente l'intransigenza culturale diffusa nell'esercito, ulteriormente stimolata dalla φιλοκέρδεια, cf. i numerosi esempi in AMM., XVI 11, 9; XVII 1, 7; 10, 6; 13, 13; l'aspettativa di bottino consente a Giuliano di sedare le agitazioni dei suoi soldati delusi dagli esigui *donativa* in *siliquae*: XXIV 3, 3-7; cf. inoltre XXVII 10, 7; XXVIII 2, 13; XXX 5, 14. In particolare per la feroce caccia ai Goti voluta da Valente nella guerra del 367-69, cf. ZOS., IV 11, 2-3: τῶν δὲ στῆναι πρὸς μάχην σταδίαν οὐ θαρρησάντων, ἐγκεκρυμμένων δὲ τοῖς ἕλεσι καὶ ἐκ τούτων λαθραίας ποιουμένων ἐπιδρομάς, τοῖς μὲν στρατιώταις κατὰ χώραν ἐπέταττε μένειν, ὅσον δὲ ἦν οἰκετικὸν συναγαγών, καὶ ὅσον μέντοι τὴν τῆς ἀποσκευῆς ἐπετέτραπτο φυλακήν, ῥητόν τι χρυσίον ὑπισχνεῖτο δωρεῖσθαι τῳ βαρβάρου φέροντι κεφαλήν. 3 Εὐθὺς οὖν ἅπαντες ἐπῃρ-

progetto di φιλανθρωπία esclude radicalmente questa simbologia; non potendo tuttavia contrapporre la sua teoria alle necessità di prestigio e consenso della «teologia della vittoria», Temistio elabora una soluzione capace di conciliare φιλανθρωπία e *cognomina*:

'Αναμιμνήσκομαι δὲ ὅτι τῶν παλαιῶν αὐτοκρατόρων ὁ μέν τις Ἀκαϊκὸς ἐπεκλήθη, ὅτι τὴν Ἑλλάδα ἀνάστατον ἐποίησε, Μακεδονικὸς δέ τις ἕτερος, ὅτι τὴν Μακεδονίαν ἔρημον καὶ ἀοίκητον, Σκηπίων δὲ ὁ μέγας ἐκεῖνος ὁ τοῦ πάνυ Σκηπίωνος υἱἱδοῦς τὸν 'Αφρικανὸν ἐκτήσατο ἐπώνυμον παρὰ τοῦ δήμου καὶ τῆς γερουσίας, ὅτι Καρχηδόνα ἀπειποῦσαν καὶ παντελῶς ἐκτετρυχωμένην εἰς ἔδαφος κατήρραξε καὶ ἠφάνισεν. εἰ δὲ ἐξ ὧν ἀπώλλυον οὗτοι τὰς ἐπικλήσεις ἐκομίζοντο δικαίως, πολλῷ σὺ δικαιότερον ἂν ἐξ ὧν περιεποίησας ὀνομάζοιο. [...] τίνα οὖν ἐπικαλεῖσθαι μάλιστα Γοτθικὸν προσήκει; δι'ὃν εἰσι Γόθτοι καὶ σῴζονται, ἢ δι'ὃν οὐκέτ'ἂν ἦσαν, εἰ προείλετο; (X 140bc; I, p. 213, Downey).[82]

È un rovesciamento significativo del *cognomen devictarum gentium*, adeguato alla dialettica φιλανθρωπία-ἀνδρεία che attraversa tutta l'orazione; le azioni di pace, di φιλανθρωπία del sovrano prevalgono sulle sue qualità guerriere ed indubbiamente la deformata interpretazione del *cognomen* amplifica il tenore antimilitarista del discorso, senza privare il *princeps* dei suoi attributi essenziali di vittoria. Trasformare l'antimilitarismo in pacifismo inetto e occasionale è un processo rischioso. Il presunto pacifismo di Temistio è una semplificazione, non del tutto opportuna, di un atteggiamento politico e culturale assai complesso ed articolato; evidentemente Temistio rifiuta la strategia aggressiva contro i barbari, perché contradditoria con la missione dell'imperatore φιλάνθρωπος; perché dannosa ai *collatores* e alle economie dell'impero. La sua proposta,

μένοι τῇ τοῦ κέρδους ἐλπίδι, ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς ἕλεσιν εἰσδυόμενοι τούς τε προσπίπτοντας ἀναιροῦντες, ἐπιδεικνύντες τε τῶν κατασφαττομένων τὰς κεφαλὰς τὸ ταχθὲν ἐκομίζοντο· πολλοῦ δὲ πλήθους τοῦτον τὸν τρόπον ἀπολομένου, περὶ σπονδῶν οἱ λελειμμένοι τοῦ βασιλέως ἐδέοντο (II 2, p. 272, Paschoud. Trad. F. Conca, p. 206).

[82] Trad. Maisano, p. 455. La significativa contrapposizione tra φιλανθρωπία e *cognomina devictarum gentium* è già definita in *Or.* VI 79d-80a: τοῦτον ἂν βουλοίμην ἐγὼ τὸν κατάλογον τῶν ὀνομάτων προγράφεσθαι ὑμῶν, ὦ βασιλεῖς, ὡς πολὺ θειότερον καὶ πρέποντα μᾶλλον ἢ τὸν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τῶν ἡττωμένων. ἐκείνων μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ὁ Περσικός, οὐχ ὁ Γερμανικός, οὐχ ὅσα ἂν εἴποις· καὶ ἅμα εἰ μὴ παρακινοῖεν οἱ βάρβαροι, ψεύδεσθαι γράφοντας ἀναγκαῖον (I, p. 118, Downey. Trad. Maisano, p. 309. Sulla questione cf. L.J. Daly, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., pp. 363-64 e 368-70.

descritta chiaramente nell'orazione X, prevede piuttosto un sistema integrato di φιλανθρωπία e difesa militare che stabilisca un nuovo equilibrio dopo l'accordo di Noviodunum. La soluzione militare più utile all'impero restituisce al *limes* il ruolo fondamentale di deterrente contro i tentativi di penetrazione barbarica, aspettando che gli effetti della φιλανθρωπία assicurino una coesistenza equilibrata tra Romani e Goti sul Danubio:

> Γινώσχει γὰρ, οἶμαι, σφζειν τοὺς βαρβάρους δυνάμεως ἔχων, τὴν φύσιν δὲ αὐτῶν ἀμείβειν οὐχ οἷός τε ὢν· ὥστε ἀφῃρητο αὐτῶν τὴν ῥαστώνην τῆς ἀπιστίας. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τῶν φρουρίων τὰ μὲν ψκοδόμησεν ἐκ καινῆς, τὰ δὲ ἀνέστησε κατατετριμμένα, τοῖς δὲ προσέθηκε τὸ ἐνδέον, ὕψους μὲν ἢ χθαμαλώτερον ἦν, πάχους δὲ ὅπου τούτου προσέδει, ὕδατος δὲ ἀφθονίαν, ἢ ταύτῃ πρότερον ἐπιέζετο, τροφῶν δὲ θησαυροὺς ἀπανταχοῦ καὶ λιμένας τῆς γειτνιώσης θαλάσσης, καὶ στρατιώτας ἐκ καταλόγου, καὶ φρουροὺς τὸν ἀριθμὸν οὐ ψευδομένους, καὶ ὅπλα καὶ βέλη καὶ μηχανήματα, ἅπαντα εἰς τὸ ἔσχατον ἐξητασμένα (X 135d-136a; I, p. 206, Downey).[83]

[83] Trad. MAISANO, p. 445. Su un progetto difensivo capace di integrare sistema limitaneo e φιλανθρωπία imperiale nell'azione diplomatica e di governo cf. L.J. DALY, *The Mandarin and the Barbarian*, cit., pp. 367-68. La scelta tra difesa limitanea o strategia aggressiva di difesa preventiva segna il dibattito degli intellettuali e degli esperti *de re militari* sulle misure di sicurezza da adottare contro la pressione barbarica: cf. in particolare per i riflessi della spinta barbarica in età severiana E. GABBA, *Cassio Dione e la teoria dell'imperialismo difensivo*, «RSI», LXXVII (1955), pp. 301-11, ora in *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 165-78. Sul sistema limitaneo del Danubio e gli sviluppi edilizi e logistici della metà del IV secolo cf. J. GUEY, *Le «tropaeum Traiani»*, cit., pp. 390-98, con il tentativo di definire alcuni interventi di Valente dopo la guerra del 367-69; in particolare sull'attività dei Valentiniani cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-empire*, cit., pp. 181-83; cf. inoltre l'importante P. BRENNAN, *Combined Legionary Detachments as Artillery Units in Late-Roman Danubian Bridgehead Dispositions*, «Chiron», X (1980), pp. 553-67; V. VELKOV, *Thrace and Lower Moesia during the Roman and the Late Roman Epoch*, «Klio», LXIII (1981), pp. 473-83, una sintesi sulla storia della diocesi di Tracia: per il *limes* in epoca tarda pp. 480-83. Con riferimento alle proposte dell'Anonimo *de rebus bellicis*, cf. S. JOHNSON, *Frontier Policy in the Anonymus*, in *Aspects of the rebus bellicis*, cit., pp. 67-75; H. BRANDT, *Zeitkritik in der Spätantike*, cit., pp. 119-24. Ed in generale sul sistema limitaneo di difesa cf. recentemente B. ISAAC, *The Limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford 1990; e il dettagliato studio di A. LEWIN, *Dall'Eufrate al Mar Rosso: Diocleziano, l'esercito e i confini tardoantichi*, «Athenaeum», LXXVIII (1990), pp. 141-65, in particolare pp. 161-64. In seguito alle riforme costantiniane e alla formazione di reparti mobili acquartierati nelle città delle province sorse una vivace discussione sull'opportunità

La *cura limitum* garantisce tranquillità militare e controllo dei confini; la φιλανθρωπία agisce come stimolo culturale per avviare l'azione diplomatica dell'impero e realizzare la convivenza. Le due forze convergono finalmente al guadagno dell'εὐδαιμονία dell'impero, riducendo, allo stesso tempo, le tensioni capaci di agire eversivamente sul nuovo equilibrio; ed infatti, Temistio sottolinea che il sistema φιλανθρωπία-*limes* reprime l'avidità dei militari e restituisce loro un ruolo più moderato sia sulla frontiera, sia nei territori da essi occupati:

Καὶ νῦν παρατέταται μὲν ἡ εἰρήνη διὰ πάντων σχεδὸν τῶν μεθορίων, παρατέταται δὲ ἡ τοῦ πολέμου παρασπευή. [...] γέμει δὲ ἡ μὲν ὀχθη φρουρίων, τὰ δὲ φρούρια στρατιωτῶν, οἱ στρατιῶται δὲ ὅπλων, τὰ δὲ ὅπλα κάλλους ἅμα καὶ ἀσφαλείας. καὶ τρυφὴ μὲν ἐξελήλαται τῶν καταλόγων, περιουσία δὲ ἀντεισῆκται τῶν ἀναγκαίων, δι'ἣν οἱ φρουροῦντες οὐκ ἀναγκάζονται ἀντὶ τῶν βαρβάρων πολεμεῖν τοῖς ὑπηκόοις, κἀκείνων μὲν ἀπέχεσθαι διὰ τὰς σπονδάς, φέρειν δὲ καὶ ἄγειν τοὺς γεωργοῦντας διὰ τὴν ἔνδειαν, ἀλλ' ἀντέστραπται οὐκ οἶδ'ὅπως τοῖς στρατιώταις πρὸς τὴν εἰωθυῖαν τάξιν ὁ φόβος καὶ ἡ θρασύτης (X 138bc; I, p. 210, Downey).[84]

Il giudizio di Temistio coinvolge espressamente nella serenità della pace riconquistata la possibilità di frenare l'avidità e la prepotenza arrogante dei militari, assimilati ai barbari per potenzialità eversiva dell'equilibrio interno dell'impero:

Καταφρονοῦσι μὲν γὰρ τῶν βαρβάρων, ὑπερδεδοίκασι δὲ τοὺς γεωργούς. καὶ τὸ παρ'ἐκείνων μέμψιν ὑπομεῖναι φοβερώτερον αὐτοῖς ἢ μυριάδες Σκυθῶν ἐπιοῦσαι. οὕτω καὶ ἔξωθεν καὶ ἔνδοθεν ἡμᾶς εἰρήνη κατέχει, τοὺς πολεμίους μὲν ὁ τῶν ὅπλων φόβος, τοὺς στρατιώτας δὲ ὁ τῶν νόμων (X 138c; I, p. 210, Downey).[85]

di escludere i militari dai centri urbani inviandoli nuovamente lungo i *limites*; la polemica sembra affiorare anche in alcuni luoghi dell'*Orat.* X rivolti a celebrare la rinnovata sistemazione della frontiera danubiana: cf. X 138cd. Sul problema cf. le osservazioni di E. GABBA, *Considerazioni sugli ordinamenti militari del tardo impero*, cit., pp. 56-57 con particolare interesse al passo di Zos., II 34 aspramente polemico verso la riforma di Costantino; cf. inoltre J.M. CARRIÉ, *L'esercito: trasfomazioni funzionali ed economie locali*, cit., pp. 458-62; A. LEWIN, *Dall'Eufrate al Mar Rosso*, cit., pp. 161-64.

[84] Trad. MAISANO, p. 451.

[85] Trad. MAISANO, p. 451.

In realtà, lo sforzo di Temistio inteso a conciliare esigenze difensive, equilibrio fiscale e questione barbarica non convinse Valente; l'imperatore mantenne le dure posizioni antibarbariche oscillando ambiguamente tra *cura limitum* e strategia offensiva.[86] I fatti del 376-78 dimostrarono ulteriormente, e con drammatiche conseguenze, l'inefficacia di una gestione esclusivamente militare del problema gotico. La testimonianza di Ammiano XXXI 4, 9-11 restituisce con efficacia gli effetti della φιλοχέρδεια militare, condannata da Temistio come fonte di malessere e disagio per l'impero; riferendo sull'atteggiamento delle autorità militari romane durante il passaggio del Danubio da parte delle tribù gote nel 376, Ammiano lamenta con amarezza:

> Per id tempus nostri limitis reseratis obicibus, atque (ut Aetnaeas favillas armatorum agmina diffundente barbaria), cum difficiles necessitatum articuli correctores rei militaris poscerent aliquos claritudine gestarum rerum notissimos: quasi laevo quodam numine deligente, in unum quaesiti potestatibus praefuere castrensibus homines maculosi: quibus Lupicinus antistabat et Maximus, alter per Thracias comes, dux alter exitiosus, ambo aemulae temeritatis (II, 1, p. 566, Clark). (§ 10) Quorum insidiatrix aviditas materia malorum omnium fuit (II, 1, p. 566, Clark).

È suggestivo seguire il racconto di Ammiano sui gravissimi episodi che portarono allo scontro di Adrianopoli sapendo che lo storico, militare di professione e intransigente con i barbari, pone

[86] Lo stesso Temistio ci informa dei suoi rapporti difficili con l'imperatore Valente, segnati da un attrito che emerge chiaramente dalla cornice panegiristica dei suoi discorsi, cf. in particolare *Or.* XXXI 354d; altre fonti riferiscono della vicinanza di Temistio al gruppo di potere di fede niceno che raccoglieva autorità ecclesiastiche, funzionari di corte e alti ufficiali legati dalla forte ostilità verso Valente e fu particolarmente attivo al termine del regno dell'imperatore, in particolare cf. Socr., IV 32, 1 e Soz., VI 36, 6 e 37, 1. Cf. sui rapporti tra Temistio e Valente A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, cit., p. 180; vi si accenna alla fama di brutalità ed ignoranza che altri contemporanei ricordano nell'imperatore Valente, cf. la descrizione di Amm., XXXI 14, 5: «Magnarum opum intemperans adpetitor, laborum inpatiens, duritiamque magis adfectans inmanem, in crudelitatem proclivior, subagrestis ingenii, nec bellicis nec liberalibus studiis eruditus» (II, 1 p. 595, Clark). Sul problema da ultimo cf. J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court*, cit., pp. 155-85.

l'*aviditas*-φιλοχέρδεια all'origine del disastro: l'evidente sintonia con Temistio dimostra la gravità e la persistenza del problema ancora nel 376-78. Dopo Adrianopoli l'integrazione dei barbari in territorio romano divenne per Teodosio una necessità più che una scelta; la teoria della φιλανθρωπία venne perfezionata e adeguata alla grave situazione del 379-82, ma si deve riconoscere che già nel 370 Temistio aveva definito lucidamente le prospettive culturali e politiche di un nuovo orientamento che garantisse, attraverso la mediazione imperiale, la pace con i barbari, l'εὐδαιμονία dei sudditi e il controllo delle tensioni sociali nell'Oriente romano.

ANNA MASTROIANNI

FRANCESCO PETRARCA, UNA VITA DI VIAGGI E AVVENTURE: FRAMMENTI NARRATIVI NELL'EPISTOLARIO

1. L'epistolario di Francesco Petrarca costituisce un ampio repertorio di argomenti, sfumature e modulazioni della scrittura, in complicato amalgama con i temi morali, religiosi o filosofici generalmente e tradizionalmente individuati dalla critica.[1] A questo primo fattore di complessità si aggiunge poi che le lettere, raccolte secondo precisi intenti di tipo morale e artistico,[2] consentono solo rari spiragli ad un vissuto che non sia filtrato dalla cultura dell'autore.

Le epistole del Petrarca fanno parte, si è detto, di un piano, di un preciso disegno di elaborazione di un autoritratto ideale e in qualche modo di portata esemplare. Nel progetto del Petrarca non rientravano solo le lettere, ma anche l'edificio dei *Rerum vulgarium fragmenta*, e, in fondo, tutta quanta l'opera sua, nel continuo

[1] L'opera epistolare del Petrarca è purtroppo ancora distante da un'adeguata sistemazione nell'ambito della pure prestigiosamente avviata edizione nazionale. Solo delle lettere *Familiari* possediamo l'edizione critica (F. PETRARCA, *Le Familiari*, ed. crit. a c. di V. ROSSI e U. BOSCO, Ed. nazionale, 4 voll., Firenze 1933-42), alla quale si è ovviamente fatto riferimento. Diversa è la situazione delle lettere *Senili*: in mancanza di una edizione critica o semplicemente di una edizione moderna completa bisogna far ricorso alle stampe del XVI secolo, per fortuna diffuse in moltissimi esemplari di non difficile reperimento (F. PETRARCHAE *opera quae extant omnia*, 2 voll., Basileae, per Sebastianum Henricopetri, 1554, oppure 1581). Per un approccio preliminare all'opera del Petrarca, si ricordano alcuni studi, ormai classici e sempre estremamente godibili e illuminanti: C. CALCATERRA, *Nella selva del Petrarca*, Bologna 1942; U. BOSCO, *Francesco Petrarca*, Bari 1965[3] (1946); G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma 1947; G. CONTINI, *Preliminari sulla lingua del Petrarca*, estr. da «Paragone», XIV (1951); E.H. WILKINS, *Vita del Petrarca e la formazione del Canzoniere*, Milano 1964; A.E. QUAGLIO, *Francesco Petrarca*, Milano 1967; U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, Roma-Bari 1987.

[2] M. MARTI, *L'epistolario come «genere» e un problema editoriale*, in *Studi e Problemi di Critica Testuale*, Bologna 1961, pp. 203-08.

sforzo, quasi mai coronato da un risultato ultimo, di raggiungere la perfezione.[3]

Molti aspetti dell'epistolario pertanto hanno trovato (e ancora troverebbero) riscontro in altri scritti del Petrarca; tuttavia, per la consapevolezza dei rischi di un'impresa labirintica, solo in pochi casi vi faremo riferimento. Ci soffermeremo piuttosto, pur senza accampare pretese di esaustività, sul terreno delle epistole, per saggiarne attraverso la lettura alcuni momenti fin qui poco messi in luce.

Si è potuto così constatare quanto curiosamente frequenti (ma in fondo non poi troppo inesplicabilmente visto il «bisogno di narratività che percorre la letteratura del Trecento»)[4] siano gli inserti narrativi, tali da spaziare dall'elemento più semplice alla forma più elaborata e complessa della novella.[5] Entro l'ambito di questa insospettata attenzione del Petrarca alla narrazione, si individua un aspetto predominante, quello dell'autobiografia, che, se pure in una forma spesso capillare, arriva a costituire una sorta di filo conduttore delle raccolte epistolari. Si tratterà qui di autobiografia secondo una definizione minima, proposta da Paul Zumthor, caratterizzata da «un je, et une narration donnée comme non fictive».[6]

È già stata evidenziata in importanti contributi allo studio del genere[7] la carica di ambiguità presente nell'autobiografia, priva di uno statuto definito e facilmente aperta a contaminazioni. Questi

[3] M. SANTAGATA, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna 1992.

[4] *Ibid.*, p. 118.

[5] A. JOLLES, *Forme semplici*, Milano 1980. Il cammino percorso dall'elaborazione della *narratio brevis* romanza fino all'approdo costituito dalla novella è stato delineato in *Il racconto*, a c. di M. PICONE, Bologna 1985; si veda inoltre *La novella italiana*, Atti del Convegno di Caprarola 19-24 settembre 1988, 2 voll., Roma 1988.

[6] Riguardo alle presenze autobiografiche nel Petrarca, di fondamentale ausilio è M. GUGLIELMINETTI, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Torino 1977. Per il problema di una coscienza autobiografica nel Medioevo P. ZUMTHOR, *Autobiographie au Moyen Age?*, in *Langue Texte Enigme*, Paris 1975.

[7] Fra i numerosi studi sull'autobiografia, sono essenziali: J. STAROBINSKI, *Le style de l'autobiographie*, «Poètique», III (1970); P. LEJEUNE, *Il patto autobiografico*, Bologna 1986; A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna 1990.

caratteri vengono ad accentuarsi ulteriormente nella forma epistolare, terreno adatto al dispiegarsi di un'autocoscienza intimistico-privata.[8] Di queste oscillazioni dell'autobiografia e del suo veicolo epistolare bisogna tenere conto per adoperare tutte le dovute cautele nell'uso dell'etichetta «autobiografia», come pure della sovrapposizione dei piani della realtà e della letteratura che è peculiare della scrittura petrarchesca.[9]

2. Il mito autobiografico di una vita di viaggi e avventure trova la sua collocazione proprio in quest'ultimo aspetto, in una regione al confine fra verità storica, elaborazione letteraria e autobiografia ideale.

Per una complessa serie di circostanze Petrarca non nacque nella sua patria, Firenze; le vie dell'esilio lo spinsero quindi in Francia, dove poté usufruire della vicinanza della curia pontificia di Avignone, più tardi biasimata Babilonia[10] ma nella realtà vero «crogiolo di culture e di dottrine»,[11] luogo privilegiato per conoscere persone interessanti, per intraprendere viaggi e trovare libri. Di qui i continui spostamenti durante tutta la vita del Petrarca, alcuni per incarico dei suoi protettori, altri per interessi personali, per ricerche nelle biblioteche o ancora per placare la propria inquietudine.[12]

Questo continuo errare si riflette nell'epistolario del Petrarca, che raccoglie, fra i numerosi spunti autobiografici, molte narrazioni che, in modo più o meno diffuso, raccontano viaggi, vere e proprie avventure, situazioni di pericolo o di guerra. Non a caso dunque la prima raccolta epistolare del Petrarca, quella dei *Rerum familiarium*

[8] M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, Torino 1979, pp. 277-93.

[9] La difficoltà nel distinguere le scelte autonome del Petrarca da quelle compiute per suggestione dei classici è stata sottolineata fra gli altri da U. BOSCO, *op. cit.*, pp. 103-17, e, più di recente, da M. SANTAGATA, *op. cit.*, p. 9.

[10] E. PASQUINI, *Il mito polemico di Avignone nei poeti italiani del Trecento*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 15-18 ott. 1978, Todi 1981, pp. 257-309.

[11] N. MANN, *Petrarca*, Milano 1993, p. 6.

[12] Per le complesse vicende biografiche del Petrarca rimandiamo a E.H. WILKINS, *op. cit.* e U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, cit.

libri, si apre con una lettera che fra l'altro delinea una autobiografia modellata sull'idea della vita come viaggio perenne.[13] Nella lettera proemiale, scritta da Padova al dedicatario della raccolta Ludwig van Kempen il 13 gennaio 1350,[14] Petrarca si propone dunque principalmente nelle vesti di grande viaggiatore, quale nella realtà fu: sullo sfondo delle vicende individuali il concetto medievale dell'esistenza come *peregrinatio* verso la compiutezza della vita ultraterrena.[15]

Quella del viaggio è dunque un'immagine ricca di implicazioni simboliche, alcune delle quali paiono ben adattarsi al nostro autore.[16] Oltre i motivi della necessità, oltre un significato oggettivo di curiosità intellettuale, in senso spirituale il viaggio rappresenta la ricerca di verità, la progressione verso la conoscenza o verso l'elevazione dell'anima; esso è anche immagine del desiderio di cambiamento interiore, testimonianza, nell'interpretazione jungiana, di un'insoddisfazione che spinge alla ricerca. Potrebbe essere particolarmente interessante una lettura in tal senso della lettera *Familiare* I 1, in special modo se si tiene conto che essa fu scritta quando Petrarca era fortemente coinvolto dalle tematiche della *mutatio vitae*.[17]

Dopo aver narrato l'origine dell'epistolario, da una sofferta scelta fra mucchi di carte accumulate negli anni, Petrarca ripercorre in breve la propria attività di scrittore, fino alla descrizione delle lettere ammesse nella raccolta, umili nel linguaggio e con uno stile piano, domestico, familiare[18] attinto da Cicerone e Catone. Altri importanti aspetti delle lettere sono raccolti in poche righe: la sincera esigenza di un colloquio, del legame con gli amici,[19] l'introspe-

[13] M. SANTAGATA, *op. cit.*, pp. 42-47.

[14] Sui problemi di datazione cf. la nota alla *Fam.* I 1 in F. PETRARCA, *Le Familiari*, a c. di U. DOTTI, 2 voll., Urbino 1974, pp. 6-7.

[15] M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Viaggi in cerca di altrove*, «Domenica. Il Sole 24 Ore», 30 lug. 1995.

[16] Per il simbolismo del viaggio si veda J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, Milano 1986, pp. 553-55.

[17] M. SANTAGATA, *op. cit.*, pp. 9-101.

[18] «Nulla hic equidem magna vis dicendi» (*Fam.* I 1, 14); «hoc mediocre domesticum et familiare dicendi genus» (*Fam.* I 1, 16).

[19] A.E. QUAGLIO, *op. cit.*, p. 23.

zione e l'interesse per l'io, ed infine la nascita emozionale delle epistole, e l'ammiccante consapevolezza della loro letterarietà.[20]

Ma il racconto che a noi in questa sede più interessa trova avvio al paragrafo 21, una volta stabiliti gli antecedenti in campo epistolare (Cicerone, Seneca ed Epicuro), e dopo una premessa di carattere generale, su come sia preferibile conoscere bene la persona a cui si scrive per meglio adattare al destinatario forme e contenuti.

Il trapasso dalla parte introduttiva alla sezione narrativa è compiuto per mezzo di uno sbrigativo «Michi autem sors longe alia». Contrapponendo infatti la propria esperienza personale a quella degli *auctores* citati nonché alla norma poco prima enunciata, Petrarca riesce così ad ottenere un immediato mutamento di atmosfera (poi via via definita nel corso della narrazione seguente), introducendo il motivo conduttore della vita di viaggi e avventure, e anche trovando in questo modo giustificazione per il numero elevato dei propri corrispondenti.

«Ulixeos errores erroribus meis confer: profecto si nominis et rerum claritas una foret, nec diutius erravit ille nec latius»: così, con un riferimento all'eroe omerico che ci appare quasi obbligato, inizia la narrazione della vita errante e perciò perigliosa del Petrarca.[21] Ancora, i viaggi di Ulisse si riaffacciano sullo sfondo del paragrafo 25, evocati dall'espressione «inter errandum» che ci riporta ad «error», parola chiave del peregrinare ben tre volte ricorrente nelle righe introduttive, peraltro significativamente dominate dal suono -er-. Questo ulteriore richiamo ad Ulisse è reso esplicito dalla traduzione di Dotti,[22] che rende il petrarchesco «inter errandum»

[20] Così scrive infatti al suo Socrate in *Fam.* I 1, 19: «Alioquin, nisi supervacuo nosmet ipsos favore decipimus, quonam modo amicum licet, nisi sit idem alter ego, lecturum hec sine fastidio arbitremur, diversa invicem et adversa, in quibus non idem stilum, non una scribentis intentio, quippe cum pro varietate rerum varie affectus animus illa dictaverit, raro quidem letus, mestus sepe?».

[21] Come si è già accennato, il viaggio, avventura e ricerca di un approdo sicuro, percorre la vita e numerose narrazioni autobiografiche del Petrarca. Non sarà dunque un caso che la metafora, in special modo nelle forme legate alla navigazione, ricorra in dieci luoghi dell'epistola proemiale delle *Familiari*, ai paragr. 3, 4, 9, 21-25, 27, 36.

[22] Si confronti la traduzione del testo fornita dal Dotti nella citata edizione delle *Familiari*, a p. 16 del vol. I.

con «in questa odissea», mediante quindi l'uso di una metafora affermatasi, come risulta in un recente studio di Placanica, solo da un paio di secoli; un uso comunque autorizzato dal valore inequivocabilmente paradigmatico che Petrarca attribuisce al nome di Ulisse come viaggiatore per eccellenza.[23]

Fin dalla più tenera età l'esistenza del Petrarca fu segnata da una vita errabonda e rischiosa: fu infatti concepito in esilio, e sempre in esilio nacque con un parto assai difficile. L'iterazione «in exilio» (paragr. 22), accompagnata in ulteriore simmetria dai verbi di significato affine «genitus» e «natus sum», è funzionale alla creazione di un'atmosfera di racconto nella quale il personaggio Petrarca è proiettato in una dimensione lontana da quella del narratore. Quando scrive «Ita periclitari cepi antequam nascerer...» certo l'autore parla di sé, e lo fa in prima persona, ma può legittimamente sorgere il dubbio che, sotto questa espressione, non si celi un racconto in terza persona non privo di toni romanzeschi, come se l'autobiografo, indagando su di sé, raggiungesse una «fissità vitrea», in un ritratto fissato quasi da occhi altrui.[24] Questo Petrarca così avventuroso, dalla vita movimentata e esposta a continui pericoli, sembra davvero altro rispetto al quieto uomo di lettere geloso del proprio *otium* di studioso.

All'origine delle peripezie del poeta sta la falsa accusa di baratteria che colpì il padre nel 1302: bandito da Firenze, ser Petracco si rifugiò ad Arezzo, dove Francesco nacque il 20 luglio 1304. Sotto questi auspici Petrarca tratteggia la storia della propria vita, sapientemente raccontata per mezzo di rapidi tocchi, tutta orientata sotto il segno del viaggio e del pericolo. Colpisce, nello

[23] A. PLACANICA, *Storia dell'inquietudine. Metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Roma 1993. S. Battaglia (*Mitografia del personaggio*, Milano 1968) ha trattato la figura di Ulisse nel racconto omerico e nella rappresentazione dantesca. Entrambe le definizioni possono adattarsi a questo Petrarca novello Ulisse, se il poema omerico «raffigura, in definitiva questa sacralità dell'esistenza, sospesa tra coscienza ed incertezza, tra attesa e sgomento, tra verità e apparenza, al confine della morte e dell'eterno» (p. 22) e l'eroe dantesco «sa che ogni volta che il cammino finisce il viaggio ricomincia» (p. 24).

[24] A. BATTISTINI, *op. cit.*, p. 7. L'autore sottolinea nella premessa il processo di spersonalizzazione subito gradualmente dal narratore-personaggio, quando la «narrazione personale si rivela in gran parte impersonale».

snodarsi del racconto autobiografico, l'uso di termini forti, se non violenti, tesi ad accrescere l'alone di avventura che il poeta va dipingendosi attorno. Così ser Petracco fu «pulsus patria» e «confugerat» ad Arezzo: notevole è la densità di questo breve periodo iniziale (paragr. 23), che rappresenta in maniera vivida l'incalzante serie di avvenimenti e l'affannosa fuga degli esiliati.

A pochi mesi di vita Francesco fu strappato («sublatus sum») da Arezzo, per tornare con la madre Eletta Canigiani nella casa di famiglia all'Incisa, dove il piccolo fu trasportato in un panno pendente da un bastone nodoso («nodoso de stipite»), affidato alle braccia di un robusto giovane (Verg., *Aen.*, XI, 552-5: con lo stesso accorgimento Metabo trasporta Camilla).

Tutto qui gioca a favore del senso di minaccia, di pericolo, esplicitamente nominato (è quel «discrimen» già usato a proposito della sua nascita difficile), evocato anche dall'aggettivazione: da un lato il bastone nodoso, dall'altro il suo corpicino «tenerum» difeso dal giovane «prevalidus», costituiscono un gioco di contrasti di sicuro effetto. La narrazione ha un soprassalto con la caduta da cavallo del giovane assieme al suo prezioso fardello durante l'attraversamento dell'Arno, momento di grande pericolo tuttavia senza gravi conseguenze. Petrarca a questo punto parla di sé come *onus*, lasciando emergere la terza persona. Il successivo soggiorno a Pisa, durato sette anni, riprende a chiare lettere il tema dell'«error», del vagabondaggio dell'esule introdotto dal duplice «in exilio» iniziale. Anche la residenza pisana non rappresentò un approdo definitivo: ancora una volta Petrarca dovette staccarsi dalla sua nuova sede. Rivolto ad una intensificazione drammatica del racconto, l'autore esprime il violento distacco con «divulsus», quasi sinonimo, con significato più intenso, del «sublatus sum» usato a proposito della tappa aretina.

La narrazione prosegue con il viaggio per mare alla volta della Francia, terminato con un disastroso naufragio nei pressi di Marsiglia. Di nuovo, come nelle circostanze della fortunosa traversata dell'Arno, il giovane Francesco si trova in grave pericolo di vita: anche questa volta è salvo. La morte scampata incombe minacciosa in entrambe le avventure, sempre appena adombrata da un giro di parole, tramite l'espediente di un «per poco non» («prope», paragr. 23) nel primo caso, e di un «poco mancò» («parum», paragr.

24) nella seconda avventura. Tale procedimento consente al racconto un *surplus* di tensione, prospettando non il lieto fine delle disavventure, in effetti concluse nel migliore dei modi, bensì il tragico esito «per poco» scampato.

Il racconto si interrompe quindi con il ritorno di temi ed espressioni comparsi all'inizio della narrazione autobiografica. A dilatare ancora l'atmosfera di avventura di nuovo incontriamo un riferimento generico ai molti pericoli corsi durante la vita e, come all'inizio la parola chiave era «discrimen» (paragr. 22 e paragr. 23), ora il termine ripetuto a breve distanza (paragr. 25) è «periculum», con una iterazione a scopo intensivo variata nelle due diverse situazioni.

L'ipotesi che questo inserto autobiografico rappresenti non solo una vera e propria narrazione, ma porti anche i segni di una certa drammatizzazione del racconto, di una voluta e consapevole elaborazione letteraria, appare insomma plausibile,[25] anche alla luce di segnali come la separazione del racconto autobiografico dal contesto, in una struttura ad anello costituita dai richiami prima osservati fra parte iniziale e parte finale della narrazione. Fin dalla prima lettera dell'epistolario, Petrarca si raffigura «peregrinus ubique».

3. A tutti questi riscontri si può aggiungere un'altra osservazione: nell'arco del racconto per due volte, ai nodi drammatici della storia, quando il presagio del pericolo si fa rischio concreto, si collega un'avventura per mare.

Non è vero e proprio mare ma l'Arno nel primo caso, mentre del mare aperto verso la Francia si tratta nella seconda peripezia. Il legame non solo stilistico fra i due racconti è palese. Indubbiamente la traversata di un fiume come l'Arno poteva essere a quel tempo realmente pericolosa, specialmente nelle condizioni particolari descritte dall'autore; a maggior ragione più grandi e numerosi pericoli presentava un viaggio per mare.[26] Nasce tuttavia il so-

[25] Scrive A. BATTISTINI, *op. cit.*, p. 16: «il vero soggetto dell'autobiografia non è più un'essenza a priori, ma una *fiction* culturale e linguistica».

[26] I modi e le difficoltà degli spostamenti per mare e per terra sono stati vivacemente illustrati da N. OHLER, *I viaggi nel Medio Evo*, Milano 1988.

spetto che su questa base storica del racconto non si possa in qualche modo innestare un valore simbolico della traversata,[27] intesa come viaggio in acque infide, una sorta insomma di pericolo per eccellenza.

Le acque agitate, il mare, sono simboli antichi e ambivalenti che Petrarca poteva attingere da numerose fonti, dai classici come dai Padri della Chiesa o da Agostino; domina, in questo racconto all'insegna del pericolo, del viaggio verso l'ignoto, la valenza negativa e minacciosa del simbolo. Non è neanche in verità trascurabile l'aspetto opposto: le acque, in questo senso creatrici, non uccidono Petrarca ma risparmiandolo, pur nell'estremo pericolo, quasi ne attestano la predestinazione a vivere.[28] Fra gli spunti narrativi presenti nell'epistolario petrarchesco il mare quindi rappresenta una specie di costante, quasi il fondo più oscuro delle paure dell'autore-personaggio.

Dunque è frequente nelle lettere, come del resto nei *Rerum vulgarium fragmenta*, la metafora della vita come viaggio, in particolar modo nella forma di immagini marinare. Tutta giocata sulla metafora nautica dell'esistenza è ad esempio la canzone sestina LXXX, forma particolarmente adatta a rendere le immagini più ossessionanti; la vita del poeta diventa nave nel sonetto CLXXXIX, anch'esso interamente costruito su quest'immagine, come del resto il sonetto CCXXXV. E molti altri rimandi si potrebbero ancora fare.[29]

Una narrazione autobiografica imperniata sul tema del viaggio per mare si estende per l'intera lunghezza della lettera *Familiare* V

[27] Cf. le voci «acqua», «flutti», «mare», «tempesta», in J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *op. cit.*.

[28] H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985, p. 27: «Spesso la presentazione dei pericoli del mare aperto serve semplicemente a far vedere la comodità e la calma, la sicurezza e la serenità del porto dove il navigare deve trovare la sua conclusione».

[29] Altre presenze delle metafore di viaggio e navigazione sono in *RVF* XIV 7; LIV 9; LXIII 13; CCLXXII 9-14; CCCXVII 15-16. Particolarmente utile il repertorio delle similitudini presenti nel Petrarca poeta volgare, in appendice a C. BERRA, *La similitudine nei «Rerum vulgarium fragmenta»*, Lucca 1992. Si veda anche G.A. CAMERINO, *«Per aspro mare». In margine a R.V.F. CLXXXIX*, «Italianistica», XXI n. 2-3 (1992), pp. 503-10.

3, inviata il 29 novembre 1343 al cardinale Giovanni Colonna da Napoli. Qui il Petrarca si trattenne dall'ottobre al dicembre 1343, per svolgere una missione diplomatica in favore dei ribelli Pipini, i quali alla morte di re Roberto avevano ottenuto la protezione del papa e dei Colonna.

In accordo con il *dominus* era stato stabilito che il viaggio del letterato fosse compiuto via mare, allo scopo di risparmiare tempo. Questa decisione, dobbiamo immaginare subita da un recalcitrante Petrarca, dà il via a una serie di mezze frasi stizzite e ad allusioni sarcastiche dall'effetto tutto sommato comico; con un «Ut fidem frangerem, et tibi utile et michi prope necessarium fuit» l'autore cerca di addolcire tanta asprezza.

Vediamo dunque il Petrarca, imbarcatosi a Nizza, giungere a notte fonda («celo iam stellante») al porto di Monaco, in uno stato di irritazione ancora prudentemente silenziosa («Irasci tacitus»). Solo dopo diversi tentativi gli riuscì di riprendere il mare, in un crescendo di malessere fisico e mentale («die toto iactati fluctibus»), aggravato dalle condizioni del tempo («ancipiti tempestate»). L'approdo a Porto Maurizio non arrecò poi nessun ristoro, dando invece il colpo di grazia al viaggiatore ormai al limite dell'esasperazione.

Rappresentando con efficacia le estenuanti tappe del viaggio, Petrarca esprime contemporaneamente il duplice punto di vista dell'autore, preoccupato di non contraddire troppo il proprio protettore, e quello del personaggio, attento a raccontare con gli adeguati colori le proprie vicissitudini. Questa capacità di sdoppiamento fa coesistere, con un curioso effetto comico, lo sguardo in fondo divertito ed ironico di Petrarca che osserva dall'esterno le tribolazioni del proprio personaggio, e nello stesso tempo la concreta esasperazione di chi ha dovuto realmente subire quei disagi.

Arrivato a tarda notte a Porto Maurizio, Petrarca fu ospitato in una cuccetta da marinaio («nauticum cubile») dove, affamato e stanco, la stizza repressa esplose: «Ibi indignari altius et ludos maris agnoscere». Di qui l'estrema risoluzione, contro il parere del cardinale Colonna, di proseguire il viaggio via terra avviandosi a cavallo, ancora tutto scombussolato («neque tamen prorsus navigationis fastidio immunis», paragr. 3). Ma a causa di una guerra fra Luchino Visconti e Pisa Petrarca dovette riprendere il mare, per poi

riapprodare presso Motrone: questa sorta di congiura del destino che sempre respinge il riluttante navigatore nel tanto temuto elemento intensifica la sottile linea di comicità che percorre la narrazione, ad ogni modo utile a mantenere una certa ambiguità di tono, fra il serio e il faceto, causata dall'anomala identità di autore, narratore e personaggio,[30] e necessaria alla luce dei rapporti con i Colonna.[31]

L'ultimo tragitto in mare è narrato con una rapida successione di appellativi geografici che testimoniano una certa attenzione da parte del Petrarca, testimoniata anche in altre lettere di viaggio dominate da curiosità «etnologica» (*Fam.* I 5, II 12, V 4); qui con scrupolo e precisione riporta toponimi di carattere locale:

> coactus sum apud Hericem mari iterum me credere; et Corvum, scopulum ingentem a colore nominatum, ac Rupem candidam et Macre ostia ac Lunam, olim famosam potentemque nunc nudum ac inane nomen, pretervectus (paragr. 4).

Evidentemente si trattava di punti di riferimento tecnici per la navigazione di cabotaggio, se pressoché negli stessi termini li ritroviamo nell'*Itinerarium breve de Ianua usgue ad Ierusalem et Terram Sanctam*, scritto quindici anni più tardi.[32]

Petrarca vuole apparire ligio agli ordini del suo protettore «nonostante tutto», e far risultare la propria fedeltà ancora più grande grazie al continuo e ammiccante sottolineare i problemi e le fatiche del viaggio. La *captatio benevolentiae* culmina nell'elogio di Stefano Colonna il Vecchio, padre del cardinale Giovanni, posto in suggestivo contrasto con l'orrida figura del potente monaco Roberto di Mileto.

Con la tirata polemica contro il francescano degenere e l'altrettanto degenerata reggia napoletana, ritorna il tema della nausea che aveva dominato il racconto del viaggio sino a Napoli. Il riferimento al disagio fisico serviva allora a costruire sapientemente l'at-

[30] P. LEJEUNE, *op. cit.*.

[31] M. SANTAGATA, *Petrarca e i Colonna*, Lucca 1989.

[32] *Volgarizzamento meridionale anonimo* di F. PETRARCA, *Itinerarium breve de Ianua usque ad Ierusalem et Terram Sanctam*, ed. crit. a c. di A. PAOLELLA, Bologna 1993, paragr. 6

mosfera, un precedente che collegasse la narrazione del viaggio alla descrizione dei «monstra curie», quest'ultima all'insegna di un disgusto che è divenuto morale: «Verum ego, dum verborum spumis indignantem stomacum relevare studeo, vereor ne tibi quoque bilem moverim».

Una esplicita testimonianza delle ansie suscitate nel Petrarca dai viaggi per mare è ancora nell'*Itinerarium*,[33] vera e propria guida in forma epistolare, diretta nel 1358 a un personaggio della cerchia viscontea, tale Giovannolo da Mandello, che stava progettando un viaggio in Terra Santa. Ancora una volta riemerge la nausea che aveva incorniciato il racconto della *Familiare* V 3, stavolta come fenomeno esclusivamente fisico. Declinando l'invito ad unirsi ai pellegrini, il letterato adduce come scusante la propria istintiva diffidenza per il mare e la navigazione (paragr. 2):

> Hinc ego nunc nescio quibus peccatorum vectibus arceor uncisque detineor. (...) Cum multe igitur me teneant cause, nulla potentior quam pelagi metus: non quod aut vite cupidior aut timidior mortis sim quam ceteri mortales, aut terrestrem mortem maritime preferendam rear. (...) Michi forte nunc dicat aliquis: «Si mortem ergo non metuis, quid metuis?». Longam mortem et peiorem morte nauseam, non de nichilo quidem sed expertus, metuo. Quotiens putas illud monstrum retenptavi, si forte naturam consuetudo vel vinceret vel leniret? Si quid profecerim queris? Non metuum minui, sed geminavi potius cum navigatione supplicium. Hoc forsan animo vago et rerum novarum inexplebili oculo frenum posuit natura. Congressum itaque nunc noti hostis exhorreo, quem non iunior horruissem (horrui autem semper), sed in dies magis, cuius prospectu tamen adeo delector ut quem vel tangere abhominor quam cupide videam stupor ingens sit.

La *Familiare* V 5, del 26 novembre 1343, è indirizzata al cardinale Colonna e, come sempre avviene nelle lettere inviate al dominus, manifesta il dovere di fornire accurati resoconti di viaggio al suo protettore. Secondo infatti una lettura di Allodoli che possiamo

[33] L'ed. critica è stata preanunciata dall'articolo di A. PAOLELLA, *Petrarca e la letteratura odeporica del Medioevo*, «Studi Probl. Crit. testuale», XLIV (1992), pp. 61-85. Non era ed. critica quella curata da F. Lomonaco (*Itinerario in Terra Santa*, Bergamo 1990), condotta con qualche correttivo sul datato testo di G. LUMBROSO, *Guida compilata dal Petrarca ad uso d'un pellegrino*, in *Memorie italiane del buon tempo antico*, Torino 1889, pp. 16-49.

accogliere, se pure con qualche riserva, le lettere al cardinale Colonna sarebbero (e questo in verità lo si può affermare) particolarmente ricche di spunti narrativi e descrittivi, venendo autorizzato l'esercizio di abilità narrative altrimenti quasi censurate dall'aristocratico ideale letterario del Petrarca.[34] Di certo egli esprime appieno le sue capacità di narratore nel racconto della terribile tempesta scatenatasi su Napoli.

Prendendo le mosse da Giovenale e da Omero, Petrarca arriva a capovolgere i termini fra fenomeno naturale e sua riproduzione artistica, laddove è la natura a cercare di emulare i risultati di verità raggiunti dal poeta: «Nichil iratum celum aut pelagus potest quod non equet verbis ac superet poetarum stilus» (paragr. 1). Il paradosso si spinge oltre: questa tempesta è stata tanto terribile da superare addirittura l'immaginazione degli artisti («Nichil sane vel pingi eloquio vel animo fingi potest, quod non hesterna dies impleverit, imo procul excesserit», paragr. 2).

L'autore insiste molto sull'eccezionalità degli eventi, attribuendo alla tempesta dimensioni apocalittiche («singulare quoddam et omnibus seculis inauditum malum», paragr. 2; «nichil unquam horribilius, nichil concitatius», paragr. 3) e riferendo la voce che essa avesse infuriato non solo nel napoletano, ma su tutte le coste dell'Adriatico. La descrizione viene insomma accuratamente preparata, in modo da suscitare nel lettore attese precise. La profezia della sciagura da parte di un vescovo appassionato di astronomia non fa che aggiungere al fenomeno un alone di predestinazione e di mistero, non senza qualche scettica considerazione («sed, ut fere nunquam coniecturis ad verum penetrant, non maritimum sed terrestrem motum predixerat», paragr. 3).

Rapidi tocchi gettano uno sguardo dall'alto sul panico dei molti, pietrificati dal timore, e sull'incredulità dei pochi; fra questi, ovviamente, l'autore-personaggio, nella posa dell'imperturbabile saggio stoico. Tuttavia con l'andamento aggrovigliato del periodo, giuocato fra gli opposti di speranza e timore, Petrarca appare anche esitante, malgrado il tentativo di darsi un contegno: «Ego nec spei

[34] E. Allodoli, *Il Petrarca narratore*, estr. da «Annali Cattedra petrarchesca», VI (1935-36), XIII-XIV. Di diverso avviso G. Martellotti, *Momenti narrativi del Petrarca*, in *Scritti petrarcheschi*, Padova 1983, pp. 179-206.

plenus nec timoris, ut ad neutrum prolapsus, sic ad utrumlibet pronus eram, sed pronior ad timorem» (paragr. 4). Si tratta di timori inconfessati che via via erompono nonostante i tentativi di mascheramento dell'autore o, tutto all'opposto, abbiamo davanti un uso abile e scaltro dei mezzi narrativi, allo scopo di accrescere l'impressione della terribile imponenza della tempesta? Certo le doti di narratore spiccano inequivocabilmente, come nella suggestiva scena corale in cui le donne napoletane, la notte precedente la tempesta, si accalcano per le strade e alle porte delle chiese con i figli al collo, mentre il contrasto con il cielo troppo sereno porta la tensione ai limiti estremi, in un'atmosfera sospesa.

L'apparente tregua dei segni del tempo sembra una pausa delle forze maligne dell'inverno («monstri instar hiemali frigore») per prendere lo slancio prima di sferrare l'attacco. Finalmente la *suspense* così sapientemente accumulata può esplodere, in una scena realisticamente descritta nella quale Petrarca è personaggio fra i personaggi di una notte di terrore. L'autore tratta con cura ogni pauroso dettaglio: il momento del dormiveglia, quando le difese della mente vengono meno e i rumori giungono amplificati, il fragore improvviso e il tremore che scuote finestre e mura, il lume sempre acceso durante la notte che misteriosamente si spegne. Al sonno subentra la paura della morte, e gli avvenimenti si confondono indissolubilmente con gli stati d'animo. Anche il passaggio dall'imperfetto descrittivo al presente storico serve alla vivida resa delle immagini, in un'incalzante successione dopo la lentezza dei momenti dell'attesa. È giusto qui parlare di immagini, poiché il racconto appare costruito tutto su impressioni visive: il buio della notte, il bagliore terribile dei lampi sui volti impauriti degli uomini.

Tuttavia la narrazione non è monocorde, ma qua e là si colorisce di spunti che sembrano invitare al sorriso, segnale forse del consapevole distacco dell'autore dalla propria creazione. Di questo segno è la scena dell'irruzione dei monaci terrorizzati nella camera di Petrarca:

religiosi viri, quorum in edibus habitamus, et sanctissimus eorum prior, (...) qui ex more ad nocturnas Cristi laudes surgebant, repentino malo territi crucibusque ac sanctorum reliquiis armati alta voce Dei misericordiam implorantes, thalamum ubi ego eram, prelatis facibus irrumpunt. Revixi tantisper (paragr. 8-9).

I miti monaci, il terrore che fa divenire croci e reliquie quasi armi nelle loro mani, sono elementi di una scena di paura caricata sino al ridicolo, coronata da un laconico commento: «Cum in hoc statu, quasi magici cantaminibus geminatio noctis spatio, ad auroram vix tandem venissemus» (paragr. 10). È un'alternanza di luci e ombre, quella che Petrarca presenta nel racconto, che segue un procedimento tipicamente moderno.[35]

Certo dominano le ombre, l'impasto di fosche immagini e le cupe sensazioni di morte fra gli spettatori della tempesta («ad portum visuri moriturique descendimus», paragr. 11). La scena di distruzione nel porto di Napoli[36] unisce orribili immagini di cadaveri straziati alla suggestione sonora delle grida umane nel fragore del mare e del cielo, secondo un gusto del macabro che dai trattati ecclesiastici sul disprezzo del mondo si prolunga fino al secolo XVI inoltrato:[37]

> In ipso porto medio, fedum ac triste naufragium; sparsos equore miseros et vicinam terram manibus prehendere molientes, unda saxis impegerat et, ceu totidem tenera ova, disiecerat. Totum elisis et adhuc palpitantibus refertum cadaveribus litus erat: huic cerebrum, illi precordia fluebant. Hec inter, tantus virorum strepitus tantaque mulierum eiulatio, ut maris celique fragorem vincerent (paragr. 12).

Ripreso un po' di coraggio in mezzo alla folla, presto perduto per un improvviso smottamento del terreno, Petrarca e i suoi compagni di sventura si rifugiarono in un luogo più elevato, da dove assistettero allo spettacolo terribile del mare: né grigio né nero, questo aveva acquistato un biancore inquietante («sed canum horrifico spumarum candore fretum cernebatur», paragr. 15). Anche l'immagine della regina Giovanna scalza e scarmigliata alla guida di uno stuolo di donne in preghiera rientra nel quadro degli elementi strani e inauditi che compongono la descrizione.

Sicuro di avere catturato nelle maglie della tensione il *dominus* («Sed iam tanti pavoris exitum, pavide, nisi fallor, expectas», pa-

[35] E. Allodoli, *op. cit.*.

[36] B. Martinelli, *Veduta con naufragio: «Rerum vulgarium fragmenta» CCCXXIII, 13-24*, «Italianistica», XXI, 2-3 (1992), pp. 511-36.

[37] J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo*, Firenze 1966, p. 190.

ragr. 16), Petrarca si affretta ad accontentare la curiosità del protettore, scendendo nei dettagli del dramma che si era consumato fra le onde. Tre grandi navi da guerra affondarono, e così le altre imbarcazioni che avevano cercato rifugio nel porto; per ironia della sorte l'unica a resistere fu una nave piena di malfattori, grazie alla robustezza della nave e alla natura malvagia dell'equipaggio, uomini forti e con il coraggio di chi, appena scampato alla morte, sa di non poter temere di peggio. Petrarca commenta amaramente che i peggiori, a differenza dei buoni, riescono quasi sempre a sopravvivere, e sembra quasi che egli ammiri quei fortunati malviventi, come se nella loro strenua lotta per la vita essi avessero trovato la via del loro riscatto (questo lascerebbe intendere la citazione da *Aen.* II 428 «Diis aliter visum»). Il giudizio morale si stempera dunque nel riconoscimento del coraggio: si è salvato la vita chi la vita ha considerato cosa vile «illos inter mortis pericula tutiores, quibus vilior vita est» (paragr. 18).

La lettera dissolve nel sollievo della salvezza, in tono sorridente e autoironico, le scene di morte e distruzione. Quasi ad allontanare le ombre accumulate nel corso della narrazione, Petrarca chiede al cardinale Colonna, con un tono fra il serio e il faceto, e tuttavia risoluto, di non affidargli mai più incarichi che implichino viaggi per mare:

> hoc unum michi certe prestiterit, ut te obsecrem ne me unquam amplius vitam ventis ac fluctibus credere iubeas. Hoc enim est in quo neque tibi neque Romano Pontifici neque patri meo, si ad lucem redeat, parere velim. Aerem volucribus, mare piscibus relinquo; terrenum animal, terrestre iter eligo (paragr. 19).

Affascinanti scene di mare, per il Fracassetti vere «digressioni sull'arte nautica»[38] sono nella lettera *Senile* II 3, indirizzata al Bruni da Venezia nel 1363.

Allo scopo di esortare con maggiore efficacia il segretario di Urbano V a coltivare con una pratica continua l'arte dello scrivere, Petrarca porta ad illustrazione del valore dell'esperienza l'esempio dell'arte nautica, vanto della città di Venezia che lo ospitava.

[38] Per il testo italiano della *Senile* II 3 si veda: F. PETRARCA, *Lettere senili*, a c. di G. FRACASSETTI, Firenze 1869, p. 104.

A partire dal remoto viaggio degli Argonauti, grazie all'esperienza accumulata, ormai molte navi salpavano incessantemente dalle coste dell'Italia, anche nella stagione più inclemente. Il timore reverenziale per il mare pare cedere il passo nella lettera all'orgoglio per il dominio che l'uomo è riuscito ad imporre sul tanto temuto elemento, e la scena delle navi che, a seconda del diverso periodo della partenza, solcano il mare in tutte le direzioni, maestosa, è contemplata dall'autore con ammirazione.

Una fitta serie di toponimi indica le destinazioni delle navi («pars in Austrum, Helybicas Syrtes aditure, ille occiduum mundi limite Gades et Calpem a tergo, ille duos Bosphoros et Colchon, et Phasidem relicture»);[39] ad essa corrispondono le popolazioni che i navigatori incontreranno (Britanni, Sciti, Egizi, Achei, Siri, Armeni, Arabi, Persiani): mediante il procedimento di accumulo si produce un esotico e vertiginoso affollarsi di nomi.

Le possibili immagini dei viaggi in tante parti del mondo eccitano la fantasia del Petrarca, per un attimo ammaliato e rapito dalla scena notturna davanti ai suoi occhi. Durante una notte tempestosa, ormai prossimo al sonno, il letterato venne attratto dal confuso vociare di marinai. Alla suggestione acustica del rumore improvviso nel cuore della notte, si accompagna il fascino dello spettacolo a cui Petrarca assiste al sicuro, dall'alto della propria abitazione: «Deus bone, quod spectaculum. Quis horror, pius, tremendus, delectabilis!».

Alcune navi, gigantesche, che avevano lungamente svernato nel porto fino a diventare parte del paesaggio, quasi altro grande palazzo accanto a quello di Petrarca, si stagliavano nel cielo livido. La più grande, incurante della burrasca, «nubibus astra tegentibus, ventis muros ac tecta quassantibus, mari quoddam tartareum mugiente», lasciò gli ormeggi, suscitando nello spettatore, già colpito dallo spirito d'avventura dei naviganti, un più intimo stupore nei confronti di chi osava sfidare i pericoli del mare in tempesta. La nave, «montis pelago natantis effigiem», evoca destinazioni sempre più remote, e rischi estremi per le vite dei marinai; su queste vaghe immagini si perde lo sguardo della fantasia dell'autore, che conclude compiaciuto la parentesi narrativa: «Ecce amice fabulam pe-

[39] F. PETRARCHAE *Opera quae extant omnia*, cit., p. 760.

regi, non necessariam epistole, sed iocundam mihi». Lo spunto occasionale della lettera ha aperto la via a considerazioni morali sulla pratica della scrittura; di qui l'*exemplum* tratto dall'esperienza personale e l'abbandono al piacere del narrare, in un nodo inestricabile che è carattere peculiare della scrittura dell'epistolario.

4. È fin qui emersa la presenza di un tema del mare strettamente legato ad un senso di pericolo estremo e mortale. Entrambi gli aspetti sono connessi al viaggio, fra le principali costanti tematiche riscontrabili nelle lettere autobiografiche, rappresentato in tutte le sue possibili modulazioni, dal valore simbolico a quello di esperienza vissuta. Il viaggio e l'avventura (intesa in senso lato come situazione pericolosa) sono due elementi pressoché indivisibili nell'immaginario petrarchesco, derivanti in parte dalla concreta difficoltà degli spostamenti e dall'instabilità dei tempi, in parte dalla contraddittorietà dell'indole del Petrarca, viaggiatore curioso che aspirando contemporaneamente ad un ideale di vita tranquilla e solitaria, viveva con estremo disagio e timore i propri movimenti.

Nel viaggio dunque vita e metafora tendono a confondersi; il Medioevo inoltre forniva una interpretazione simbolica e spirituale dello spostamento fisico come processo di elevazione e conversione. A quest'ambito interpretativo si collega in particolar modo il pellegrinaggio: ricordiamo nei *Rerum Vulgarium Fragmenta* il vecchio diretto a Roma per vedere la Veronica (*RVF* XVI) o «la stancha vecchierella pellegrina» di *RVF* L. Ancora, «vagabondare significa anche indagare la natura dell'uomo», come scrive Dotti in chiusura della sua biografia petrarchesca:[40] il viaggio dello spirito umano verso nuova consapevolezza sostanzia la celeberrima lettera sull'ascensione al Ventoso (*Familiare* IV 1), costruita su suggestioni agostiniane curiosamente incastonate fra reminiscenze da geografi antichi.[41]

Proprio una disavventura avuta durante il viaggio verso Roma

[40] U. Dotti, *Vita di Petrarca*, cit., p. 444.

[41] Diverse le posizioni della critica sulla datazione e sulla lettura dell'ascensione al Ventoso: B. Zumbini, *L'ascensione di Petrarca sul Ventoux*, «N. Antol.», mag.-giu. 1985, pp. 209-33; F. Torraca, *Il Petrarca sul «Ventoso»*, «Resto Carlino», 14 apr. 1932 ma veramente fondamentale G. Billanovich, *Petrarca e il Ventoso*, «Italia Medioev. uman.», IX (1966), pp. 389-401.

in occasione dell'anno santo è narrata nella *Familiare* XI 1 del novembre 1350, indirizzata al Boccaccio. Scelti con cura i compagni adatti al cammino, pieno di speranze nel viaggio dedicato alla cura dell'anima e alla salvezza eterna, Petrarca pone da subito in primo piano la sorte maligna che sempre lo ha perseguitato con traversie d'ogni genere. «Allidat scopulis quanquam et cruento cerebro saxa respergens laceret hoc infesta corpusculum» (paragr. 4): ancora una volta immagini di mare tempestoso, a rappresentare il cieco e violento accanirsi della sorte. Il mare, immenso e irragionevole nemico che con noncuranza schiaccia i deboli corpi umani sfracellandoli sugli scogli, è immagine perfetta della gigantesca sproporzione fra la vastità del mondo e l'insignificante piccolezza dell'uomo. Le acque dell'abisso mostrano con dolorosa evidenza il rapporto dimensionale fra uomo e creato, e di conseguenza il rischio di annullarsi nel tempo e nello spazio, o addirittura di perdersi nei meandri della propria anima.

La narrazione, complemento conveniente all'occasione della lettera, un viaggio di penitenza e di salvazione, colloca la vicenda individuale e concreta vissuta dal Petrarca sullo sfondo della più vasta vicenda umana. In quest'ottica la ferita ricevuta dal calcio di un cavallo diviene espiazione: senza risparmiare particolari truculenti, con una crudezza preannunciata dalle immagini dei colpi della sorte, la descrizione della ferita è condotta realisticamente, secondo modalità distanti dai contorni sfumati e dalle atmosfere rarefatte peculiari dei *Rerum vulgarium fragmenta*.[42] Ha notato tuttavia Bosco come la ritrosia nei confronti di particolari cruenti e morbosi sia propria del poeta volgare; non necessariamente dell'autore del *Secretum* o del *De otio religioso*, dove a fini esemplari il Petrarca indugia nella descrizione del cadavere. In ciò pienamente uomo del Medioevo, periodo segnato dal gusto del macabro, elemento persistente poi ereditato dalla predicazione popolare.[43] Petrarca allora fornisce precise indicazioni sul punto esatto della frattura («abbatis equus [...]me qua tibie poples iungitur tanta vi percussit», paragr. 7), senza dimenticare l'effetto sonoro del rumore delle ossa spezzate.

[42] U. Bosco, *op. cit.*, pp. 45-47.
[43] J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 187-204.

Il pellegrino preferì non interrompere il viaggio, ma proseguire fino a Roma. Solo qui i medici poterono esaminare la gamba: l'osso biancheggiante, l'odore nauseabondo della ferita, la visione della materia insomma, della pochezza dell'uomo senza la nobiltà che solo lo spirito può dare. Huizinga, nel già citato capitolo sulla *Immagine della morte*, porta diversi esempi di questa prospettiva: «Il monaco credeva di avere detto tutto, quando aveva mostrato il carattere superficiale della bellezza corporea», e fa ampie citazioni tratte in particolare dal trattato di Innocenzo III *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae tres.*[44] Come quasi sempre avviene nelle lettere petrarchesche, sul dato concreto della ferita riportata durante il pellegrinaggio a Roma si innestano altri motivi. La narrazione autobiografica è improntata dall'idea, enunciata nelle prime righe, dell'imperscrutabilità di una sorte malvagia, non senza toni autoencomiastici per la propria resistenza morale alle avversità incontrate nel cammino della vita. Petrarca fa così della propria vicenda personale un *exemplum*, un monito a non dimenticare la pochezza della materia umana, orribile e putrido cadavere. Fondamentale risulta allora l'occasione del racconto, il pellegrinaggio a Roma per l'anno santo. Questa è la chiave interpretativa per i particolari morbosi e crudemente realistici utilizzati nel solco di una letteratura religiosa e morale imperniata sul *memento mori*. Ancora una volta vita e letteratura s'intersecano, nell'immagine della penitenza e espiazione di un uomo claudicante nell'anima che ora mostra anche nel corpo i segni di quella zoppia.

Tuttavia, a prescindere dalle complesse implicazioni simboliche e psicologiche, il viaggio è occasione concreta di movimento e di conoscenza: la letteratura di viaggio aveva alle spalle una tradizione antichissima, a partire dai manuali di viaggio del mondo classico, i *periploi* greci e gli *itineraria* latini. Da questo tipo di testi venne sviluppandosi la descrizione retorica e poetica dei paesi e dei loro abitanti, che poi acquisì nuovi stimoli con i pellegrinaggi dell'evo cristiano.[45] Petrarca stesso scrisse con l'*Itinerarium* un testo

[44] *Ibid.*, pp. 191-94.

[45] W. Goez, *«Manuali di viaggio» medievali per il pellegrinaggio a Roma*, in *La letteratura di viaggio. Storie e prospettive di un genere letterario*, a c. di M.E.

che ebbe notevole diffusione sin dal Quattrocento non solo per il suo valore letterario, ma anche per quello documentario:

> ad uso di portolano e di peleggio, descriveva in maniera minuziosa tutte le località marittime e i porti da Genova a Napoli e, in modo meno puntuale, indicava la rotta per arrivare fino in Palestina e, successivamente, in Egitto.[46]

Si tratta di un testo in parte anomalo rispetto all'opera petrarchesca, ma che comunque in questa rientra per la ricchezza di riferimenti letterari. Osservazioni di carattere culturale e archeologico sono affiancate da descrizioni di popoli e paesaggi: ma sempre, come ha evidenziato Quaglio, il letterato tende a dominare gli sfondi paesistici o ad incorniciarne la descrizione.[47]

I viaggi avvenivano comunque principalmente per motivi commerciali (riferimenti ai commerci di Venezia con popoli lontani erano anche nella *Senile* II 3), spesso uniti a curiosità scientifica ed etnografica, come nel *Milione* di Marco Polo, scritto agli inizi del 1300.[48] L'epoca per eccellenza «statica» del Medio Evo fu quindi in realtà anche percorsa da molteplici spinte al movimento, dai pellegrinaggi religiosi, ai continui viaggi dei mercanti, agli spostamenti di professori e dei «chierici vaganti» fra le diverse università.[49]

Ma il viaggio, *topos* letterario, è anche luogo privilegiato della fantasia:

> percepito nell'immaginario collettivo come metafora della vita (...) luogo dove l'orizzonte onirico, il soprannaturale o, semplicemente, il diverso, confinato nell'immaginario, si confonde con l'osservazione della na-

D'Agostini, Milano 1987, pp. 151-60; *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a c. di F. Cardini, Firenze 1982.

[46] A. Paolella, *Petrarca e la letteratura odeporica*, cit., p. 63.

[47] A.E. Quaglio, *op. cit.*, p. 40.

[48] C. Segre, *Lingua, stile, società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano 1963. Sempre su Marco Polo, si veda anche la ricostruzione storico sociale «individualistica» di E. Power, *Vita nel Medioevo*, Torino 1966, pp. 37-80. Il ruolo dei viaggi nel tempo, come spinta alla trasformazione e al progresso in E. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna 1992.

[49] M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *op. cit.* Sugli uomini di cultura e sul «vagabondaggio intellettuale» J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1992.

tura e del paesaggio e produce il meraviglioso: un ingrediente che, rendendo imprevedibile il testo, sconvolge le attese del lettore e lo avvolge in una atmosfera di incantata e avvincente curiosità.[50]

5. Aveva scritto il Petrarca nell'*Itinerarium*, a proposito dell'ineluttabilità della morte: «Frustra bellum et maria vitamus, frustra labores fugimus perituroque parcimus corpusculo».[51] Tra i peggiori pericoli compaiono dunque in primo piano le guerre e la navigazione. Abbiamo già saggiato l'atteggiamento del Petrarca nei confronti dei viaggi per mare: prenderemo ora in considerazione alcuni altri travagliati viaggi condotti via terra, magari complicati da circostanze di guerra.

Una pericolosa fuga notturna da Parma ed i pericoli della guerra rappresentano gli ingredienti della *Familiare* V 10, scritta nel febbraio 1345, quando il Petrarca venne suo malgrado coinvolto, durante il soggiorno parmense, nella guerra scatenata da Mastino della Scala fra Azzo di Correggio (il suo ospite) ed Obizzo d'Este.

Petrarca non fornisce che vaghi e generici cenni sulla intricata situazione politica: probabilmente, come è stato scritto dal Bosco,[52] il letterato non poteva comprendere sino in fondo le lotte fra queste patrie municipali, poiché esse non rientravano nella visione, mutuata dai classici, di una nazione unita sotto il potere di Roma. Invece ciò che qui pare colpire il Petrarca più dolorosamente è l'assedio di Parma («inter calamitates bellicas haud ultima», paragr. 2), fortemente in contrasto con il suo «desiderium libertatis» (paragr. 3).

Proprio il desiderio di indipendenza lo spingeva instancabilmente per terra e per mare, fino all'estrema decisione di abbandonare il suo «italicus Elicon» per ritornare al suo altro Elicona, il rifugio transalpino. Il medesimo nome, che evoca il monte della Beozia sede prediletta delle Muse e di Apollo, designa sia Selvapiana sia Valchiusa. Petrarca infatti, «grande pittore (...) non di paesaggi, ma di un paesaggio»,[53] non amava i luoghi in sé e per sé ma per ciò che rappresentavano, e per la loro maggiore o minore

[50] A. PAOLELLA, *Petrarca e la letteratura odeporica*, cit., pp. 64 e 65.
[51] F. PETRARCA, *Itinerarium*, cit., paragr. 2.
[52] U. BOSCO, *op. cit.*, pp. 173-85.
[53] *Ibid.*, p. 209.

adeguatezza alle necessità del suo *otium*. Un posto valeva l'altro, purché di Elicona si trattasse.

Il racconto della fuga da Parma si svolge con un ritmo serrato, ricco di tensione, in un'atmosfera notturna carica di pericoli, alla quale ben si adattano le immagini del Medioevo di Huizinga: «È un mondo cattivo. Il fuoco dell'odio e della violenza divampa, l'ingiustizia è potente; il diavolo copre con le sue ali nere una tetra terra».[54] Viene sottolineato ogni dettaglio delle ore di terrore vissute: l'ora notturna, i pochi ed inermi compagni, i nemici nascosti intorno, chissà dove nel buio, mentre insomma «tempus, locus et circumfusus hostis suspectissima omnia faciebat» (paragr. 4). Colpo di scena su colpo di scena, lo sparuto gruppetto di uomini «pauci, inermes, improvidi» dovette anche subire un agguato dei briganti, scampato fortunosamente. Ad aggravare la situazione, nel trambusto il cavallo del Petrarca inciampò ferendo il proprio cavaliere. La salvezza giunse insperata con l'arrivo al castello amico di Scandiano, dopo una nottata infernale («tartaream noctem», paragr. 7) sotto pioggia e grandine. Non manca un colpo di scena finale: ormai al sicuro, gli impauriti viandanti ebbero il loro ultimo spavento, apprendendo di avere evitato l'agguato delle schiere nemiche attorno al castello di Scandiano solo grazie alle provvidenziali disavventure capitate durante la fuga notturna.

Petrarca scrisse la lettera a Barbato di Sulmona da Bologna, ancora con il braccio dolorante per la caduta da cavallo: con un sussulto di umanissimo orgoglio ricorda la commozione dei compagni di viaggio messi a conoscenza dell'incidente solo al termine dell'avventura. Quale coraggio, in un uomo che si rappresenta, pacifico e tranquillo, a vivere contro le proprie inclinazioni in tempi tanto turbolenti. Usando parole di Quaglio, Petrarca racconta di sé

> quasi si raccontasse di altra persona, in una prosa placida, ricca di allusioni culturali, talora oratoria ed elegante, con una lucidità, un distacco signorile dalla materia personale e autobiografica pari alla ricercatezza dell'eloquio.[55]

[54] J. Huizinga, *op. cit.*, p. 36.
[55] A.E. Quaglio, *op. cit.*, p. 29.

È però anche vero che, alle volte, il letterato sa oltrepassare il filtro rappresentato dalla sua cultura. Allora «sfiora la vibrazione poetica»[56] oppure lascia trasparire aspetti che sfuggono all'imperativo del composto autoritratto che va costruendosi: umana vanteria, orgoglio, o il libero sfogo del piacere di raccontare.

La guerra ritorna nella *Senile* XI 2, racconto di viaggio compiuto da Pavia a Padova navigando sul Po, come nella curiosa descrizione delle condizioni di vita a Capranica fatta al cardinale Colonna nella *Familiare* II 12. Ancora la guerra ricompare sullo sfondo di un'altra occasione di viaggio, narrata in due lettere vicine, ma in modo più schematico nella prima, e in modo maggiormente elaborato in senso narrativo, nella seconda.

La *Familiare* XV 2 fu inviata a Francesco dei SS. Apostoli il 18 novembre 1352, da Valchiusa. Lettera dal contenuto di occasione, narra un tentativo fallito di viaggio alla volta dell'Italia.

Preparati i bagagli («Ad fontem Sorgie compositis sarcinulis, quas hoc tempore valde sepe circumfero»), e confidando nel buon tempo di quei giorni, pure Petrarca provava un oscuro presentimento («quod est ut sine estu vel imbribus non eam»). Durante il cammino in effetti iniziò a piovere, una pioggia che, giunti a Cavaillon presso il vescovo Filippo, divenne una vera inondazione. Petrarca decise allora di trattenersi per la notte, sperando in un miglioramento del tempo, ma fu invece raggiunto dalla notizia che la strada che avrebbe dovuto percorrere era impedita dalla presenza di genti alpine armate. Il diluvio intanto continuava: temendo l'acqua e la guerra, e in special modo per la sorte dei libri che aveva con sé, stabilì infine di far rientro a Valchiusa, sotto la superstiziosa impressione che tutte quelle complicazioni fossero un segno divino.

Nella lettera seguente, la *Familiare* XV 3 del 22 febbraio, indirizzata a Zanobi da Strada, ritorna il racconto del viaggio rinviato. Sfuggendo le tempeste della curia avignonese[57] Petrarca racconta di essersi imbattuto in quelle del cielo. Partito nella speranza di incontrare a Montrieux il fratello Gherardo, seppe che genti armate gli impedivano il cammino. La successione degli av-

[56] *Ibid.*, p. 29.
[57] E. PASQUINI, *op. cit.*

venimenti è qui invertita, poiché solo in un secondo momento si aggiunge l'impedimento rappresentato dalla pioggia. Anche in questa lettera Petrarca insiste sulla preoccupazione per il proprio bagaglio di libri. Per questi e non per se stesso, ormai abituato alle disavventure («ferre iampridem docto, non tantum pluvias, verum glacies estus et grandines nulliusque iam laboris aut periculi inexperto», paragr. 4), decise di rientrare a Valchiusa rinunciando a mettersi in cammino. Anche in questa versione della vicenda è registrata l'impressione di una proibizione divina a compiere il viaggio. Già l'elemento psicologico fornito dal desiderio di rivedere Gherardo, e la successione cronologica degli imprevisti ostacoli, conferiscono maggiore articolazione al racconto, che prosegue con l'aggiunta di nuovi dettagli sulla notizia dell'invio di servi in Italia. Il ritorno del sereno, partiti ormai i servi, sopravviene come piccolo colpo di scena.

Le diverse curiose coincidenze che percorrono la vicenda convincono l'autore a riproporre i fatti in una lettura simbolica: «bellum ubi patrum memoria nunquam fuit, imbrem hoc anno unicum in illum diem et in ipsam abitus mei horam incidisse» (paragr. 7). La sorte, ostile ma a volte anche presenza provvidenziale, comunque onnipresente nelle disavventure del Petrarca, si manifestò di nuovo con il ritorno a Valchiusa di uno dei servi, per mettere in guardia il padrone dall'intraprendere il viaggio per l'Italia, dove lo attendevano altri e più numerosi fastidi di quelli avignonesi («Non serviliter sed philosophice, sed divine loqui visus est michi»). L'epilogo del viaggio mancato si presenta quindi a sorpresa vagamente ironico rispetto alle tinte fosche e agli oscuri presagi contrari alla partenza: il misterioso pericolo in agguato si risolve così in niente, malgrado una vita fra i fastidi della folla fosse un niente assai temuto dal Petrarca.

Nel passaggio dalla prima alla seconda epistola il racconto si complica dunque di nuovi dettagli e effetti, con la rielaborazione di una lettera dal contenuto d'occasione in senso artistico e narrativo. Ne emergono la personalità dell'autore e le minute vicende della vita quotidiana, connesse ad altre grandi costanti tematiche dell'epistolario petrarchesco, l'amore per i libri e l'ideale di vita solitaria. Le circostanze di una vita ricca di viaggi si incontrano dunque ancora con le intenzioni morali e letterarie dell'autore, che se

per un verso è tutto compreso nell'edificazione del proprio monumento, per l'altro risulta assai incline a colorire in senso narrativo le proprie vicende. La letteratura come schema mentale e come prodotto d'arrivo si confonde con le esperienze di una vita vissuta in viaggio.

PAOLA CIMINO

UNO INFINITO E MINIMO IN GIORDANO BRUNO

Nella filosofia di Giordano Bruno, il pensatore ritenuto l'alfiere dell'infinità dell'universo, assai meno noto per la difesa della finitezza della materia, trattata dalla storiografia critica bruniana con assai minore evidenza, la comparsa della speculazione intorno al concetto di minimo ha suscitato, talvolta, stupore. Stupisce, cioè, che il filosofo che ha fatto dell'infinito e dell'infinitamente grande la forma, la dimensione dell'essere e della natura, affermi, poi, l'esistenza di un minimo reale quale elemento ultimo delle cose.[1]

La teoria del minimo è stata considerata, a volte, come una fase nuova della dottrina bruniana, diversa rispetto a quella che precede i poemi francofortesi nei quali si trova formulata. Essa, che si intravede appena nei dialoghi italiani e che riceve, poi, un'ampia

[1] In proposito si trova scritto: «... il semble bizarre et inesplicable que Bruno, partant de sa doctrine sur l'univers infini et illimité, ait pu arriver à la conception des parties élèmentaires et indivisibles de la matière, prises comme principe et substance de tout ce qui est composé et divisible. Après avoir réfuté les arguments d'Aristote qu'en haut le monde est limite, Bruno commence l'explication et l'argumentation de sa thèse que la matière dans l'univers est finie, peut-etre parce qu'il avait senti intuitivement la véracité de cette idée, et peut-etre aussi à cause de sa conviction que tout ce que avait enseignè le foundateur de l'école péripatèticienne était faux, et d'après cela ses déductions même de la divisibilité de la matière à l'infini». In X. ATANASSIEVTCH, *La doctrine métaphysique et géometrique de Bruno, exposèe dans son ouvrage 'De Triplici Minimo'*, Belgrade 1923, cap. III, pp. 119-20. «On peut trouver paradoxal de voir le meme auteur qui jongle de façon subtile avec l'infinitement grand, qui se sent fort à l'aise devant le passage dialectique du minimum au maximum, affirmer en meme temps l'existence irréductible d'un minimum réel qui constitue pour lui l'élèment dernier de toute chose. On peut s'etonner que une philosophie qui fait tout de place à la coincidence des contraires refuse la division à l'infini du continu et préfère réhabiliter l'atomisme physique ...». In H. VEDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris 1967, pt. II, cap. II, p. 177.

e dettagliata trattazione nel poema in latino sul minimo, sarebbe foriera di notevoli variazioni nella dottrina del filosofo di Nola.[2]

In altri casi, il contenuto dei poemi latini e la teoria del minimo non sono sembrati costituire davvero un cambiamento di pensiero né portare elementi nuovi ed originali rispetto alla speculazione che li precede. Piuttosto sembra trattarsi di un completamento e di un approfondimento, del tutto conseguente, del sistema metafisico e cosmologico concepito da Bruno fino al periodo della sua permanenza nella città di Francoforte.[3] Sarebbe, dunque, nel senso della continuità che bisogna considerare la teoria della strut-

[2] È questa l'opinione di Felice Tocco, il quale distingue tre fasi del pensiero bruniano: ad una fase di misticismo neoplatonizzante seguirebbe un monismo parmenideo, quindi, l'atomismo rappresenterebbe l'ultima fase della filosofia di Bruno. Tocco parla, a proposito di questa terza fase, di «... trasformazione atomistica della speculazione bruniana ...». In F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889, pt. V, cap. III, pp. 352-61.

[3] In proposito si trova scritto: «Il minimo bruniano è inconcepibile al di fuori della riflessione sulla materia e sull'Uno svolta nel *De la Causa*. Sul piano teorico ne è un effetto coerente (...) c'è un rapporto organico tra questa concezione del minimo e la visione infinita che nello *Spaccio* induce Bruno a riscattare i minimi, le 'minuzzarie' ...». In M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari 1990, pp. 224-25. «... se il Bruno avesse, nei poemi francofortesi, rinnegato i fondamenti posti nei Dialoghi Italiani, ogni conclusione fondata su di questi non varrebbe per quelli; ma avendo Bruno dai medesimi fondamenti alzato, nei poemi latini, l'edifizio di una nuova fisica, una conclusione che nei Dialoghi Italiani miri ai fondamenti, vale, perciò stesso, anche per quanto, nei poemi latini, a quei fondamenti sia dovuto e si riferisca». In A. Guzzo, *I dialoghi di Giordano Bruno*, Torino 1932, p. 173. «Il est important de bien établir que l'atomisme de Bruno résulte tout naturellement d'une certaine conception de la matière qui est une des pièces maitresses de sa cosmologie, conception qu'il avait exposée avant d'avoir abordé le probleme plus particulier de l'atomisme ... l'atomisme n'est pas seulement un'aboutissement, mais qu'il est impliqué dans la cosmologie de Bruno et annoncé dès les premiéres oeuvres». In P.H. Michel, *L'Atomisme de Giordano Bruno*, Paris 1957, pp. 253-54. «... en admettant que le développement d'une théorie atomistique soit tardif (tardif dans ce champs très étroite de dix années, 1582-1592 ...) et compte tenu du fait que cette théorie ne commence à s'exprimer qu'à partir de 1586, c'est-à-dire, en gros, dans la seconde moitié de la courte période que nous devons reconnaître aussi que, dans la première moitié de cette même periode (1582-1592), l'atomisme n'est pas seulement préparé ou entrevu, mais déjà annoncé et à l'occasion affirmé». In P.H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, cap. V, p. 141.

tura atomica della natura, del minimo fisico, come anche la comparsa delle argomentazioni e della proposta di una geometria del discreto che ne seguono.

Dal titolo dell'opera destinata all'indagine e alla trattazione del concetto di minimo, *De Triplici Minimo et Mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia* (...), si apprende che il minimo è inteso da Giordano Bruno in tre accezioni.

Ad una prima lettura sembra di poter intendere il minimo come unità, cioè come il numero più piccolo o minimo aritmetico; come punto, cioè minimo geometrico; infine, come atomo, cioè il più piccolo dei corpi materiali o minimo fisico. Ma, alla luce del fatto che il triplice minimo deve fare da principio alle tre scienze speculative a cui Bruno fa riferimento nello stesso titolo, si comprende che i tre significati alludono: il primo ad un'unità infinita e assoluta, cioè a Dio; il secondo all'elemento formale delle cose, cioè all'Anima che, una e medesima, è tutta in tutto; il terzo alla Materia.[4]

Il minimo, nella filosofia di Giordano Bruno, designa, innanzitutto, la sostanza, l'essere in quanto unità assoluta da cui trae origine ogni determinazione: «Hinc optimus, maximus, substantiarum, et entitas, qua entia sunt, mondis nomine celebratur».[5] Negli stessi dialoghi italiani, definendo il principio primo da cui tutto trae fondamento, il Nolano lo dice, oltre che massimo ed infinito, anche minimo.[6] Il minimo corrisponde, dunque, innanzitutto a Dio, alla sostanza di tutte le cose, a ciò «... che è il tutto, l'infinito,

[4] Per l'interpretazione del triplice significato del minimo nella dottrina bruniana P.H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., cap. II, p. 81, in cui si legge: «A supposer que les trois sciences aux quelles se réfère le titre du poème soient bien l'arithmétique, la géométrie et la physique, elles ne seraient que des allusions a trois autres sciences plus hautes et méritent mieux d'etre qualifiées de 'speculatives' l'arithmetique du nombre entier a la science du divin; la géométrie, science des formes, à la science de l'âme, principe des formes; l'atomisme a la connaisance du principe matériel et de l'univers sensible». GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. II, p. 138, trad. it. di C. MONTI, Torino 1980, pp. 95-96: «Hinc monas, hinc atomus, totusque hinc undique fusus / Spiritus (...)».

[5] Vedi in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. 2, p. 140, cit., pp. 97-98.

[6] «... il primo principio assoluto ... è grandezza massima, minima, infinita ...». In GIORDANO BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. III, p. 283.

il vero, ogni cosa (...) l'uno ...», in cui «... il semplice, l'ente, l'uno, l'identico non danno luogo al numero»;[7] si tratta, insomma, dell'unità assoluta dell'essere che coincide con il massimo e che è come un centro da cui promanano tutti i raggi della circonferenza.

Il Principio Primo dal quale tutto, ogni cosa trae fondamento e in cui rintraccia la condizione della sua possibilità, nella filosofia di Giordano Bruno, è infinito in atto, potenza e atto in esso, infatti, sono la medesima cosa

> Or contempla — dice Bruno — il primo e ottimo Principio, il quale è tutto quel che può essere e lui medesimo non sarebbe tutto se non potesse essere tutto; in lui, dunque, l'atto e la potenza sono la medesima cosa.[8]

Se in Dio, al quale non si può riconoscere che una potenza infinita, la totalità infinita dell'essere trova la sua origine, essa qui deve essere in atto; se, infatti, l'essere infinito in esso non fosse già dato e fosse solo in potenza, si produrrebbe da solo, verrebbe all'atto, si esplicherebbe prima di essere. La sua possibilità, invece, implica che esso sia già in essere in qualche luogo dove la sua sussistenza è condizione della sua possibilità. Questo luogo non può essere che quello del Principio Primo in cui potenza e atto sono tra loro identici e che è, dunque, totalità infinita interamente data e in cui l'infinità dell'essere trova, poiché qui è in atto, la sua possibilità.

Oltre a ciò, il Principio Primo, per avere tutto in sé ed essere in atto parimenti tutto, non è niente di particolare, è tutto simultaneamente e insieme, quindi indifferentemente. In esso, allora, la totalità compare semplificata nell'indifferenza di un unico ente omogeneo, privo di differenze, in cui è persa nell'identità ogni possibilità di distinzione. Esso è immediatamente tutto l'essere secondo tutte le infinite possibilità insieme.

L'infinità dell'essere, nel modo in cui Bruno la intende, non consiste nella possibilità di essere sempre ulteriormente aumentabile e non corrisponde, dunque, al termine ultimo verso cui quel-

[7] Vedi in GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. IV, trad. cit., Torino 1980, p. 102.

[8] In GIORDANO BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. III, p. 281.

l'aggiunta tende indefinitamente e nel quale, soltanto, l'infinito si troverebbe. Si tratta piuttosto di un infinito positivo, pienamente realizzato che esclude la possibilità che altro ci sia che possa aggiungerglisi. Si tratta di un'infinitezza diversa da quella numerica che consiste in una molteplicità in relazione alla quale, anche quando la si voglia supporre tutta data, l'essere resterebbe in sé e per sè finito e la sua infinità nient'altro che il risultato di un conteggio di enti finiti, il loro numero, una quantità. Se indicasse una molteplicità di enti finiti, se si desse un tanto per volta e non immediatamente e insieme, la realtà, l'essere apparterrebbe al finito e l'infinità sarebbe solo in funzione di questo, della sua moltiplicazione senza costituire propriamente un attributo dell'essere, della realtà. L'essere infinito, nel modo in cui il Nolano volle intenderlo, cioè tutto insieme dato, invece, vuole essere il carattere, la forma essenziale di un unico essere che è per se stesso infinito, quindi tutto dappertutto infinito.

Perché la totalità infinita sia in atto è necessario che ad essere infinito sia un unico ente, che questo tutto sia uguale a uno, un essere non molteplice, non diverso, un solo ente che, in quanto è uno, è sempre insieme tutto ciò che può essere, in cui la totalità è sempre data simultaneamente e in cui, quindi, le differenze, le opposizioni, tutto quello che può insinuare molteplicità e fare che l'ente non sia mai tutto insieme quello che può essere, infinità tutta data, ma sempre solo qualcosa e il resto altrove e in altri momenti, risultino, in quanto tutte insieme date, compresenti in ragione di un'uniformità e omogeneità che, appunto, impone di sostenere che il tutto è uno, che l'infinito, per essere in atto, deve appartenere a ciò che è uno.

Sostenendo l'infinito come in atto, riconoscendone la corrispondenza con il tutto, con la totalità, l'infinito deve assumere nella propria definizione anche il senso dell'unità. Solo ciò che è uno, infatti, dandosi, si dà interamente e non parte per parte perché, essendo uno, non ha parti. Quindi, perché l'infinito si dia tutto, perché sia reale, è necessario che esso sia proprio, appartenga essenzialmente ad un ente che è uno, in modo che, dandosi quest'ente, se è per se stesso infinito, in quanto è uno, si dà tutto insieme, e, con esso, viene a darsi, ad attuarsi interamente l'infinito.

Perché tutto sia possibile è necessario che sia dato simultanea-

mente e sempre nel Primo Principio che, per essere fonte di tutte le cose, è la totalità, il massimo, ciò oltre cui non vi è altro, uno in cui l'infinito è complicato. Se nel Principio Primo l'infinita totalità dell'essere non fosse in atto, esso da cui tutto trae la ragione della propria possibilità, non sarebbe il tutto e il tutto non avrebbe da che originarsi.

Il Primo Principio, dunque, non solo è totalità infinita in atto, ma anche è uno indivisibile, minimo.

Il minimo sembra trovare, quindi, il suo referente primario nel principio di tutto ciò che esiste e da cui tutto trae origine, in Dio. Ciò in cui l'essere trova fondamento, difatti, deve essere tutto secondo tutte le infinite possibilità, deve esserlo, quindi, indifferentemente e viene, così, a costituire un'unità assoluta e irriducibile che, come è il massimo dell'essere possibile, è anche il minimo che possa e debba darsi perché il tutto sia. Il minimo in questo senso corrisponde, allora, alla totalità, a quell'unità di cui Bruno evidenzia la coincidenza con il massimo.[9]

Come l'immenso coincide con il centro perché non è che centro diffuso dappertutto, e l'eternità coincide con l'istante perché non è che l'istante che dura sempre; così il minimo, quando con questo si intende la totalità dell'essere infinito che per la sua semplicità ed indistinzione è uno, l'unità assoluta da cui tutto deve poter trarre fondamento, coincide con il massimo, cioè con il tutto che non è se non che sempre e ovunque quell'unico e medesimo essere che è tutto dappertutto e, per questo, uno.

L'identità dell'essere infinito in atto con la totalità dell'essere e la necessità di concepirlo, quindi, come uno, come ciò che niente può disgregare, implica che la natura e tutto nella natura, a dispetto della sua mutevolezza e vicissitudinalità, possa consistere e corrispondere a qualcosa di costante e permanente, a qualcosa di indivisibile, a un minimo presente alla base di tutto e a cui ogni cosa è riconducibile. La concezione dell'essere come Uno-Tutto, come unità infinita indivisibile e, perciò, immutabile, il suo profilarsi come permanente ed eterno, deve, perciò, in certo qual modo, po-

[9] «Maximum tamen atque minimum ita in unam possunt coire rationem». In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. VI, p. 153, vedi trad. cit., p. 111.

tersi rivelare anche dal punto di vista della realtà fisica. È come se la visione unitaria del tutto, il riconoscimento della totalità infinita dell'essere come uno indivisibile, venga ad assumere un significato fisico, per cui, anche dal punto di vista del reale, tutto debba rivelare di trovare ragione in un'unità indivisibile, e di essere riconducibile ad un minimo in cui sostanzialmente consiste e in cui, soltanto, può trovare la garanzia della propria perenne conservazione.[10]

Secondo una certa analogia — dice, infatti, Bruno — in ogni tipo di speculazione devono sussistere un minimo ed un principio.[11]

Il significato fondamentale del minimo, nella dottrina di Giordano Bruno, è, pertanto, quello di sostanza delle cose, ossia ciò senza cui le cose non sarebbero, il loro fondamento, ciò che permane immutato nella vicissitudine delle cose, il costante sotteso dal trascorrere del tutto. Esso è essenzialmente

> (...) substantia
> Quam non discindet naturae ulla potestas,
> Fulmina quam non adtingunt quam cuspide flammae
> Non violant atomam (...).[12]

[10] «Individua sola substantia est ens, reliqua vero in ente, circa ens et ex ente accidentia (...)». In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. II, cap. VI, p. 209, vedi trad. cit., p. 159.

> Simplice compostum a natura ac dicitur unum
> Hocque ipsum: et quidquid per se consistere cernis
> Dividuum, est non ens subiectum respicienti;
> Esseque nam parteis non sunt res ipsa, sed eius.

In GIORDANO BRUNO, *De Monade, Numero et Figura*, cap. II. p. 339.

[11] Vedi in GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. X, trad. cit., p. 130. In proposito si legge: «... l'atome ici n'est plus reduit à sa réalité matérielle mais bien plutot conçu en fonction de l'unité qu'il représente. Il apparait alors comme un des aspects du minimum (...) au problème de la constitution de l'univers, Bruno substitue celui de l'immanence de l'unité dans toutes les formes du multiple. L'atome n'est qu'un des aspects possibles du minimum». In H. VEDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pt. III, cap. I, pp. 289-90.

[12] Vedi in GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. III, p. 141, vedi trad. cit., p. 99.

Il mutamento suppone la divisione in parti, lo scomporsi in elementi per ricomporsi in altri modi e secondo forme differenti, lo svanire di una combinazione a vantaggio di un'altra che subentra alla prima. E suppone la molteplicità, ogni mutamento, ogni divenire essendo il darsi della diversità, e consistendo nella possibilità di mettere in relazione tra loro elementi differenti il cui confronto, soltanto, rende concepibile la variazione. Tale mutamento, questa vicenda, a cui il mondo della determinazione è soggetto, presume, a sua volta, qualcosa che permane immutato, in cui quell'infinita varietà trae ragione senza smentire il permanere eterno dell'essere, della natura, del tutto. In questo sostrato tutto il possibile, tutti gli infiniti modi di essere del tutto devono sussistere simultaneamente perché il tutto sempre sia. Così nella Monade delle monadi, unità inclusiva, il tutto è indifferentemente, senza distinzione, in maniera indeterminata; così è l'atomo, unità esclusiva, a cui qualunque cosa si riduce e che, pertanto, può essere, è in potenza tutto.

La sostanza in sé e per sé non è distinguibile in parti, non è molteplice, è unità indivisibile, e, laddove il mutamento è scomposizione e composizione e suppone un essere partibile, esso non riguarda ciò che, per fare da sostrato di tutto garantendone la conservazione, la perennità sostanziale, dev'essere immutabile, perciò impartibile, uno che non si può dividere, per il quale non possono accadere variazioni, spostamenti di parti, assunzioni di forme, cambiamenti, che non può essere ora questo ora quello perché è ciò che il tutto è, a cui tutto si riduce per essere, al di là della sua accidentale determinatezza, sempre.

Ciò che non muta, il costante che fa da sostrato a ciò che diviene, al particolare, al diverso, la sostanza non può essere altro che ciò che è indivisibile e semplice, deve essere perciò concepita come unità indivisibile, atomo, è il minimo. Le minime realtà sono le sole sostanze che permangono nel fluttuare delle cose. E solo se tutto sottende qualcosa che, per la sua indivisibilità, non muta, quindi un minimo, si può dire che:

> mortem non esse timendam (...) ipsa quippe dissolutio quaedamest, quae non nisi composito advenit, quod nullum est substantia, sed adventitium.[13]

[13] Vedi in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. III. pp. 142-43, vedi trad. cit., p. 100.

L'affermazione di elementi ultimi indivisibili, permanenti, costanti delle cose, risponde, dunque, nella filosofia nolana, all'esigenza di garantire la conservazione del tutto, di trovare, dopo aver riconosciuto il tutto come unità assoluta e introdotto il relativo e il mutevole nell'infinito, il costante e il permanente.[14]

Il minimo bruniano indica in generale un elemento costante, sostanziale che tutte le cose, a tutti i livelli di realtà, suppongono, di cui sono composte, da cui derivano e in funzione del quale esistono, «niente fa eccezione». Perciò, il minimo «... non può — dice Bruno — essere nascosto né considerato un'inezia da trascurare ...».

Ciò che è immutabile si identifica con ciò che è indivisibile, con l'unità, col minimo;[15] l'esistenza di elementi ultimi indivisibili è condizione della conservazione di ciò che esiste. Bruno privilegia, dunque, il concetto di un'infinità attuata non solo nell'ordine della grandezza, come massimo, totalità, ma anche della piccolezza, come infinitamente piccolo, minimo, unità assoluta.

Il minimo, quella quantità di cui non può darsene una minore, l'infinitesimo si presenta, nella dottrina del Nolano, non solo nell'accezione metafisica di Monade, ma anche in un'accezione fisica, come *pars ultima* della materia. Esso non coincide, però, con il termine verso cui tende una divisione infinitamente proseguibile ma mai raggiunta. In quest'ultimo significato, infatti, l'infinitesimo rimanderebbe ad una infinità solo potenziale, cioè all'infinita possi-

[14] Scrive Nicola Badaloni: «... il suo scopo è di giungere a cogliere i punti costanti dell'universale flusso del tutto ...». In N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, p. 37, qui l'autore mette in evidenza la ricerca da parte del filosofo di Nola del costante nel mutevole che avrebbe perseguito, secondo Badaloni, sopratutto nella speculazione intorno alla materia. Osserva Antonio Corsano riguardo alla teoria del minimo di Bruno: «... il minimo nella composizione dei corpi assicura l'indistruttibile costanza delle loro proprietà fisiche ...». In A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, p. 245.

[15] «... l'un seul est incorruptible, tout changement ètant considéré comme un processus de décomposition et de regroupement. L'eternel s'identifie à l'insecable (...) au 'minimum'. Cette union étroite entre les concepts d'unité et d'immutabilité appartient au premier age de la pensée grecque. Elle devient, chez les atomistes, le principe d'une explication du monde materia (...) Bruno l'adopte à son tour et en tire sa théorie du minimum ...». In P.H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., cap. II, p. 80.

bilità di dividere sempre ulteriormente una grandezza. Dev'esserci, secondo Bruno, un elemento ultimo della divisione. Sostenere che la grandezza non è costituita dalla giustapposizione di enti minimi significherebbe, per Bruno, dire che essa è costituita, sì da parti, ma non da parti prime, la qual cosa nuocerebbe alla natura componente, in quanto questa sembrerebbe priva di un elemento originario, «Tolle undique minimum, ubique nihil erit».[16]

L'infinitesimo corrisponde, allora, a qualcosa di realmente dato, realizzato; esso è la radice dell'essere non solo in quanto unità sostanziale in cui tutto è implicato e da cui tutto promana, in quanto cioè unità inclusiva, Monade delle monadi, atomo metafisico, principio genetico nel quale la realtà trova la sua condizione e a partire dal quale l'universo si genera; ma anche in quanto elemento ultimo della divisione delle cose, unità esclusiva, atomo fisico, principio di costruzione e composizione.

Il minimo designa, dunque, la Monade delle monadi, ossia il Primo Principio, Dio in quanto totalità infinita dell'essere tutta data al quale, come non si può aggiungere niente perché è il tutto, così non può essere diminuito perché in esso non vi è nulla che possa essergli sottratto; esso è tutto dappertutto e, se mancasse di qualcosa, mancherebbe di tutto se stesso, non sarebbe più, poiché è il tutto che è uno. Dev'essere, pertanto, concepito come ciò di cui non può darsi un minore, indivisibile, impartibile, minimo.

È minimo l'Anima che, in quanto una delle due sostanze delle cose, con la Materia, ovvero uno degli aspetti secondo i quali Dio logicamente si intende principio di tutte le cose, è tutta in tutto, è tutte le forme e, per esserle tutte non ne è nessuna in particolare; impartibile, indivisibile, principio animatore e vivificante di tutte le cose.

È minimo la Materia che è tutt'uno con la Forma e che, quindi, per avere in sé latenti tutte le forme, non ne ha nessuna, non ha alcuna determinazione ed è, perciò, indivisibile una e irriducibile.

Unità, indivisibilità appartengono alla Materia sostanziale, all'Anima, al Principio Primo che, dunque, per la loro irriducibilità, perché sfuggono ad ogni possibile sottrazione, sono referenti della nozione del minimo.

[16] Vedi in GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. II, p. 140, vedi trad. cit., p. 97.

Ma, anche per quanto riguarda l'essere sensibile, che altro non è se non che il riflesso, l'esplicazione dell'essere assoluto, di Dio, Bruno sostiene necessaria l'individuazione di elementi ultimi costanti e permanenti che garantiscano l'immutabilità, l'eternità dell'essere. Così, il principio del numero è la monade, il principio della grandezza è l'atomo, il principio delle figure geometriche è il punto

reductive vel principaliter sunt in genere quantitatis, et accidentia substantiae, quae est monas antecedens, vere et per se minimum principium magnitudinis, in quo non ex quo; et in hac omnia sunt unum, sicut in veritate atomi secundum speciem omnes atomi secundum numerum.

Ma, continua Bruno, «Ad corpora ergo respicienti» e, quindi, dal punto di vista fisico, del mondo sensibile, «(...) omnium substantia minimum corpus est seu atomus, ad lineam vero atque planum minimum quod est punctus».[17]

Il Principio Primo, in quanto sostanza, non solo è la totalità, ma questa in esso è uno, indivisibile e, perciò, immutabile, eterna. Il mondo sensibile, la natura non è che l'esplicazione di quell'unità assoluta, di quella prima Monade in cui è implicata una totalità infinita. Essa la riflette nella forma del molteplice, del diverso, del mutevole. Ma anche la permanenza, la costanza, l'immutabilità sono proprietà dell'Uno-Tutto che devono potersi riflettere nella realtà fisica. Qui troviamo nell'atomo, nel punto, nell'unità numerica le sostanze irriducibili, le unità minime di tutte le cose che stanno a testimoniare la riducibilità del tutto ad uno e che sono l'ombra dell'irriducibilità e dell'immutabilità sostanziale della Monade. Questa, però, nel proiettare sé stessa, come si vede accadere sempre, nella filosofia bruniana, al momento del passaggio dal piano metafisico a quello cosmologico e fisico, nella considerazione del tutto da complicato ad esplicato, assume forma molteplice e distinta. Infatti, la presenza di un'unità assoluta a cui tutto si riduce, sostanza di tutte le cose, da cui tutto discende, l'unità inclusiva ha come suo riflesso fisico una molteplicità di unità, di elementi sostanziali, di minimi a partire dai quali le cose si formano e in cui,

[17] Vedi in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, p. 140, vedi trad. cit., p. 98.

dissolvendosi, si risolvono. Di contro ad un minimo infinito quale quello dell'unità assoluta in cui la totalità è compresa e immediatamente data, troviamo un numero infinito di minimi finiti. Ciascuno di essi, pur essendo elemento fondamentale dal quale si deve partire, per esempio nel caso dell'atomo, per la costituzione di un corpo, pur essendo, dunque, sostanza, non è tutto il corpo ma a questo dà luogo solo combinandosi e aggregandosi con altri atomi.

Sono, dunque, secondo la pretesa bruniana, referenti del minimo anche l'unità numerica, l'atomo, il punto, principi della quantità estesa. Non si deve, allora, trascurare di considerare se il concetto di infinitamente piccolo, quando viene in contatto con il mondo sensibile, modifichi il senso dell'unità minima così come essa è presentata sul piano metafisico; se quel concetto tenga fede a se stesso e resti veramente il minimo, l'infinitesimo e, quindi, se, nei testi bruniani, la tesi di un minimo in atto, reale, sia legittima o, piuttosto, esso non sia sostenibile che come oggetto puramente mentale, concepibile con coerenza solo nel luogo trascendente del Principio Primo. Occorre considerare se l'infinitesimo, la nozione di minimo riesca ad indicare, in maniera appropriata, la dimensione e la natura degli elementi costitutivi della realtà.

Di tutta la speculazione sul minimo di Giordano Bruno, la parte più inattesa e sorprendente è risultata quella relativa al minimo fisico perché comporta l'asserzione di una materia discreta, costituita da elementi ultimi indivisibili, atomi, e, pertanto, caratterizzata in modo diverso da quello in cui la troviamo definita nei Dialoghi Italiani.

Nelle pagine del *De la Causa, Principio et Uno* la Materia è, con la Forma, una delle due sostanze delle cose, emanazione diretta di Dio e anzi nient'altro che uno dei due aspetti secondo i quali quello, logicamente, si intende principio di tutte le cose. Essa è tutt'uno con la Forma, e da questa può essere distinta solo dal pensiero per una più comoda definizione della natura.[18]

[18] Cedimus haec logicae, concedimus ista mathesi,
Ut doctae canones rationis distribuantur;
Quin etiam physico liceat distinguere forma
Materiam, quoties per se definit utrumque,
Nec putet interea, ut sunt haec concepta.

Considerata in sé e per sé, prescindendo, dunque, dalla forma, la materia è priva di qualunque determinazione e, anche quando la si consideri compenetrata dalla forma, essa conserva un'assoluta indeterminatezza. In essa, infatti, l'infinità delle forme è tutta data, corrisponde, perciò, ad una totalità infinita in atto e, per essere tutte le forme, non è niente in particolare, non è questa o quella cosa, non ha determinazione alcuna. È caratterizzata da un'indeterminatezza che le viene non dall'essere totale indigenza di forme, bensì immensa ricchezza di forme tutte insieme ad essa interne. Pertanto essa è indivisibile, senza dimensione né distinguibile in parti. È un continuo ed è incorporea in quanto principio e sostrato delle cose sia corporee che incorporee, unico soggetto comune agli enti spirituali e corporali, la corporeità essendo già una determinazione particolare di essa.[19] D'altro canto, la fisica di Giordano Bruno prevede che tutto ciò che è «corpo», grandezza sia caratterizzato dalla «finitezza» e sia «figurabile», pertanto, la Materia, in quanto principio sostanziale, è infinita, quindi infigurabile, e non può che essere incorporea.[20]

Ma, nel mondo sensibile si assiste a continue trasformazioni, a cambiamenti e, poiché la cosmologia bruniana esclude ogni possibilità di trasformazione sostanziale della materia, i mutamenti incessanti di cui l'universo ci dà lo spettacolo non possono essere che il

In GIORDANO BRUNO, *De Immenso et Innumerabilibus*, lib. VIII, cap. II, p. 311, vedi trad. cit., p. 804.

[19] «... che una sia la materia, una la potenza per la quale tutto quel che è, è in atto; e non con minor raggione conviene alle sustanze incorporee che alle corporali, essendo che non altrimenti quelle hanno l'essere per lo posser essere, che queste per lo posser essere hanno l'essere (...) Sia quantosivoglia diversità secondo la raggion propria, per la quale l'una discende a l'esser corporale e l'altra non, l'una riceve qualità sensibili e l'altra non, e non par che possa esser raggione comune a quella materia a cui ripugna la quantità ed esser suggetto delle qualitadi che hanno l'esser delle dimensioni, e la natura a cui non ripigna l'una né l'altra, anzi l'una e l'altra è una medesima, e che tutta la differenza depende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea». In GIORDANO BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. IV, pp. 301, 303.

[20] «Omne dimensionatum alicuius est figurae, et quodcumque infiguratum credideris, non est quod hoc de genere quantum possis asserere». In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. XIII, p. 181, vedi trad. cit., p. 136.

prodotto di movimenti locali, spostamenti, composizioni e scomposizioni di elementi sempre uguali e identici; dice Bruno, infatti:

> Quamque etenim a multis opus est attingier, ut sint
> Primorum accumulo locupletata auctaque rerum
> Corpora (...).[21]

La varietà che cogliamo nella natura e l'incessante vicissitudine a cui ogni cosa appare soggetta possono, dunque, determinarsi solo tramite aggiustamenti di atomi che lasciano, comunque, immutata la sostanza materiale del tutto perché essi stessi non mutano, anzi «Ergo atomam tantum naturam dixeris esse / Perpetuo, cuius nulla aut propria una figura est».[22]

Del resto, già nei Dialoghi Italiani Bruno accenna a spiegare il mutamento delle cose nel mondo sensibile sulla base di una concezione atomistica della materia, e la trasformazione a cui i corpi dell'universo sono sottoposti trova ragione nell'efflusso ed influsso di «particole».

È proprio della vita della natura che nell'universo vi siano continue trasformazioni per ogni soggetto o corpo mondano, in quanto «particole» di terra vagano per l'eterea regione dell'universo e accorrono ora ad un certo corpo ora ad un altro, e sempre le stesse «particole» si cambiano di posto, cambiano disposizione, pur restando presso lo stesso corpo.[23] Di atomi Bruno parla esplicita-

[21] Vedi in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. II, cap. IV, p. 196, vedi trad. cit., p. 149.

[22] Vedi in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. II, cap VI, p. 208, vedi trad. cit., p. 159. In proposito scrive Paul-Henri Michel: «... quand un philosophe a posé en principe l'existence d'une matière première, substrat de tous les corps, pour expliquer ensuite les changement et les diversités du monde sensible, il n'a le choix qu'entre deux solutions: ou bien il admettra la possibilité d'une génération de substances, diverses et déterminées à partir d'une substance indéterminée et unique (...); ou bien il admettra que les corps doivent leur forme et leur détermination au mode de groupement de particules élémentaires (et alors on aboutit à une physique atomistique)». In P.H. MICHEL, *L'atomisme de Giordano Bruno*, cit., p. 252.

[23] «... il corpo sempre si va parte a parte cangiando e rinovando (...) Siamo in continua trasmutazione la qual porta seco che in noi continuamente influiscono nuovi atomi e da noi se dipartono li già altre volte accolti». In GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. II, pp. 412-13.

mente nel quarto dialogo del *De l'Infinito, Universo e Mondi*, e dice che essi sono i corpi indivisibili di cui «originalmente» è composto il tutto dell'universo sensibile, e, poi, oltre, descrive il movimento degli atomi imputando ad esso chiaramente il divenire delle cose che altro non è se non che:

> ... successione locale che a tempi a tempi (gli atomi) fanno, or avendo efflusso da questo, ora influsso in quello, or giungendosi a questa, or a quella composizione, or concorrendo in questa or in quella figurazione ...[24]

La Materia di cui è costituito l'universo bruniano ha, dunque, una struttura discreta, è costituita di elementi indivisibili, di minimi, gli atomi.

Il minimo, pur mantenendo sempre il significato di unità sostanziale, di elemento che, per la sua indivisibilità, non muta e rimane costante assicurando la sussistenza e la conservazione di ciò di cui è a fondamento, è, nella filosofia di Giordano Bruno, inteso ugualmente in sensi diversi e la sua nozione può essere rintracciata secondo criteri e intendimenti differenti a seconda dell'ambito speculativo a cui ci si riferisce: quello metafisico, fisico, geometrico.

Fermo restando che non è vero ente «Quotquot enim fiunt, mutantur lapsaruuntque / Continue ad alid atque aliud, non entia credes» e che il vero ente si trova «(...) in specie (...) perenni», che «Individua sola substantia est ens», Bruno spiega come è da due punti di vista diversi che si può definire il minimo e ne mette in chiaro, così, le accezioni fondamentali.

«Atomam naturam dupliciter primo dicimus, negative scilicet et privative».[25] Dal punto di vista negativo il minimo può essere sia accidente che sostanza. In quanto accidente esso è come la voce che si diffonde in una stanza ed è ovunque presente, ma non equivale, però ad un'unità sostanziale perché essa è intesa diversamente a secondo del punto della stanza dal quale si ascolta, quindi, è ovunque presente ma non è ovunque tutta e medesima. In quanto

[24] GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. IV, p. 492.

[25] A questo proposito vedi: GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. II, cap. VI, p. 209, vedi trad. cit., pp. 159-61.

sostanza, il minimo inteso *negative* somiglia all'Anima; per esempio, all'anima della Terra «(...) quae tota est in toto corpore, vel etiam in toto vitae telluris horizonte», o a Dio «(...) animus animorum (...) spiritus unus omnia replens totus (...)». Di tali minimi si dice che sono unità perché caratterizzate da un'assoluta mancanza di determinazione; omogenee, continue, ovunque uguali e, pertanto, impartibili e indivisibili, sono un tutto in uno. Il minimo inteso negativamente è, difatti, entità non divisa, unità, è unico, totale.

A tali unità che si identificano con la totalità, si contrappone il minimo inteso *privative*, l'atomo o il punto geometrico, il quale, lungi dall'identificarsi con la totalità, è, piuttosto, una realtà ridotta al minimo, spazialmente determinata; è la prima parte del discreto in quanto elemento di costruzione, necessario alla costituzione della grandezza, o la *pars ultima* del continuo in quanto elemento in cui necessariamente ci si imbatte nella divisione dell'intero; l'unità matematica per il matematico; è l'unità grammaticale, la sillaba, per il grammatico.

Il minimo inteso *privative* non è divisibile perché è atomo, ma, in certo modo, partecipa ugualmente alla divisione; esso è il prodotto della divisione del continuo, la presuppone, ne risulta. La sua indivisibilità è individuata, segue da una sottrazione di parti, dalla pratica di una divisione. Diversamente, invece, stanno le cose per il minimo inteso *negative* per il quale si deve ammettere un'assoluta estraneità alla divisione. Alla sua indivisibilità non si perviene a seguito di una divisione, esso è uno immediatamente e per se stesso: la sua indivisibilità trae ragione dal fatto che alla totalità infinita in cui consiste si deve negare, per la sua indeterminatezza, la molteplicità. In essa non ci sono parti, è uno, minimo.

L'atomo, l'unità numerica, il punto sono unità elementari che, pur avendo la funzione di elementi sostanziali, costitutivi delle cose, sono determinazioni della grandezza, della quantità, e, rispetto all'essere metafisicamente inteso, prospettano nel reale un ripristino della parzialità, della molteplicità, introducendoci in una regione in cui l'essere si mostra diverso da come appare nel principio primo e nell'universo sostanzialmente inteso. Se si considera l'universo dal punto di vista della sua infinità in atto, come Uno-

Tutto caratterizzato dall'indifferenza di Materia e Forma, Vita-Materia infinita, e, dunque, a prescindere da ogni connotato fisico, ovvero privo di ogni determinazione particolare in quanto materia infinita al cui interno sono date tutte le possibili forme insieme e, dunque, nessuna, che, per essere ogni cosa, non ne è nessuna, nel quale tutto è indistintamente e complicatamente, perciò senza alcuna determinazione fisica individuabile, nel quale non si può riconoscere grandezza, forma, dimensione. Se l'universo, dunque, è inteso come l'atto, l'esplicazione immediata della totalità dell'essere così come questo è complicato in Dio, la materia in cui esso consiste è impartibile, priva di differenze, indistinta, una e medesima ovunque. L'universo è l'immagine che il Principio Primo, in cui l'infinita totalità dell'essere è tutta data, non può non proiettare, è l'atto di una potenza infinita che non può non realizzarsi totalmente; anch'esso, allora, è il tutto, essere infinito tutto dato, essere che ovunque è tutto, per essere ovunque e sempre parimenti atto ed esplicazione di un unico e medesimo ente, di Dio che non può che essere sempre il medesimo di quel che è, cioè il tutto, ovunque l'essere secondo tutte le sue infinite possibilità.

Nell'universo così inteso regna, dunque, un'assoluta mancanza di determinazione e non vi è modo di fare riferimento ad alcun termine; qualunque considerazione dell'universo e della sua materia non può che riguardare sempre tutto l'universo che è uno, mai sarebbe possibile limitare la considerazione di esso ad una sola parte. La continuità, l'omogeneità, l'impartibilità impediscono di individuare in esso parti o quantità più o meno piccole, minime. È una sola grandezza e nessuna in particolare, grandezza inquantificabile e indefinibile, non solo perché fuori di essa non vi è nulla in relazione a cui la quantità della sua materia può, secondo il criterio del più e del meno, essere determinata; ma anche al suo interno, per la sua uniformità, unità e impartibilità, non è possibile circoscrivere alcuna porzione di materia e trovare alcun riferimento con cui realizzare una distinzione di parti e la considerazione della loro grandezza e quantità.

Altrimenti accade, nella cosmologia bruniana, per la materia corporea, quella cioè che fa da sostrato all'universo fisicamente inteso. Essa ha una struttura discreta, è costituita di minimi, gli atomi. Pur essendo priva di determinazioni formali:

Minima quippe iuxta primam formam, qua minima et corpora sunt, indifferentia habentur omnia... ac non est credibile ullam huiusmodi qualitatem super prima materia immediate fundari.[26]

Anche quando, dunque, venga considerata nella sua semplicità, la materia rivela una struttura discreta, è costituita di parti distinte una dall'altra, e, in questo senso, allora, le si deve riconoscere una certa determinatezza. Del minimo dice, infatti, Bruno che è «(...) discrimen partis atque integri»,[27] ovvero una determinazione diversa della parte e dell'intero.

La Materia, dal punto di vista fisico, consiste in un aggregato di atomi, di parti minime e, dunque, in essa è possibile ed è in atto una distinzione di parti, una determinazione di porzioni.

Là dove la Materia, in quanto sostanza, era uniforme, omogenea, tutta in tutto e perciò tutta uno indivisibile, ora essa appare frantumata in una molteplicità puntuale.

L'essere dell'universo è una sola cosa con l'essere del Principio Primo, ne è l'ombra, il riflesso, la replica immediata, anch'esso, quindi è tutto ciò che può essere, totalità infinita tutta data, dunque, in esso ovunque non è che un unico e medesimo ente infinito. Il riconoscimento di una struttura discreta alla materia implica, però, la possibilità di riconoscere nell'universo parti che, seppure minime, sono determinate, laddove l'infinto, invece, dovrebbe essere caratterizzato da un'impartibilità che solo la continuità potrebbe garantire e che è condizione per poter dire dell'essere dell'universo che è ovunque quell'essere unico identico e uguale che è il tutto ovunque infinito.

In quanto esplicazione di un essere infinito, in quanto infinito in atto, l'universo dovrebbe essere costituito solo da essere infinito, invece, per la presenza del minimo, rivela di essere un «insieme infinito di enti finiti», dati uno per uno, dunque un ente non sostanzialmente infinito. Dove è l'atomo, l'essere è ridotto al minimo e, di certo, quantitativamente e qualitativamente diverso lo si deve presumere negli spazi tra gli atomi. La tesi di una materia a struttura atomica apre la possibilità di una parti-

[26] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, p. 170, vedi trad. cit., p. 126.
[27] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, p. 175, vedi trad. cit., p. 131.

zione e di una differenziazione che modifica l'infinità dell'essere dell'universo. In esso non può trovarsi più ovunque uno stesso identico essere che, in quanto totalità infinita completamente attuata, è uno. Esso appare, ora, costituito da una molteplicità infinita di corpi, consiste in molti non in uno. Si può, dunque, riconoscere come reale una pluralità infinita di enti finiti che solo se complessivamente considerati possono corrispondere ad una totalità infinita, ma non fanno un ente in sé e per sé infinito. La loro somma, infatti, poiché sono di numero infinito, è uguale ad un numero infinito, ma, pure così addizionati, considerati tutti insieme, non fanno dell'universo un ente sostanzialmente infinito, «... atteso — dice Bruno — che questa infinitudine non è come di continuo, ma come di discreti ...».[28] L'universo non è più, in questo modo, un unico ente infinito ma una moltitudine infinita di enti finiti e la sua totalità resta molteplice e finita anche quando tutti gli elementi in cui risulta partibile siano considerati tutti insieme, complessivamente.

L'essere sensibile, l'universo fisico non riproduce, allora l'immagine di un unico ente per se stesso infinito, perché non è una totalità infinita uguale a uno, bensì una totalità che può risultare solo dalla giustapposizione di molti enti finiti.

Bisogna pensare a due livelli diversi dell'essere, da una parte quello metafisico, dall'altra quello fisico. Lo si deduce anche dal fatto che Bruno più volte precisa che l'impossibilità della divisibilità infinita appartiene ai corpi finiti e, dunque, al mondo sensibile.[29] La tesi di una struttura discreta del reale sembra spostare l'appartenenza dell'infinito nella sua accezione positiva nel luogo del Primo

[28] GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito Universo e Mondi*, dial. II, p. 414.

[29] «Ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus».

Non igitur minima esse valent sine fine tomique! Finito in toto (...).

(...) Si denique totum

Finitum videas, curnam parteis sine fine Asseris? (...).

In natura non item; quoniam determinata est ad maximum et minimum in omnibus finitis speciebus.

Cur divisione partibus est infinitis quod totum est compositione finitum?.

Vedi in GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, capp. 2, 7, trad. cit.

Principio, dell'Uno-Tutto la cui materia, indeterminata e non molteplice, è priva di attributi fisici, ossia della corporeità, dimensione, quantità, grandezza che, invece, affettano il mondo sensibile e rendono poco plausibile parlare di un'infinità in atto dal punto di vista della realtà cosmica.

Ancor più evidentemente appare possibile giungere a tale conclusione qualora si considerino i termini in cui Bruno parla del passaggio dall'infinito in potenza all'infinito in atto riguardo al reale sensibile, e in cui il minimo fisico può essere considerato infinità potenziale.

> Esto, inquam, ita se putet descendere magnitudinem dividendo a finito versus infinitum, sicut numeros multiplicando ascendit; frustra nimirum eam in potentia infinitatem concludis, ad quam nullum vel adspirare actum digne possis asserere.[30]

Secondo Bruno, se nel dividere una grandezza si credesse di poter procedere dal finito all'infinito si perderebbe l'infinito in potenza, cioè si perderebbe ciò che permette di giungere, attraverso la sua moltiplicazione, ad una grandezza infinita e, dunque, all'infinito in atto. Se con la divisione non si pervenisse ad un'entità ultima con cui realizzare la moltiplicazione, ad una quantità non più riducibile che faccia da elemento costitutivo della grandezza, non ci sarebbe neppure la possibilità di una grandezza maggiore e, poi, infinita. Se tale quantità ultima non si trovasse, non si desse realmente, la grandezza non avrebbe nulla di grande dalla cui moltiplicazione risultare in quanto la somma di parti — non quante non può dare una parte — quanta, questa non potrebbe darsi perché non si avrebbe ciò con cui possa essere realizzata, essa sarebbe fatta di nulla e, quindi, non sarebbe. Se non ci fosse un elemento ultimo moltiplicabile, non ci sarebbe nulla con cui una grandezza infinita potrebbe essere posta in atto, data.

Ma, stando così le cose, bisogna, innanzitutto, riconoscere estranea al mondo sensibile, della realtà fisica quella coincidenza di potenza e atto che, invece, Bruno proclama necessaria per il Principio Primo e per l'universo inteso come Materia e Forma piena-

[30] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. VII, p. 159, vedi trad. cit., p. 116.

mente compenetrate.[31] Ciò di cui, qui, il Nolano dice essere infinito in potenza è un'unità elementare che non coincide immediatamente con un'infinità data e non è, per il solo fatto di essere ciò in cui risiede la possibilità dell'infinito, immediatamente il suo atto. A guardar bene, in essa l'infinità non è in alcun modo. Non vi è data, seppure complicatamente, come nel Principio Primo da cui può esplicarsi, essa in realtà non la ospita in nessuna maniera. L'infinito, infatti, consiste nella moltiplicazione, nella ripetizione infinita di quell'unità che, per se stessa, ne è condizione indispensabile ma non sufficiente; condizione dell'infinito è quell'unità ma, poi, infinite altre, ad essa combinate. Essa sola non potrebbe mai dar luogo all'infinito, soltanto essa pone la possibilità di ottenere una grandezza infinita, che l'infinito si realizzi, ma da questo è tenuta lontana da un'operazione infinita di aggiunta.

L'unità elementare nella cui realtà Bruno riconosce la possibilità dell'infinito e la condizione perché una grandezza infinita si attui, da sola non è e non contiene ciò che risulta dalla sua moltiplicazione, essa è una e l'infinito, come risultante di quella, è molteplicità infinita. Essa è infinito in potenza non perché in essa l'infinito sia già in essere in una forma però non ancora esplicata e, dunque, in una forma che si deve considerare ancora virtuale, bensì in quanto elemento indispensabile per ottenerlo ripetendosi infinitamente. Tra l'infinità in potenza e l'infinito in atto c'è un numero infinito di altre unità e nel luogo dell'una e dell'altro si trovano due quantità diverse tra loro.

Oltre a ciò, l'infinito in atto viene a prospettarsi come risultato di una moltiplicazione, come somma di un numero infinito di elementi finiti e, perciò come numerabile, fatto di parti distinte e, dunque, divisibile e ripercorribile fino, di nuovo, alla sua *pars ul-*

[31] La non coincidenza di potenza e atto nelle cose sensibili e finite era, del resto, già stata evidenziata da Bruno nei *Dialoghi Italiani*: «Queste cose non sono atto e potenza, ma sono difetto e impotenza, che si trovano nelle cose esplicate, perché non sono tutto quel che possono essere, e si forzano a quello che possono essere (...) non potendo essere insieme e a un tratto tante cose ...». «Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere, per avere una specie di attualità; tuttavia né in quest'unico essere specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particulare». In GIORDANO BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. III, pp. 282-83.

tima. Tutto questo non fa che allontanare il concetto positivo dell'infinito dalla regione dell'essere sensibile, della realtà cosmica.

L'esistenza in atto del minimo fisico, della *pars ultima* della materia, il riconoscimento del minimo come ente reale porta con sé la negazione della possibilità di dividere all'infinito la materia e i corpi, ne smentisce la continuità. Il minimo, allora, viene a costituire un limite in cui la divisione delle grandezze si interrompe. Per quanto riguarda l'universo, se questo è infinito in atto e così la materia di cui è costituito, in esso deve essere possibile procedere illimitatamente ovunque senza che mai ciò che in esso è dato possa esaurirsi.

Lo stesso Bruno dice che il carattere dell'infinito consiste nel non essere limitato da alcun punto, «Natura immensi non ullo margine clausa». L'infinito non accoglie, dice Bruno, le differenze del finito, non dovrebbe, pertanto, essere possibile in esso alcuna differenza o distinzione di parti. L'immagine bruniana dell'universo infinito è, infatti, quella della sfera il cui centro si identifica con la circonferenza e in cui, ovunque, in relazione a qualunque punto si colgono l'uguaglianza e l'indifferenza delle dimensioni:

> infinitum est simpliciter et totum et secundum se, quot finitum est secundum quid, ex parte aliqua.[32]

Mettendo a base della grandezza un elemento ultimo indivisibile, l'atomo, sembra dover riconoscere una struttura discreta anche a quel corpo infinito che è l'universo, in cui, allora, appare possibile indicare un termine in cui quell'infinità si arresta, subisce una sospensione, in cui la sua grandezza ha un inizio, un punto determinato a partire dal quale quell'infinità può essere considerata.

Per considerare l'universo infinito nel senso voluto da Giordano Bruno, ossia in un'accezione positiva, bisogna, pertanto, considerarlo facendo astrazione da quelli che sono i caratteri del mondo sensibile e negare la sua corrispondenza con l'universo considerato da un punto di vista fisico, e, con ciò, revocare in dubbio che l'infinito, nella sua accezione positiva, possa indicare le dimensioni della realtà cosmica.

[32] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. XIII, p. 181, vedi trad. cit., p. 136.

Non si deve, d'altro canto, tralasciare di vedere se nell'ambito della realtà fisica, la nozione del minimo possa legittimamente designare gli elementi sostanziali posti a suo fondamento; se le unità fondamentali dell'essere sensibile possano coerentemente fare da referente del concetto di minimo, o questo appartiene solo a Dio, al Principio Primo ed ha il suo luogo di sostenibilità nella regione del trascendente.

L'elemento ultimo della materia, in quanto minimo, indivisibile, dunque, privo di parti conduce all'idea di un punto, ovvero ad un'entità che, per non essere più divisibile, viene di intendere priva di quei connotati che, invece, caratterizzano ciò che è divisibile, cioè grandezza, dimensione. Se l'atomo fosse davvero minimo, entità completamente divisa sulla quale è impossibile operare un'ulteriore scomposizione, non potrebbe essere altro che un punto e, quindi, ciò che, aggiungendosi o togliendosi, non produrrebbe alcun aumento né alcuna diminuzione. Tutta la materia, anzi, essendo costituita di unità minime, dovrebbe ridursi ad un punto.

Se l'atomo fosse veramente minimo, infinitesimo, risultato di una divisione infinita compiutamente realizzata, esso dovrebbe essere ciò per cui un'ulteriore divisione è impossibile, non dovrebbe, pertanto constare di alcuna grandezza e, in tal modo, dall'aggregazione di entità minime siffatte non potrebbe derivare nessuna grandezza. Se, infatti, minimi puntuali si toccassero tra loro, poiché questo avverrebbe mediante tutta la loro superficie, non distinguendosi in essi parti perché indivisibili, essi si sovrapporrebbero, si annullerebbero uno nell'altro per non dar luogo a niente di più che ad un punto. Se, invece, si volesse che i minimi si tocchino solo in alcuni punti si attribuirebbero loro parti, e, dunque, non sarebbero più indivisibili, veri e propri minimi, entità infinitesimali.

Giordano Bruno mostra di conoscere i rischi in cui si incorre quando si dica dell'elemento ultimo della materia, dell'entità corporea che è minimo.[33] Ma, queste unità elementari «... accostate l'una all'altra, possono costituire una grandezza maggiore», pertanto, la filosofia nolana vuole che esse siano parti dotate di grandezza.

[33] Se ne veda l'argomentazione in GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. VII, pp. 159-60, vedi trad. cit., pp. 116.

Il minimo, quando suo referente è l'atomo, corrisponde ad una grandezza che, lungi dall'essere più piccola di qualunque grandezza apprezzabile, ha, invece, una sua forma, una sua quantità, una sua grandezza e, precisamente, una grandezza impartibile, impenetrabile. Il minimo, in quanto atomo, non ha parti, è indivisibile, ma esso stesso è parte. Ciò che nel cosmo bruniano impedisce agli elementi ultimi di confluire e confondersi in un unico punto, ciò che è condizione indispensabile, fondamento della grandezza nel cosmo, non è tanto, come nell'atomismo antico, il vuoto che tiene separati gli atomi che in esso si muovono, bensì, soprattutto, la loro grandezza. Sebbene privo di parti, il minimo di Giordano Bruno nella sua accezione fisica, in quanto atomo, possiede una grandezza e una quantità: la quantità di un continuo pieno.[34]

L'atomo è minimo perché non può darsi un'entità fisicamente determinata minore di esso, perché è l'elemento materiale più piccolo possibile e che ha la grandezza più piccola fisicamente possibile. Nell'ordine degli elementi dotati di attributi fisici, cioè di dimensione, grandezza, quantità, forma, non vi è un minore dell'atomo; qualunque cosa al di sotto di esso avrebbe perso quegli attributi e, dunque, dal punto di vista del reale sensibile, non sarebbe nulla. In quest'ordine il grado minimo è l'atomo in cui gli aspetti che caratterizzano quest'ambito della realtà, la fisicità, la corporeità, la determinatezza sono ridotti alla loro forma più semplice, all'essenziale. Superare l'atomo significherebbe passare ad un altro ordine di realtà, non fisico. Ma esso non è infinitamente piccolo, infinitesimo. Il fatto che non abbia in sé parti separabili tra loro non conduce, dal punto di vista di Bruno, a rendere quest'entità minima priva di grandezza, non equivale ad avere grandezza nulla, non esclude il possesso di una dimensione, di una quantità. L'atomo, il minimo fisicamente inteso, è, nella filosofia di Giordano Bruno, quella parte che, se aggiunta, determina una grandezza maggiore e, se sottratta, una grandezza minore, e «quia quod efficit quantum necessario est quantum», dire che il minimo è ciò di cui non si dà parte ma anche ciò che non è parte è, secondo

[34] «praeter ipsum insectile, cuius non ulla est pars, nihil vere continuum possis intelligere». In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. II, cap. I, p. 223, vedi trad. cit., p. 171.

il Nolano, contraddittorio perché esso è il fondamento in virtù del quale la parte sarà qualcosa che è chiamata parte. Se non ci fosse la prima parte non potrebbero seguire le altre, non si potrebbero individuare e classificare le parti secondo un prima e un dopo se mancasse la prima.[35] Lungi, poi, dall'essere privo di dimensione, il minimo fisico rappresenta la prima dimensione, ciò di cui consta la dimensione.[36] Esso è parte del discreto e non è infinitamente piccolo, è non assolutamente piccolo; non è l'infinitesimo in atto, bensì, solo, l'entità fisicamente più piccola che sia possibile.

Il minimo in generale, poi, e con esso l'atomo, secondo Bruno, ha una sua forma, quella sferica; essendo un'unità semplice, non può avere che la figura più semplice, la più elementare, quella che non rivela alcuna composizione perchè priva di angoli, lati, quella in cui larghezza e lunghezza non si distinguono ed è uguale dappertutto, la forma circolare alla quale si riduce e secondo la quale è inconcepibile la forma di qualunque cosa quando questa è ridotta al minimo.[37]

In vero, essendo la materia indeterminata perché ha in sé tutte le forme e, dunque, nessuna in particolare, il suo elemento ultimo non dovrebbe essere individuabile e non dovrebbe avere alcuna forma. Ma quest'indifferenza assoluta appartiene alla materia pura, sostrato materiale metafisicamente inteso a cui non si può attribuire una struttura discreta, bensì quella di un continuo omogeneo. La materia discreta, costituita di atomi è quella fisica, quella che fa da sostrato ai corpi finiti la cui grandezza, le cui proprietà fisiche esigono il riconoscimento di un'unità elementare che ne possa spiegare e fondare la costituzione. In quanto elemento costitutivo della quantità concreta, in quanto ciò di cui la grandezza deve constare,

[35] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, capp. VII, XI, vedi trad. cit., pp. 118, 116, 131.

[36] ... At minimum est ex quo dimensio constat,
Cuius pars prima est vere, velut et numeri unum.
In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. XIII, p. 180, vedi trad. cit., p. 135.

[37] Simpliciter minimi simplex est una figura
Circulus atque globus; fiet quippe omne rotundum
(...) minimum ergo est omne rotundum
In quod naturae vel sensus ordo resolvit.
In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. XII, p. 177, vedi trad. cit., pp. 132-33.

questa *pars ultima* della materia dev'essere essa stessa corpo, parte e perciò dev'essere affetta da una forma.

Ma l'attribuzione al minimo fisico di una forma non fa che rendere ancora più chiaro che esso è una «grandezza quanta», cioè dotata di una dimensione ed una quantità, perché gli conferisce una certa estensione ed elude, in tal modo, ancor più decisamente, la sua corrispondenza con il punto.

Tutto ciò che possiede una forma, una figura, ha una dimensione ed estensione, occupa un certo spazio. L'avere forma presuppone, infatti, un contorno e un interno ad esso, consiste nella delimitazione e nel contenimento di una porzione.[38] Induce, inoltre, ad operare una distinzione di parti proprio in ciò che non dovrebbe ammettere alcuna partizione, quella, cioè, tra il contorno, l'estremità della forma e ciò che è all'interno di essa. Se il segno, il profilo della forma fosse, infatti, una sola cosa con ciò che essa circoscrive [per non potersi distinguere, nel minimo, parti] questa non sarebbe più che un punto, ma sappiamo che non è tale l'atomo di Bruno. In esso è come se si conservasse la possibilità di guardare in due punti diversi: percorrere con l'occhio il profilo della sua forma e, poi, dentro di essa. E questo distrugge la semplicità, l'impartibilità dell'atomo e pone in discussione la sua corrispondenza con il minimo, l'infinitesimo.

Che l'atomo abbia, nella dottrina bruniana, una dimensione trova ulteriore conferma nel fatto che tra gli atomi è possibile un contatto. Se l'atomo fosse veramente minimo sarebbe problematico spiegare come tra minimi sia possibile un contatto, come possano combinarsi in modo da costituire la grandezza. O essi si toccano in alcuni punti e, dunque, hanno parti, non sono, perciò, indivisibili, minimi; o, non avendo parti e non potendo venire in contatto relativamente a queste parti, si toccano nella loro intera superficie, si sovrappongono e perciò si annullano uno nell'altro senza poter dar luogo a niente. Tra gli atomi non è ammissibile, secondo Bruno, una mescolanza, «Minima sunt unibilia (...) non se penetrant, non mi-

[38] «Omne dimensionatum alicuius est figurae, et quodcumque infiguratum credideris, non est quod hoc de genere quantum possis asserere». In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. XIII, p. 181, vedi trad. cit., p. 136.

scentur, sed se attingunt tantum»,[39] in modo peraltro difficile da spiegare perché si ha a che fare con entità impartibili e infinitesimali.

È in relazione al problema del contatto tra atomi che Bruno introduce la nozione del *terminus*, il quale indica il punto del contatto tra i minimi.

Esaminando la definizione che Bruno dà del termine, si apprende che due sono i generi del minimo, una propria di ciò che tocca, cioè della parte, l'altro di ciò in cui avviene il contatto, cioè del termine e che «... il termine non è una parte ...», che «Il termine non è grandezza ...», che, come il punto, «... non ha alcuna dimensione ...». Lo stesso Bruno sembra rendersi conto che la nozione di *terminus*, così come è venuta profilandosi, può indurre ad indicare in esso, che appare niente più di un punto, un minore rispetto all'atomo e, dunque, un elemento di smentita circa la possibilità di considerare l'atomo come davvero minimo, come ciò rispetto a cui non può darsi niente di più piccolo. Dice, infatti, il Nolano:

> Inquies stupide: ergo datur minus minimo, quandoquidem hoc, quo minimum tangit minimum, est minus.[40]

Si coglie, insomma, con una certa evidenza, che il termine sembra appropriarsi in maniera più coerente che non l'atomo del concetto di minimo.

Ma, in realtà, secondo Bruno, il termine non è un costituente della grandezza proprio in quanto esso non è parte, non è grandezza ma solo il limite tra un elemento e l'altro, privo di dimensione, dunque, nulla. Esso non determina la grandezza che, se fosse costituita di termini, poiché questi sono uguali a niente, sarebbe fatta di niente. Nell'ordine della grandezza, elemento costitutivo può essere solo ciò che, per poter dar luogo alla grandezza e alla dimensione deve averle già in sé, deve possederle seppure nella forma più semplice e fondamentale, quella dell'indivisibilità e dell'unità. Il termine non appartiene a quest'ordine e lascia, perciò,

[39] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, p. 176, vedi trad. cit., p. 132.
[40] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. VII, p. 160, vedi trad. cit., p. 117.

che, quanto alla grandezza, il minimo che possa darsi resti l'atomo.

Il minimo fisico è un'unità realmente data a partire dalla quale e mediante la quale la grandezza, i corpi si possono generare. La realtà del termine, del punto di contatto privo di qualunque connotato fisico, è invece, sfuggente; sebbene necessario alla determinazione della grandezza, esso non ne è un costituente perché non ha esso stesso grandezza e non è parte. Esso è ciò che permette il contatto tra due atomi ma per se stesso e indipendentemente da tale contatto non sembra avere nessuna realtà. Compare, infatti, solo quando si tratta di connettere due entità ultime, senza essere chiaro se una volta che quel contatto, a seguito di una divisione del composto, finisce, di esso debba restare qualcosa o esso non indichi, piuttosto, un elemento puramente relazionale.

La nozione del termine di Giordano Bruno sembra, in certo modo, evocare quella del «luogo contenente» della fisica aristotelica, la confutazione della quale è uno dei più forti argomenti che Bruno ha adoperato in difesa dell'infinità dell'universo.

Le esigenze della sua fisica, la sua teoria del moto è la conseguente negazione del vuoto avevano indotto Aristotele a concepire lo spazio in termini di luogo.[41] Il luogo è, per lo Stagirita, il limite della superficie occupata dal corpo, ossia il limite del corpo contenente adiacente al corpo contenuto; il luogo del corpo è la parte estrema della superficie che esso occupa e che è ad esso contigua.[42]

Similmente il «termine» della fisica bruniana altro non è che il «perimetro», la «superficie estrema»,[43] il limite del corpo, l'«estremo» in virtù del quale un corpo è distinto dall'altro. Come il luogo di Aristotele, quindi, che, in quanto limite contenente, è in

[41] «Nella *Fisica* Aristotele usa esclusivamente il termine 'luogo' (topos), così che a rigore di termini la Fisica non propone affatto una teoria dello spazio, ma soltanto una teoria del luogo o una teoria delle posizioni nello spazio (...) poiché la nozione di spazio vuoto è incompatibile con la sua fisica, Aristotele sviluppa soltanto una teoria delle posizioni nello spazio, escludendo la concezione dello spazio generale». In M. JAMER, *Storia del concetto di spazio*, trad. it. di A. PALA, Milano 1963, p. 24.

[42] Per la teoria del luogo di Aristotele, vedi in ARISTOTELE, *Physica*, IV, 4 211a-b, 212a, trad. it. di A. RUSSO, Roma-Bari 1991, pp. 80-84.

[43] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. VII, p. 160, vedi trad. cit., p. 117.

funzione di ciò che contiene, è qualcosa di relativo, un accidente del corpo,[44] qualcosa che in presenza del corpo è, però, reale, ogni cosa, in quanto tale, infatti, dev'essere in un luogo. «Tutto il sensibile — dice Aristotele — è per natura in un luogo, e per ciascuna cosa particolare vi è un luogo ...»;[45] così il termine della fisica bruniana non è per se stesso alcuna realtà fisica ed è solo in funzione del corpo di cui viene ad indicare l'estremità nel caso in cui sia necessario spiegare il contatto tra i corpi.

In effetti, non è chiaro, nella dottrina del filosofo di Nola, se il termine appartenga ai minimi o sia un elemento diverso da essi e ad essi esterno.

Non sembra che il termine possa appartenere ai minimi perché Bruno vuole che il punto tra due atomi sia uno solo. Tra due atomi in contatto tra loro c'è un solo termine,[46] ma se il termine appartenesse all'atomo, fosse un elemento della sua struttura, ci sarebbe un termine per ogni atomo e, dunque, due sarebbero i termini tra due atomi in contatto tra loro. D'altro canto, se il termine fosse un elemento dell'atomo, ne smentirebbe la semplicità, si potrebbe riconoscere in esso una parte dell'atomo che, dunque, non sarebbe più indivisibile. Se, allora, il termine è esterno all'atomo, un elemento diverso da questo, in esso si potrebbe individuare la sussistenza di qualcosa di minore dell'atomo, la realtà di un più piccolo.

[44] Scrive Rodolfo Mondolfo a proposito del modo in cui Aristotele intese il limite in quanto luogo contenente: «... egli risponde negando che il limite sia, com'è invece il contatto, relazione (pros ti) (...) confine che circoscrive e chiude in sé l'esterno. Ora questo concetto appunto egli afferma invece nel dare la sua definizione del corpo: ciò che è limitato da superficie; da cui vuol concludere l'impossibilità logica di un corpo infinito. Se non che la sua superficie è altrove da lui medesimo dichiarata esplicitamente null'altro che sezione e divisione del corpo (...) Il che significa che appunto la superficie nella tridimensionalità del corporeo (...) ha una natura mediatrice, che può essere termine di una realtà solo in quanto è anche principio di un'altra». In R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, pt. IV, cap. XIV, p. 467.

[45] ARISTOTELE, *Physica*, III, 5 205a 10, trad. cit., p. 63.

[46] «... un unico punto segna la tangenza fra due parti che si connettono per costituire un tutto unico»; «Tra i minimi esiste sempre un unico termine ...». In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. VII, II, trad. cit., pp. 111, 131.

Ma Bruno vuole che il minimo di realtà fisicamente possibile, la più piccola grandezza che si possa dare sia l'atomo. Potrebbe sembrare, allora, che il *terminus*, che non è la più piccola grandezza, sia, invece, la più piccola realtà possibile, se non fosse che non può essere considerato reale ciò che non ha né materia né forma.

Come il luogo contenente della filosofia peripatetica, il termine non è parte o componente della cosa, nella fattispecie dell'atomo. L'atomo per la sua semplicità e impartibilità, non può distinguersi in parti, non può constare di un'estensione intermedia e, attorno a questa, di un limite estremo. All'atomo, dunque, non si può attribuire come proprio il termine. Questo sembra, piuttosto, indicare i limiti della superficie entro cui è compresa la massa del corpo, e interviene solo quando occorre individuare la zona, il punto in cui, senza che si verifichi una mescolanza, può avvenire il contatto tra gli atomi. Come nella filosofia peripatetica esso sembra avere, dunque, un significato relativo, corrisponde al punto in cui un elemento si distingue dall'altro e appare quando, per spiegare la combinazione degli elementi ultimi che mai si confondono tra loro, l'uno dev'essere diverso e distinto dall'altro.

Sia il luogo di Aristotele, in quanto limite contenente, sia il termine di Bruno si definiscono, allora, come elementi di divisione, sono limite di una realtà rispetto ad un'altra e sono entrambi elementi la cui definizione implica la relazione con altro.

Il problema del contatto tra gli atomi porta, insomma, Bruno ad introdurre, nella sua dottrina, un'astrazione, un ente che pare possibile solo dal punto di vista della ragione.

La distinzione tra l'atomo e il termine è il mezzo con cui Bruno vorrebbe sfuggire alla difficoltà di rendere plausibile il contatto tra unità ultime indivisibili, ma rivelandosi il termine un elemento la cui realtà sfugge e che mostra, anzi, di essere astratto, rende astratto anche quel contatto che, pur potendo essere spiegato mentalmente con la nozione di termine, resta nei fatti ambiguo e inafferrabile.

Per il termine di Bruno si pone il problema della sua realtà o idealità, della sua appartenenza o meno al corpo, del suo essere elemento esterno o interno a questo. E problema analogo solleva la nozione del luogo contenente di Aristotele quando questo è attribuito all'universo. È curioso che questo accada nella filosofia di

Giordano Bruno che aveva confutato la teoria del luogo in quanto argomento della filosofia peripatetica a favore della finitezza dell'universo facendo appello proprio all'ambiguità della pretesa aristotelica che il luogo del corpo contenuto potesse fare anche da estremità, da luogo contenente a se stesso, non risolvendo questo la questione del luogo dell'universo che richiede, comunque, in quanto finito, limitato, un al di là.

Aristotele aveva preteso di dimostrare l'impossibilità di un corpo sensibile infinito, e, dunque, dell'infinità dell'universo, sulla base del fatto che, dovendo tutto ciò che è sensibile essere in un luogo, ed essendo il luogo il limite contenente del corpo, se l'infinito fosse in un luogo sarebbe limitato, contenuto, e, dunque, non più infinito.

Poiché, poi, ogni realtà corporea deve avere un luogo, dovrà avere un luogo anche quel corpo etereo che, secondo Aristotele, è l'estremo limite di tutto l'universo, cioè il Primo Cielo. Ma l'esigenza di riconoscere un luogo ad ogni corpo e la natura mediatrice e relativa del luogo contenente in quanto superficie limitante, conducono al riconoscimento di un luogo e, dunque, di un al di là anche nel caso dell'universo. Aristotele tenta di eludere tale conclusione sostenendo che il Primo Cielo non ha bisogno di altro che gli faccia da luogo, essendo esso luogo e limite a se stesso, avendo il proprio contenente in se stesso.

Il limite estremo del Primo Cielo sarebbe, secondo Aristotele, nello stesso tempo, contenente del tutto e contenuto, il cui limite appartiene al cielo stesso. Il Primo Cielo è in se stesso luogo e locato, il limite della superficie che occupa è una sua componente, una cosa sola essendo la sua concavità e la sua convessità.

Questo non risponde, però, ribatte Bruno, «... alla questione dell'extra ed alla dimanda di ciò che si trova oltre e fuor de l'universo ...», in quanto luogo, superficie limitante, quell'estremità conserva comunque un significato relazionale ed implica il riferimento ad altro; implica cioè proprio ciò che Aristotele, invece, avrebbe voluto negare per poter sostenere la finitezza del mondo: un oltre, un al di là.

> Perché — dice il Nolano — è affatto impossibile che con qualche senso o fantasia (...) possa farmi affirmare, con vera intenzione, che si

trova tal superficie, tal margine, tal estremità, extra la quale non sia o corpo o vacuo.[47]

La possibilità di riconoscere nell'atomo un lecito referente del concetto di minimo è resa ancora più problematica dal fatto che Bruno, nell'argomentare la quantità del minimo fisico, dica che questo ha la quantità dell'unico vero continuo; «Nihil consequenter simpliciter» — dice il Nolano — «continuum et unum praeter atomum, (...) praeter ipsum insectile, cuius non ulla est pars, nihil vere continuum possis intelligere».[48] Se l'atomo, al suo interno, è un continuo, allora, esso si trova a partecipare alla divisibilità. Il corrispondere ad una quantità continua ripropone per l'atomo la possibilità di una divisione infinita e, dunque, può indurre a pensare che esso consiste di parti infinite e che è al suo interno che bisogna cercare il vero infinitesimo.

Numerose sono, in effetti, le incongruenze del concetto di minimo quando questo viene riferito, nella filosofia di Giordano Bruno, all'atomo. Non solo la nozione del minimo fisico apre notevoli improprietà nel concetto di minimo, ma lascia difficilmente risolvibili altre questioni rilevanti per la considerazione e la conoscenza della natura e dei suoi fenomeni.

Il concetto di minimo materiale, di atomo comporta la concezione della Materia come sostrato divisibile, consistente in un aggregato di atomi. In contrasto con questa concezione della Materia, l'Anima, che non può essere considerata separata dal mondo, resta tutta intera in tutti i corpi. Ad una realtà discreta e puntuale si oppone una realtà diffusa tutta intera in ogni parte, l'Anima.

Materia e Anima portano in sé nozioni differenti del minimo; nell'una minimo è l'atomo che corrisponde ad una determinazione particolare, che è una parte della Materia; nell'altra siamo, invece, di fronte ad un minimo che è tutt'uno con la totalità. Questa differenza di struttura tra Materia e Anima potrebbe far credere in pericolo l'unità, tanto perseguita da Bruno, di Materia e Forma, l'unità dell'essere.

[47] Per l'argomentazione di Bruno circa il luogo dell'universo della filosofia aristotelica, vedi in GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. I, pp. 370-73.

[48] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. II, capp. IV, X, pp. 201, 223, vedi trad. cit., pp. 152, 171.

Nella visione del filosofo di Nola, in effetti, l'Anima è tutta dappertutto e garantisce l'unità degli atomi, fa sì che essi si inglobino senza mai escludersi ed essa è tutta in ognuna delle unità elementari. È da escludersi, dunque, qualunque dualità di materia e forma.[49]

Bruno rifiuta, infatti, di ricondurre la nascita delle forme al caso, a movimenti disordinati di corpuscoli inerti. E, con eguale fervore, esclude l'intervento di una causa esterna. Secondo Bruno, la Materia è animata da dentro. Dal suo interno scaturisce l'infinita varietà delle forme che essa possiede tutte in potenza. L'atomo, il minimo è, dunque, un centro di vita, un punto animato.[50]

Non si può trascurare di segnalare, qui, la differenza dall'atomismo antico. Se in quello i composti traevano le loro proprietà dalla forma, dal numero e dall'ordine degli atomi,[51] ciò che, nell'atomismo di Bruno, caratterizza il composto è il modo in cui la forma, che anima tutta dall'interno gli atomi, giunge ad effetto in relazione alle loro combinazioni. Quel che serve a valutare e conoscere i fenomeni naturali è la forma che essi realizzano. Si deve,

[49] Ergo animus circum minima adglomerando tomorum
Corpora se velut involvit caeco ordine in illis,
Carcere fatali tamquam sibi membra figurans,
Ut mox se totum hoc corpus diffundat in omne,
Rursumque ex omni ac toto resopitu remigret
Spiritus expanso de stamine concitus in cor,
E cuius tandem centro se fundat in auras,
Expectetque novos casus successibus anceps.

In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. III, p. 142, vedi trad. cit., p. 100.

[50] «Perché (la materia) non viene a ricevere le dimensioni come di fuora, ma a mandarle e cacciarle come dal seno». In GIORDANO BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. IV.

[51] Dice a proposito dell'atomismo antico Sambursky: «La materia primordiale di cui constano gli atomi è uniforme, ma esistono varie specie di atomi che si distinguono per le loro forme (...). Le qualità fisiche, concrete dei corpi macroscopici sono, dunque, determinate dalla specie particolare o dalla combinazione di piú specie, di atomi che li compongono, ed anche dagli svariati principi che regolano le disposizioni degli atomi nello spazio occupato dal corpo: 'posizione' e 'ordine' (...) Poiché l'antica teoria atomistica è stata costruita su concetti puramente meccanici, non stupisce che i caratteri distintivi degli atomi fossero meccanici e geometrici». In S. SAMBURSKY, *Il Mondo Fisico dei Greci*, trad. it. di V. GEYMONAT, Milano 1979, pp. 122-23.

allora, rilevare che, sebbene il Nolano abbia conservato agli elementi ultimi costitutivi delle cose la quantità, la sua visione della natura resta, per tutto questo, fondamentalmente qualitativa.[52]

L'ammissione di una struttura atomica della materia implica che i corpi siano determinati dall'aggregarsi degli elementi originari, dal loro confluire e defluire nei e dai corpi secondo un flusso continuo ed incessante. L'inarrestabile avvicendarsi di atomi sottopone ogni cosa ad una continua trasmutazione, «Naturalia omnia (...) continue alterantur, trepidant moventur, exagitantur». La struttura di ogni cosa è, pertanto, ad ogni istante, diversa e mai uguale, «(...) quocirca licet una forma ad sensum aliquandiu fixa secundum unam consistendo normam videatur, id tamen ex rei natura simpliciter impossibile iudicamus ut conveniat».

Gli atomi «Sed non continue succedunt partibus aequis. Aequis temporibus, spaciis, virtute locoque».[53]

I corpi, dunque, non sono mai costituiti da parti uguali e non conservano, neanche per un solo istante, la stessa forma, la stessa struttura. Per questo essi non possono essere considerati secondo numeri o figure precise. Non c'è un numero, una figura definita in grado di rappresentare adeguatamente la struttura di un corpo, di cui, dun-

[52] «... ciò che nel poema spicca per originalità ed energia è il forte impulso dato a uno svolgimento in senso radicalmente 'qualitativo' della 'nova filosofia' a tutti i livelli. La realtà, ogni aspetto della realtà (...) non può essere concepito o definito, in alcun modo, in termini 'quantitativi'». In M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., cap. III, p. 222. «Atomisme et animisme sont deux pièces mitresses de la philosophie nolaine, et Bruno songe si peu à sacrifier l'une à l'autre qu'il se separe de Démocrite et d'Epicure ...». In P.H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., p. 282. «... pure abbracciando la dottrina di Leucippo, non intende per questo il Nolano di rinunziare a quell'intuizione animistica, alla quale, (...) restò sempre fido così nelle prime opere latine come nelle italiane (...). Nel De Minimo l'immagine prediletta è quella dell'embrione organico che si svolge necessariamente (...). Di conserva con questa intuizione animistica, il Bruno manterrà integra nel De Minimo quella teoria già svolta altrove dell'Anima del mondo, che pur restando una e, come dire, chiusa in sé medesima, diffonde la sua azione su tutti gli atomi e penetra di sé (...) il Bruno, posta la forza animatrice delle monadi come unica, ben si comprende perché in tutte circoli la stessa vita (...) e si possa dire tutto essere in tutto ...». In F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., pt. V, cap. III, pp. 355-57.

[53] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. II, cap. IV, p. 195, vedi trad. cit., p. 151.

que, non può esserci misura. Per la sua vicissitudinalità esso non è riconducibile alla fissità e alla precisione di un numero e di una misura che, rispetto ad esso, non sarebbero che approssimativi.[54]

Conseguentemente al suo atomismo, Giordano Bruno nega, quindi, la possibilità di misurare gli oggetti della natura, e, con ciò, la possibilità di una applicazione alla natura, ai suoi fenomeni degli strumenti della matematica e della geometria.[55]

... ea ipsi naturae et operationem atque numeros sigillatim et secundum ipsam communiores rationes non esse geometrice regulares agnoscimus.

Già Nicolò Cusano aveva teorizzato l'impossibilità di misurare e, dunque, di conoscere con esattezza e precisione le cose della natura, l'impossibilità di pervenire a verità assolute.

Conoscere è, per Cusano, misurare e suppone, pertanto, la possibilità di paragonare, di mettere in relazione una grandezza con un'altra; questo, a sua volta, implica una certa «omogeneità» tra gli elementi che si vengono commisurando. Si deve, allora, escludere come possibile una misura e perciò, soprattutto, la conoscenza di Dio, dell'assoluto, dell'infinito. Esso è, infatti, al di là di ogni pro-

[54] «Pour que deux objets puissent se ramener à une proportion commune, il faut supposer qu'ils restent stables et que les instruments de misure permettent de déterminer plusieurs fois de suite la meme quantité. Les mathematiciens admettent cette stabilité, mais ils n'en donnent aucune démonstration. S'il est vrai que les corps se composent d'atomes fluents et que les instruments de mesure suivent la meme règles, on ne peut plus établir de rapports precis entre les objets et les instruments. Toute mesure devient une approximation». In H. VEDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pt. II, cap. II, p. 188.

[55] Organa non constant quibus haec tractantur amussi
Naturae (...) quia centrum tangere non est,
Non illique parem rectam ductare licebet
Rursum, nec rursum ex toto contingere eandem,
Nempe terens eadem rursus vestigia prorsus.
(...)
Organa qui poterit reputari exacta dedisse
Heic ubi nec fluxus eadem est dimensio, ut inde
Terminus a reliquo aeque absistat vel semel unus?

In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. II, cap. V, p. 202, vedi trad. it. di C. MONTI, Torino 1980, p. 156.

porzione, non c'è nulla che sia ad esso omogeneo, con cui possa essere confrontato.

Oltre a ciò, anche il sapere empirico non è che mera «congettura» perché il reale, il condizionato non conserva mai le stesse determinazioni ma è sempre diverso; nella considerazione del finito non si può, dunque, giungere ad una scienza assoluta, ad una conoscenza vera.[56]

Anche quando nell'indagare la realtà si faccia uso di quello che Cusano nel quarto dialogo dell'*Idiota* presenta come il metodo di misura più sicuro rispetto a quello che attiene alla valutazione qualitativa, ossia del metodo quantitativo che consiste nel considerare le cose in base al loro peso ottenuto registrando accuratamente tutti i pesi e le variazioni di peso e, «si subtiliter differentias colligere satagis», dice Cusano, confrontando tali valori tra loro. Anche in questo caso, anche mediante le misure della bilancia, anche alla luce della valutazione ponderale, quantitativa delle cose, si resta ancora lontani dalla precisione della verità assoluta.

Quamquam — dice, infatti, Cusano — nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat, tamen iudicium staterae verius experimur et hinc undique acceptum. Sed dicito quaeso, cum non sit possibile in eadem magnitudine esse idem pondus in diversis diversam habentibus originem (...). Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi (...),

e, continua più oltre nello stesso dialogo:

[56] Scrive Cassirer nell'esaminare la filosofia di Cusano: «... non è possibile un sapere empirico che non si riferisca ad un essere ideale e ad un ideale essere così; nessun sapere empirico, però, è di tal specie da contenere in sé semplicemente la verità di questo ideale, da comprenderlo in sé come elemento. Il carattere dell'empirico è la sua illimitata determinabilità; il carattere invece dell'ideale, la delimitazione e la determinatezza necessaria ed univoca. Ma la determinabilità è solo possibile in relazione alla determinatezza, che le conferisce forma e direzione stabili. Così ogni condizionato e finito tende verso l'incondizionato, senza poterlo mai raggiungere. Questo è il secondo motivo fondamentale incluso nel concetto della 'docta ignorantia'. In relazione alla teologia questo concetto esprime il pensiero dell''ignoranza cosciente'; in relazione all'esperienza, alla conoscenza empirica, esprime il concetto del 'sapere ignorante' (...) ogni affermazione o misurazione, per quanto esatta sia, verrà superata, e dovrà anzi venire superata, da un'altra più esatta. In questo senso, tutto il nostro sapere empirico rimane 'supposizione' ...». In E. CASSIRER, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. FEDERICI, Firenze 1977, p. 43.

(...) ex diversitate ponderum cinerum quantum ignis. Et venantur sic elementa veriare coniectura, licet praecisio sit semper inattingibilis.[57]

La natura del numero o della figura geometrica, secondo la visione di Bruno, è, dunque, diversa da quella delle cose che si vorrebbero misurare, numerare, pertanto, non può esservi nessuna applicazione delle prime agli oggetti.

Ma, accanto a questa teoria negativa della misura e della figura, ne troviamo, nella dottrina bruniana, una positiva.

Proprio l'attribuzione di una struttura discreta alla materia, e, quindi, l'adozione dell'esistenza reale del minimo come base ed elemento costitutivo delle cose offre a Bruno il modo di sostenere la possibilità di un criterio di misura delle cose.[58] A partire dal minimo, infatti, considerando il modo in cui esso si aggrega e viene in contatto con altri minimi, possiamo individuare la figura che il composto assume, il numero che gli corrisponde, possiamo insomma conoscerne la struttura e misurare il corpo intero.

Ogni grandezza o forma dipende dalla capacità che il minimo, posto a base di essa, ha di accrescersi e di combinarsi con gli altri minimi. Pertanto, la conoscenza del minimo di una figura permette di appurare il suo massimo, la sua misura, il numero delle parti di cui è costituita perché essa si accresce, in base al suo minimo, secondo un numero determinato, quello degli altri elementi con cui il suo minimo può venire in contatto.

La conoscenza degli oggetti sensibili, come delle figure geometriche, presuppone, quindi, la misura, vale a dire la possibilità di fare riferimento ad elementi determinati con cui mettere in relazione l'oggetto, l'intero. Nella dottrina di Giordano Bruno condizione di tale conoscenza è, appunto, il minimo.

In questo senso assume un ruolo importante la speculazione geometrica del Nolano, perché le combinazioni di atomi, la relazione delle parti con l'intero corpo e delle parti col minimo non

[57] Vedi in NICOLÒ CUSANO, *Idiota De Staticis Experimentis*, dial. IV, in NICOLÒ CUSANO, *Scritti Filosofici*, a c. di G. SANTINELLO, Bologna 1965, pp. 205, 219.

[58] «Le minimum dont la présence semblait d'abord rendre impossible la mesure exacte assume au contraire un role à la fois générateur et 'mesurateur'». In: H. VEDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pt. II, cap. II, p. 189.

possono essere considerati che in termini numerici e secondo figure geometriche.

In geometria il modo in cui vengono in contatto i cerchi, il modo in cui si giunge dal cerchio alle altre figure, la risoluzione del piano nel triangolo e del solido nella sfera e nella piramide, fa vedere che il massimo risulta da una moltiplicazione di elementi minimi e assume la forma e il numero che il loro contatto consente. Mostra, dunque, che il minimo, in quanto realtà prima imprescindibile, è un valido criterio di misura, strumento di conoscenza delle cose.

La geometria bruniana riproduce, dunque, la struttura atomica, discreta della realtà, anch'essa ha a fondamento il minimo. «Ast ubi de minimo — dice il Nolano — conflantur corpora, duplex / Eiusdem occurrit species physicoque metraeque».[59] Anche in geometria, quindi, la conoscenza può procedere sulla base della «contemplazione del minimo» la cui esistenza determina la legge di costruzione dei corpi e delle figure.[60]

Minimo geometrico è, innanzitutto, il punto, poi il cerchio che non è che la forma dell'atomo e del punto, il triangolo o minimo piano, la sfera e la piramide che sono i minimi del solido.

Per quanto riguarda il punto, questo è definito da Bruno come «(...) alicubi sita monas, heic quidem atomum corpus, heic vero punctus».[61] Esso è, dunque, un'entità che, in quanto occupa uno spazio, una certa superficie, deve ritenersi estesa, appunto, un corpo. Non si tratta, quindi, del punto astratto della matematica,

[59] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. I, cap. III, p. 177, vedi trad. cit., p. 133.

[60] «Quoique Bruno lui-même ait pensé avoir découvert le procédé d'explica tion rationelle de l'agrandissement des figures par l'introduction de l'espace vide, en plus de l'espace plein, dans la construction de la géométrie discrète, il a fait une faute en ce sens, qu'il a identifié ainsi sa théorie de l'atomisme mathématique avec la théorie de l'atomisme physique. En réalité, les minima de Bruno, même quand il les prend come minima mathématiques, comme des points, restent toujours des atomes du continuum physique. Bruno n'a pas pu concevoir la nature non-spatiale [au sens d'indivisibilité], mais il lui attribuait des formes spatiales Bruno (...) ne fait pas de différence entre les minima mathématiques et les corps physique». In X. ATANASSIEVITCH, *La doctrine métaphysique et géometrique de ouvrage 'De Triplici Minimo'*, cit. cap. III, p. 125.

[61] GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. IV, cap. I, p. 273, vedi trad. cit., p. 214.

ma di una realtà elementare con precise caratteristiche fisiche. Il minimo, nella filosofia di Giordano Bruno, anche quando è minimo matematico, punto, rimane, in effetti, un atomo che, come tale, pur non avendo parti, è parte. Esplicitamente dice, infatti, il Nolano: «(...) punctum est / Pars prima atque omnis plani substantia (...)».[62]

Anche quando referente del minimo è il punto, esso corrisponde ad un'entità dotata di connotati fisici sulla base dei quali esso, come già l'atomo, si distingue dal termine. Anche il minimo geometrico, i punti, ma, poi, anche i cerchi, le linee, le superfici, i piani vengono in contatto tra loro mediante il termine, e, là dove questo non è parte, non ha dimensione, non ha grandezza, il minimo è la prima parte, è ciò da cui si origina la dimensione, è una grandezza e ha forma. Il minimo geometrico si presenta, dunque, con le stesse prerogative dell'atomo ed è pertanto, anche nel suo caso, difficile riconoscervi un appropriato referente della nozione del minimo.

Se si analizza la geometria bruniana si vede che in essa è il dominio del finito e del determinato. Si tratta di una geometria del discreto, che riproduce la struttura discontinua della natura fisica. È, infatti, solo facendo riferimento ad entità e termini fissi e stabili che ha luogo la considerazione delle figure complesse della geometria.

La geometria suppone la possibilità di mettere in relazione parti, punti presi all'interno della figura con altri, la possibilità di dividere con precisione lati, angoli, porzioni circoscritte del cerchio o del triangolo; essa ricorre a rapporti di uguaglianza e differenza. Siamo, dunque, lontani dall'indifferenza, dalla continuità, dall'indistinzione che invece caratterizzano l'infinito. È solo prescindendo dalle differenze del finito che possiamo rappresentarci la sfera infinita, in cui l'indifferenza e l'uniformità delle dimensioni si colgono ovunque, in cui ovunque è il centro, ovunque la circonferenza;[63] nella considerazione della natura o delle forme geometri-

[62] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, p. 175, vedi trad. cit., p. 131.

[63] «Quod cum ita sit, non ideo nullius intellegitur esse figurae, sed sphaericae, quae (...) indifferentiam et aequalitatem dimensionum, quam finitum habet ab uno puncto, infinitum habet ab omni; ideo infinitum est simpliciter et totum et secundum se, quod finitum est secundum quid, ex parte aliqua et per externum quippiam». In GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. XIII, p. 181, vedi trad. cit., p. 136.

che, invece, condizione indispensabile di qualunque conoscenza è la misura, ossia il riferimento a parti determinate, l'instaurarsi di rapporti di similitudine o differenza tra termini particolari.

Una volta di più sembra di avere di fronte due forme dell'essere di difficile corrispondenza. Dal punto di vista metafisico troviamo un essere per il quale l'unico criterio di considerazione è l'infinito; dal punto di vista della realtà cosmica, alla quale pure Bruno estende l'attributo dell'infinità, troviamo un essere la cui considerazione ha come criterio il finito, la misura e della quale la geometria può essere un valido strumento di rappresentazione solo perché ha impostazione discreta.[64] Solo la natura finita può, dunque, essere determinata nei numeri e nelle figure della geometria discreta formulata dalla dottrina bruniana, ad essa sfugge, però, l'Uno-Tutto infinito la cui trascendenza rispetto alla realtà sensibile sembra imporsi.

[64] Non va tralasciato di ricordare che, secondo la visione bruniana, si deve escludere la corrispondenza tra le figure geometriche e le cose reali. La geometria, infatti, esige misure fisse che solo l'individuazione di parti stabili può garantire ed in essa si opera su figure perfette che in natura non esistono in ragione del fatto che gli elementi ultimi delle cose sono discontinui e mobili. È solo con cautela, dunque, che si può assegnare alla geometria un ruolo di una certa rilevanza per la considerazione degli oggetti naturali; lo stesso Bruno, infatti, dice: «(...) nos in libro *De principiis mensurae et figurae* conformiter notavimus (...) pleraque item alia cum vulgi via atque consuetudine ponimus, quae positionibus istis obsistere videntur. Sed ea omnia mathematice atque percommode ad sensum fieri concedimus, ad rationem vero naturae minime umquam (...) Quod vero sit commode ad sensum, causa est, quia figuras ipsas resolvendo atque trasmutando ad insensibiles eas differentias accedimus, quas non visu sed ratione vel analogia quadam apprime valeas, ut ostendimus, accipere (...) Stant ergo, sed nusquam ex probatis evidentibusque principiis, illae trasmutationes, quarum assertio a nobis etiam pro vulgari practicoque sensu cum inter theoremata collocantur, tum per maximarum confirmatur inductionem; alioqui enim meliorem aliam praxim atque rationem ad eam commodius ordinatam non licuit adipisci. Stat ergo quod in ea principiorum ordinatione et applicatione talia tum operando, tum ex sensibilibus demonstrando praestentur, qualibus quidem minus eamque est ex parte ad oculum insultantisque materiae deceptionem incurramus, minime vero ut absolutam propriis veritatem numeris, sicut in hisce speculationibus, attingamus. Alia quippe omnino sunt praxis, alia contemplationis; et haec alia secundum naturae, alia secundum nostrae mentis conditionem principia». In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, lib. II, cap. VII, pp. 220-21, vedi trad. cit., p. 168.

Se il punto è l'elemento minimo delle figure geometriche, molti sono i testi bruniani in cui, con riferimento alle figure piane e solide, minimo geometrico appaiono essere il triangolo e la piramide.

> Pyramis et triquetrum sunt queis planum atque globosum
> Primum composta, in quaeque extenuata ferentur (...)
> Omnis figura plana resolvitur in triangulos, omnis solida in pyramides, tamquam in ea ex quibus conflantur, (...)
> Omnis figurae planae elementum, in quod ultimo resolvitur et ex quo componitur omnis figura, est triangulus; omnis vero solidae est pyramis (...).[65]

Sembrerebbe di intravedere una sorta di esitazione in Bruno, il quale, dopo aver detto che sono minimi del piano e del solido il cerchio e la sfera che sono, poi, le forme del punto e dell'atomo:

> At vero molem, quaecumque in cornua surgit
> Cornibus exemptis potis escogitare minorem
> Estque figurati species servata rotunda
> Omnis ad extremum; minimum ergo est omne rotundum
> In quod naturae vel sensus ordo resolvit
> (...)
> Ergo perpetuo minimi propria una figura est

e, poi, ancora, «Figura minimi plani circulus est minimi solidi globus»; ricorre, in un secondo momento al triangolo e alla piramide.

In realtà, con il triangolo e la piramide Bruno intende indicare non il minimo delle figure geometriche, bensì le figure geometriche più piccole possibili in cui la prima e più semplice composizione di atomi-punti è già data. Essi, infatti, constano di non più di tre punti-cerchi o atomi-sfere, si tratterebbe, perciò, di minimi relativi. Sono il più piccolo piano e il più piccolo solido possibili, le più piccole composizioni a cui la combinazione di minimi geometrici dà luogo, di cui si possa dire e in cui si possa riconoscere un piano e un solido; al di sotto di tale combinazione, quando cioè a venire in contatto sono meno di tre cerchi o sfere, quel che risulta non è più né piano né solido.

[65] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. I, cap. XII, pp. 177, 179, vedi trad. cit., pp. 132, 134. ID., *Praelectiones geometricae*, Theorema 9, p. 31, a c. di G. AQUILECCHIA, Roma 1964.

Ma è ancora in un altro senso che Bruno intende il triangolo e la piramide minimi geometrici e, questa volta, nel senso di componenti ultimi del piano e del solido.

Laddove il cerchio e la sfera costituiscono il minimo pieno del piano e del solido, il triangolo e la piramide ne costituiscono i minimi vuoti. Quando cerchi e sfere vengono in contatto tra loro per la costruzione della figura più piccola di cui si possa dire che è un piano o del corpo geometrico più piccolo di cui si possa dire che è un solido, si formano tra i loro punti di contatto degli interstizi che hanno la forma di triangoli e piramidi curvilinei, nei quali, quando si vuole decomporre il piano e il solido, questi si dividono.[66]

Questi vuoti minimi triangolari e piramidali sono elementi costitutivi del piano e del solido, e devono essere considerati principi originari. Tre atomi in contatto tra loro costituiscono la più semplice figura piana realizzabile, tra i loro punti di contatto restano degli interstizi che hanno la forma del triangolo; questa figura triangolare limita ed indica la più piccola figura vuota, ovvero la più piccola porzione di spazio che si possa delimitare, circoscrivere, tramite l'aggregazione dei corpi materiali. Essa è il minimo vuoto che entra nella costituzione delle grandezze e dei corpi.

D'altro canto, secondo la dottrina di Bruno, le cose sono necessariamente costituite di pieno (gli atomi) e vuoto, «(...) rarum in rebus spissumque magisque minusque»,[67] e la minima porzione di vuoto che interviene nella costituzione di un corpo è di forma triangolare, è un triangolo.

È necessaria alla composizione dei corpi una materia che uni-

[66] «Unde sciat curvis simplex primumque trigonum
Omnibus, et minimum cyclum primordia vere».

«In plano ergo sunt duae primae minimae et maximae figurae, triangulus videlicet et circulus; in solido totidem istis repondentes, pyramis et sphaera».

«Logice seu mathematice distinguenti, minimum simpliciter circulus et sphaera [qui angulorum omnium abiectione concipitur in omni alius generis figura inclusus] invenietur; physice vero contemplanti, ubi inter atomos [quae sunt minima rotundaque corpora] coeuntes oportet minus quoddam [quod est inane triangulare] intermediare, triangulus et pyramis curvilinea recurva simpliter comperientur esse minima». In GIORDANO BRUNO, *De Triplici Minimo et Mensura*, libb. I, V, capp. XII, II, p. 178, 179, 332, vedi trad. cit., pp. 133, 134, 266.

[67] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, lib. II, cap. IV, p. 196, vedi trad. cit., p. 149.

sca gli atomi. Si tratta di una materia sottilissima che si potrebbe quasi dire spirituale, perché diversa da quella che costituisce i corpi ed è atomica, e che il Nolano chiama indifferentemente vuoto, aria, spazio, etere.[68] Essa ha nell'atomismo bruniano lo stesso ruolo che lo spazio vuoto ha nell'atomismo antico.[69]

Stando così le cose, l'elemento materiale che costituisce la realtà cosmica appare duplice; da una parte troviamo una materia discreta, discontinua i cui elementi soltanto possiedono e sono la vera ed unica quantità continua, il vero continuo pieno; dall'altra abbiamo una materia diversa dalla prima, continua, omogenea, che, per essere diversa da quella atomica, fondamento della grandezza e della quantità, manca di qualunque connotato fisico e lascia dubbie a che titolo possa essere detta effettivamente materia. Essa non è corpo ma non è vuoto, è semplice, continua, non offre resistenza al moto dei corpi, è sostanza senza essere materia.[70] È l'unico vuoto continuo.

[68] «(...) è un'eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella quale si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione [in quanto, dico, si fa parte del composto], è comunemente nomato aria (...) In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere (...) come oltre, si chiama aria quello circostante noi; ma come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama spirto (...) noi abbiamo un cielo, nel quale hanno gli lor spacii, regioni e distanze competenti gli mondi; e che si diffonde per tutto; penetra tutto ed è continente, contiguo e continuo al tutto, e che non lascia vacuo alcuno; eccetto se quello medesimo, come sito e luogo in cui tutto si muove, e spacio in cui tutto discorre, ti piacesse chiamar vacuo (...) il quale loco infine non sia altro che spacio, il qual spacio non sia altro che vacuo». In GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. V, pp. 528-30.

[69] «La dottrina atomistica venne completata da un secondo assioma, il postulato del 'vuoto' (...) quest'ipotesi è basata sulla plausibilità: dato che la materia è composta di atomi, di particelle originarie immutabili, allora tutti i mutamenti devono essere il risultato dei loro movimenti, e requisito necessario al movimento è il vuoto (...). Non poteva quindi esserci il movimento, non esistendo il vuoto distinto [dalla materia]; né poteva esistere la molteplicità, non esistendo nulla che separasse le cose». In S. SAMBURSKY, *Il Mondo Fisico dei Greci*, trad. cit., p. 121.

[70] «(...) il mondo è tutto quello che è pieno e consta di corpo solido; l'universo è non solamente il mondo, ma oltre il vacuo, inane e spacio extra di quello

Questa materia ambigua e di difficile definizione che viene a porre in dubbio l'unità della materia cosmica sostenuta più volte da Bruno, permette di individuare per i corpi, accanto al minimo fisico (l'atomo), un altro minimo costituito da quella porzione di «vuoto» ritagliata dall'incontro degli atomi.

Pur essendo elemento costitutivo dei corpi, non è chiaro se e in che modo questo minimo vuoto contribuisca a determinarne la quantità, la grandezza, le loro caratteristiche fisiche. Se il minimo vuoto è di materia diversa da quella atomica, ossia non è che una porzione della materia continua che, nell'universo, si sovrappone a quella discreta, poiché ciò che è continuo è infinitamente divisibile in ogni sua parte, anche quella porzione di etere ritagliata dal contatto degli atomi, dovrebbe essere infinitamente divisibile e non corrispondere, per questo, propriamente al minimo, semmai ad un minimo relativo, essendo soltanto la porzione più piccola di spazio che i cerchi-punti e le sfere-atomi possano circoscrivere, la quale al suo interno, però, resta infinitamente divisibile.

Nel seguire la speculazione di Giordano Bruno intorno al concetto di minimo, considerando i referenti della nozione del minimo, non si può non osservare che, secondo il livello di realtà preso in considerazione, l'essere viene profilandosi con caratteristiche diverse.

Quando referente del minimo è Dio, la Monade delle monadi, la totalità infinita dell'essere, noi siamo di fronte ad un'unità che, poiché è fonte di tutto ed è ciò in cui ogni cosa trova la ragione della propria esistenza in tutte le sue infinite possibilità, è tutto

(...) Noi non diciamo vacuo alcuno, come quello che sia semplicemente nulla; ma secondo quella ragione, con la quale ciò che non è corpo che resiste sensibilmente, tutto suole essere chiamato, se ha dimensione, vacuo: atteso che comunemente non apprendemmo l'essere corpo, se non con la proprietà di resistenza». In GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. II, p. 397. Circa il vuoto e il pieno della fisica di Bruno, scrive Michel: «... le monde matériel est formé de deux éléments aussi necessaires l'un que l'autre, qui possèdent l'un et l'autre et qui seuls possèdent le privilège de la continuité: 'il n'est rien, en dehors de l'espace, de simplement vide' (...). Resignons-nous: dans la physique de Giordano Bruno, cette substance qui n'est ni matière ni vide, mais qui est 'une certaine matière' 'que nous pouvons si bon nous semble appeler vide', garde son caractère ambigu et mystérieux». In P.H. MICHEL, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, cit., cap. V, pp. 147-48.

l'essere totalmente ed infinitamente, un essere dappertutto ugualmente infinito, che conserva la dignità di essere la totalità.

Perché sia il tutto e tutto da essa possa parimenti e insieme discendere, la Monade delle monadi deve in sé comprendere tutto l'essere secondo tutte le virtualità e nessuna in particolare, l'essere in essa è, dunque, nella forma di un'assoluta indifferenza ed indistinzione, è una sola e medesima entità indivisibile e impartibile. In essa non è possibile individuare parti diverse di essere; l'essere in essa non può essere diviso, sezionato, perché se potesse distinguersi in parti non sarebbe sempre ugualmente il tutto, e, non potendo essere, ad ogni istante, sempre, ovunque tutto l'essere, esso non sarebbe, perché quest'uno non è che tutto l'essere insieme. Tutte le volte in cui esso non è tutto, esso non è più ciò che è, e, dunque, non è niente. Se esso consistesse in parti non sarebbe mai tutto l'essere, lo sarebbe parte per parte ed in esso non troverebbe più ragione il generarsi, il darsi simultaneo di tutto il possibile, della totalità, dell'infinito che non sarebbe, perciò, mai tutto dato nella sua completezza; non si potrebbe, quindi, parlare di infinito in atto.

Ciò che è uno non può essere diminuito perché non ha parti e non può essere sottoposto ad alcuna sottrazione; una riduzione dell'uno è tout court la sua completa soppressione.

L'essere al livello della realtà metafisica è, dunque, privo di determinazione. Essendo tutte le cose insieme non una per una, parte per parte e nessuna in modo che possa essere individuata nella sua particolarità, in esso non c'è numero, non c'è grandezza né quantità, né dimensione. Non essendo possibile, in esso, circoscrivere parti, individuare termini, non si può fare riferimento a nulla in base al quale determinare parti o numeri o quantità, né vi è altro fuori di esso in riferimento al quale valutare la quantità, la dimensione, la figura dell'Uno-Tutto. Se di esso si dice che è il più piccolo, ciò accade non perché esso sia meno di altro ma perché è uno, dunque, indivisibile, e perché, non essendoci altro oltre esso, in quanto è il tutto, è ciò di cui non può darsi niente di meno.

Non avendo, dunque, né quantità, né grandezza, né dimensione, né figura, l'essere metafisicamente inteso, la Monade delle monadi può, a giusto titolo, essere considerata minimo, infinitesimo.

Quando referente del minimo è, invece, l'atomo o il punto, noi siamo di fronte ad un'unità che è una parte soltanto dell'essere, prodotto di una sua divisione, di una sua partizione e frantumazione.

L'essere, dal punto di vista del sensibile, si riappropria della quantità, della grandezza, della dimensione che sono condizioni indispensabili per una caratterizzazione fisica del reale. Ciò che è sensibile e percepibile deve avere connotati fisici e, per questo, deve essere finito e determinato; solo la natura finita può, infatti, essere determinata in relazione ad altro. Solo ciò che è finito ha altro da sé a cui riferirsi. La possibilità del confronto con altro permette un ripristino del criterio del più e del meno in base al quale possono essere individuate figure, quantità e grandezze.

Qui il minimo è l'elemento più piccolo che funge da principio di costruzione, e a partire dal quale si può raggiungere il più grande solo per il tramite dell'aggregazione con altri minimi. Da questo punto di vista, l'infinità dell'essere sembra diventata qualcosa di trascendente; dal finito non può, infatti, risultare l'infinito, l'infinità dell'essere non può consistere nella somma di elementi finiti. Che il numero delle parti che costituiscono l'universo sia infinito, non significa che l'essere nella sua totalità sia infinito. Si può certamente supporre che il numero risultante dalla somma di quelle parti sia infinito, ma, poiché tale risultato non si può raggiungere, resta solo una supposizione che la totalità in cui l'essere consiste, la sua infinità, sia in atto, realmente data.

Il frantumarsi dell'essere nella molteplicità dei minimi posti a base del reale rende difficile, dunque, recuperare, nella natura sensibile, l'infinità positiva che Bruno attribuisce a Dio, all'essere metafisicamente inteso del quale quella non dovrebbe essere che l'ombra.

In quanto essenzialmente unità primordiale immanente a tutte le forme del molteplice, unità fondamentale, referenti del minimo sono, nella filosofia del Nolano, l'atomo, il punto, l'uno supremo. Quest'ultimo sembra costituire il referente più appropriato del concetto di minimo; né l'atomo, elemento ultimo della decomposizione dei corpi, a cui si deve riconoscere grandezza, quantità, dimensione, figura e che, dunque, sembra essere minimo solo relativamente ad un ordine preciso di realtà, quella fisica; né il minimo nel

senso della figura più piccola di un genere (per esempio il minimo triangolo o il minimo quadrato), né il minimo geometrico che non fa che ricalcare l'atomo, corrispondono al minimo assoluto. Minimo assoluto è la Monade a cui è estranea la quantità, la grandezza, non ha estensione, non ha figura.

Il minimo di Giordano Bruno rintraccia il suo legittimo referente e ha il suo luogo privilegiato nell'unità metafisica, nella Monade, nel punto da cui ogni determinazione discende, in quel centro di energia da cui tutto promana secondo un processo, però, non privo di ambiguità.

L'affermazione di Bruno secondo la quale alla Monade se ne aggiunge un'altra per la germinazione della diade e, poi, da qui, della triade, della tetrade ecc., risulta, in effetti, sospetta.[71]

La Monade delle monadi, per definizione, dovrebbe contenere il tutto, è essa stessa il tutto oltre cui non può esserci altro. L'idea di un'altra monade che sembra intervenire dall'esterno, produce, perciò, una certa confusione perché sembra smentire la possibilità di dire della Monade che è unità assoluta del tutto e, dunque, minimo. A nulla serve dire che la monade che viene ad aggiungersi è una parte della prima, perché, se così fosse, essa non potrebbe essere più considerata impartibile, bensì costituita di parti separate e non sarebbe più né uno né minimo.

È, qui, il riproporsi del problema del rapporto tra l'uno e il molteplice. Si rinnova il dubbio di poter estendere il pensiero di un'unità perfetta all'universo sensibile, alla realtà esplicata, una volta che ci si è allontanati dalla regione del fondamento. Le stesse parole di Bruno:

> Linquitur a diadis partu solidaria primum
> Omnipotentia, principio est hinc materiali
> Appropriata dias, siquidem hinc est sectile primo[72]

[71] Dein monadi ut monas accessit,
progressio (...) Prima data est, primum
Discriminem, differentiasque.
In GIORDANO BRUNO, *De Monade, Numero et Figura*, cap. I.

[72] GIORDANO BRUNO, *op. cit.*, cap. III.

sembrano rendere improbabile la possibilità di parlare di un'unità perfetta nel caso del mondo sensibile.

Il problema della derivazione, dalla potenzialità infinita dell'unità assoluta, dell'universo nella sua totalità è il tema del poema latino *De Monade Numero et Figura*;[73] qui l'esplicazione dell'essere, la combinazione degli enti elementari e delle forze che vi presiedono sono riprodotte nello sviluppo della monade da cui derivano tutti i numeri, e, per la corrispondenza di numeri e figure, dal cerchio, che è la figura geometrica fondamentale che comprende tutte le altre e da cui le altre possono originarsi, le forme che gli enti, generandosi possono assumere. La Monade è il nucleo di una forza originaria, di un'energia plasmatrice, è il centro da cui scaturiscono tutte le forme dell'essere secondo le cui figure gli atomi o altre monadi si combinano e, componendosi, assumono determinate proprietà e si iscrivono in questa o quella specie.

Ma il poema lascia nel mistero quella forza e non spiega come avviene il passaggio dalla indeterminazione e semplicità dell'Uno agli oggetti molteplici e distinti.[74]

[73] «C'è all'interno dell'universo un'energia plasmatrice che confonde tra le specie. Lo sforzo del *De Monade* è quello di riuscire a rappresentare questa forza originaria, per vederla nelle sue diverse manifestazioni creatrici». In N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, cit., pp. 94-95.

[74] «Le descensus ou passage du premier principe à la diversité du monde sensible a donc un aspect numérique et c'est cet aspect qu'envisage le poème *De Monade, Numero et Figura*. Le *De Monade* se donne pour sujet le passage du minimum au tout, mais, faute d'une science certaine des combinations élémentaires, cette proliferation de l'Un dont le resultat est l'univers, est exposé sous la forme d'une arithmologie symbolique. En fait, le *De Monade* n'est autre chose qu'une divagation de style pytagoricien sur les nombres de la décade, où sont considérés leurs propriétés occultes et leurs rapports avec les figures de la geometrie». In P.H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., cap. II, pp. 83-84.

«Mais comment le passage se fait-il de la matière indeterminée aux objects distincts? A quel moment apparaissent les qualites, les attributs des corps sensibles? A cette question, Bruno ne répond pas autrement que par les fantaisies arithmologiques du *De Monade*». In P.H. MICHEL, *L'Atomisme de Giordano Bruno*, cit., p. 262.

MASSIMO RINALDI

UNA SCIENZA PER IL PRINCIPE
ARCHITETTURA E BUON GOVERNO NEL *TRATTATO DELLE FORTIFICATIONI* DI MARIO GALEOTA

Cogliere nella molteplicità dei suoi esiti la trama complessa e, a volte, evanescente tracciata dal grandioso tentativo di inserire l'*architettura*, e il ricco *teatro* di simboli che ne accompagna l'evoluzione segnalando il progressivo dilatarsi degli spazi del suo dominio, al vertice del sistema di sapere quale va strutturandosi all'interno delle collettività urbane tra Quattro e Cinquecento, significa anche, in sede di riflessione storiografica, non rinunciare ad una valutazione della profondità delle connessioni che saldano la pratica professionale dell'*intellettuale*, ingegnere o architetto, alla tensione etica e civile che, in molti casi, ne caratterizza la *biografia* scientifica e umana, e nella quale spesso essa si risolve, rifrangendone i limiti e le aspettative.[1] Isolare il patrimonio di proposte teoriche o di soluzioni tecniche che emerge dalla trattatistica scientifica, e architettonica in particolare, dal quadro, ben più ampio, di riferimenti culturali, politici e religiosi in cui l'intellettuale cinquecentesco rintraccia la legittimazione dell'audace intreccio di sapere letterario e interessi «meccanici» su cui struttura la propria ricerca,[2] rappresenta una forma di riduzionismo raramente feconda, spesso pericolosa.

Tale deformazione di prospettiva sembra aver caratterizzato gli studi, pochi, peraltro, e ormai datati, dedicati al matematico e

[1] Cf. il classico lavoro di R. WITTKOWER, *Principî architettonici nell'età dell'Umanesimo*, trad. it. di R. PEDIO, Torino 1964; importanti indicazioni anche in P. BURKE, *L'artista, momenti e aspetti*, in *Storia dell'arte italiana*, pt. I (*Materiali e problemi*), vol. II (*L'artista e il pubblico*), Torino 1979, pp. 83-113, e in A. CHASTEL, *L'artista*, in *L'uomo del Rinascimento*, a c. di E. GARIN, Roma-Bari 1995³, pp. 237-69.

[2] Denso di indicazioni in questo senso M. TAFURI, *L'architettura dell'umanesimo*, Bari 1972. Cf. inoltre A. OLIVIERI, *La riforma in Italia: strutture e simboli, classi e poteri*, Milano 1979: l'analisi dei linguaggi architettonici cinquecenteschi offre la misura della penetrazione dell'«eresia» nella Penisola.

ingegnere napoletano Mario Galeota, la cui personalità, per molti versi di estremo interesse, se appare sufficientemente conosciuta in relazione alle vicende processuali che ne scandirono la militanza valdesiana, grazie soprattutto alle diligenti ricerche di Luigi Amabile e, successivamente, di Pasquale Lopez, recentemente riprese da Massimo Firpo,[3] resta pressoché totalmente in ombra rispetto alla sua attività scientifica, anche negli aspetti più direttamente valutabili in virtù delle testimonianze archivistiche e testuali pervenute, vale a dire riguardo al ruolo certamente non secondario che rivestì come ingegnere vicereale e architetto militare nella Napoli del XVI secolo. Non appare, quindi, privo di interesse rivolgere l'attenzione ad un *Trattato delle Fortificationi* esistente in duplice copia presso i fondi manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli,[4] steso da Galeota — con tutta probabilità — tra il 1560 e il 1564,[5] sul quale, dopo il vecchissimo saggio di Scipione Volpicella che ebbe il merito di segnalare e di presentare sommariamente l'opera, alcune osservazioni di De Tejada e gli importanti suggerimenti di Nicola Badaloni, raramente sono tornati gli storici.[6] Il presente contributo

[3] Cf. L. AMABILE, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, I, p. 138 segg; P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli 1976; M. FIRPO, *«Ioanne Valdessio è stato heretico pessimo». Forme, esiti e metamorfosi dell'«heresia» valdesiana*, in ID., *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze 1990, pp. 9-125.

[4] *Di Mario Galeota. Trattato delle Fortificationi*, Biblioteca Nazionale di Napoli «Vittorio Emanuele III», mss. XII, D, 14 e XII, D, 21 (i riferimenti che seguono si intendono da quest'ultima redazione; gli interventi sul testo si sono limitati allo scioglimento delle abbreviazioni e alla regolarizzazione dell'accentazione).

[5] L'ipotesi è di P. LOPEZ, *op. cit.*, p. 82, n. 14: Lopez argomenta che se il *Trattato* fosse stato scritto dopo la definitiva condanna per eresia del 1567, Galeota non avrebbe potuto parlare di calunnie e persecuzioni, come fa invece nella dedica a Filippo II (M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 1*r-v*).

[6] Cf. S. VOLPICELLA, *Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI*, «Atti R. Accad. Archeol. Lett. Belle Ar.», VIII (1877), pt. II, pp. 135-94; F.E. DE TEJADA, *Nápoles hispánico*, Madrid 1958, vol. II, pp. 327-38; N. BADALONI, *Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del '600*, in *Storia di Napoli*, vol. V/2, Napoli 1972, pp. 642-49 (su Galeota cf. pp. 654-57). Badaloni torna sull'argomento alle pp. 713-14 del saggio *La cultura*, in *Storia d'Italia Einaudi*, vol. III (*Dal primo Settecento all'Unità*), Torino 1973, pp. 697-984. Poche righe sul

vuole rappresentare il tentativo di segnalare alcuni percorsi che consentano di rileggere la figura di Galeota secondo una prospettiva maggiormente rispettosa della pluralità di interessi che ne caratterizzò l'intensa vicenda intellettuale.

È opportuno, in primo luogo, offrire alcuni riferimenti biografici: Mario Galeota nasce a Napoli verso la fine del XV secolo da Giovan Bernardino, signore di Monasterace, e da Adriana Lazza. Il padre, esperto di leggi, riveste importanti incarichi in seno all'amministrazione cittadina come presidente della Regia Camera, giudice della Gran Corte, regio consigliere di Santa Chiara. Non alla giurisprudenza, tuttavia, si rivolge il primogenito Mario: non è conosciuto il suo *iter* di formazione, ma non è da escludere che la prima educazione scientifica sia avvenuta sotto la guida dell'avo paterno, Silvestro, protomedico del Regno e consigliere collaterale di Ferdinando d'Aragona.[7] Ben presto Mario è introdotto nei più prestigiosi ridotti nobiliari del primo Cinquecento: Ortensio Lando gli riserva un ruolo centrale nella discussione sul ciceronianesimo che coinvolge i fratelli Seripando, Placido di Sangro e la più prestigiosa aristocrazia cittadina, nella quale Galeota sorprende per la durezza della sua opposizione all'oratore latino.[8] Risale a questo periodo an-

Trattato anche in P. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 81-82. Se il contributo di Volpicella, pur importante, non è altro che un dettagliato *résumée* del trattato di Galeota, e le pagine di De Tejada si rivelano viziate «da una chiara deformazione confessionale e da acuto spagnolismo», secondo le parole di Lopez (P. LOPEZ, *op. cit.*, p. 8), l'analisi di Badaloni risulta invece di estrema importanza, pur essendo limitata ai capitoli del secondo libro del *Trattato* attinenti al problema dell'«abundantia» dei regni. In essi Galeota si fa promotore di un progetto di riforma economica che prevede un commercio non regolamentato dallo stato, al fine di assicurare, soprattutto in tempi di carestia, il «guadagno» all'«avaro» e il «pane» al «famelico» (M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 97*v*). Secondo Badaloni, che inserisce le osservazioni di Galeota in una più vasta indagine sull'evoluzione dell'idea di *felicitas* nella società napoletana del Cinquecento, il trattatista napoletano, sostituendo il tema valdesiano della *grazia* al tradizionale concetto di *nobilitas*, contribuisce a promuovere «come corrispettivo sociale, una spinta verso una combinazione tra l'idea dello scambio e quella della socialità» che costituisce una tappa significativa verso l'affermazione del «pensiero borghese».

[7] Cf. S. VOLPICELLA, *op. cit.*, *Appendice*.

[8] O. LANDI, *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, Venetiis,

che l'amicizia con il poeta Luigi Tansillo e con il cavaliere spagnolo Garcilaso de la Vega, di cui nel *Trattato* viene abbozzato un affettuoso ricordo.[9] Di pochi anni più tardi è il suo avvicinamento alla predicazione di Pietro Martire Vermigli e di Bernardino Ochino, e l'adesione alle suggestive ipotesi riformatrici di Valdés, di cui Mario diviene uno dei più audaci sostenitori:[10] dalla sua residenza escono infatti copie e traduzioni delle principali opere dello spagnolo,[11] mentre la Compagnia dei Bianchi della Giustizia, di cui Galeota diviene nel '41 governatore, raccoglie attorno all'Ochino il gruppo degli «spirituali» napoletani.[12] Membro dell'Accademia dei

per Melchiorem Sessam, 1534, cc. 5*r*-9*v*. Mentre il dibattito si accende — scrive Lando — «ecce placitus Sangrius et Marius Galeottus praestanti ingenio, splendidoque apud suos loco nati. Nemo non illorum insperato adventu magnam prae se tulit laetitiam omniumque consensu decretum est ut quidquid illi de Cicerone sensissent id ratum haberentur, perinde ac si de tripode praefectum esset». Galeota non esita a manifestare il suo aperto anticiceronianesimo: «Si cuiusque scripta possunt de hominum ingenio testificari — dice — credo illum fuisse hominem effoeminatum, formidulosum, ingratum, et intemperantem (...) Si quis posteriores epistulas, quas ad Atticum scripsit, legerit, is perfecto perspicue videbit illius molliciem. Quotiens conqueritur se totum in luctu, et moerore consumi, nihilque esse mali, quod non in illius fortunam incurrere videtur, ubique luget (...)». Alcune lettere di Girolamo Seripando a Galeota compaiono in appendice a P. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 146-47.

[9] Tre componimenti di argomento amoroso indirizzati da Tansillo a Galeota si leggono nei *Capitoli giocosi e satirici di Luigi Tansillo editi ed inediti*, a c. di S. VOLPICELLA, Napoli 1870, pp. 1-7, 127-43, 147-63. L'amicizia tra i due deve probabilmente farsi risalire al 1529 (cf. *ibid.*, p. 144, n. 2); il legame con de la Vega è ricordato dallo stesso Galeota alla c. 89*v* del *Trattato*: «ben dicea (...) l'onorata memoria di Garcilasso de la Vega, uomo raro d'ingegno, di valore et di lettere, che non si trovavano se non due nationi solo nel mondo, l'una delli buoni et l'altra de' tristi» (sulla permanenza a Napoli del cavaliere spagnolo cf. B. CROCE, *Intorno al soggiorno di Garcilaso de la Vega in Italia*, Napoli 1894).

[10] Cf. P. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 11-26; M. FIRPO, *op. cit.*, *pass.*, e la bibliografia ivi ricordata. Inoltre, un componimento poetico di M. Flaminio «Ad Marium Galeotam» si legge in M. FLAMINIO, *Carmina*, V, XLIII, a c. di M. SCORSONE, San Marco Torinese 1993.

[11] Secondo le testimonianze processuali, Galeota avrebbe assunto verso la fine degli anni Trenta i copisti Giusto Seriato e Juan de Miero con l'incarico di trascrivere, tra l'altro, le *Divine Considerationi* e i commenti ai Vangeli di Valdés. Cf. P. LOPEZ, *op. cit.*, pp. 27-50.

[12] Cf. *ibid.*, pp. 12 e 51-58. La Compagnia, in seno alla quale Galeota fu

Sereni, assieme al di Sangro,[13] si trova citato nelle carte che raccolgono i componimenti degli accademici del Lauro, in cui le questioni relative all'architettura militare rivelano tutta la loro potenzialità di critica sociale e politica.[14] La compromissione del nobile napoletano con il radicalismo religioso e con i fermenti di una coraggiosa opposizione al potere vicereale non resta senza conseguenze. La reazione ecclesiastica nei confronti dell'impegno propagandistico di Galeota arriva, infatti, a partire dai primi anni Cinquanta, portandolo a più riprese di fronte all'Inquisizione. Del 1567 è la sentenza definitiva contro il nobile napoletano, che si

accolto nel 1534, era dedita all'assistenza dei condannati a morte e, dal 1524, si riuniva nei locali degli Incurabili. Si veda E. PONTIERI, *Sulle origini della Compagnia dei Bianchi della Giustizia in Napoli e su i suoi statuti del 1525*, «Campania sacra», III (1972), pp. 5-37.

[13] L'Accademia dei Sereni, sorta congiuntamente a quelle degli Ardenti e degli Incogniti nel 1546, era espressione dei gruppi nobiliari del Seggio di Nido; l'indubbia caratterizzazione politica di questi consessi condusse alla loro rapidissima soppressione ad opera del Toledo. Cf. C. MINIERI RICCIO, *Cenno storico delle accademie fiorite nella città di Napoli*, «Arch. stor. Prov. napoletane», V (1880), pp. 590-92; B. CROCE, *L'accademia dei Sereni*, in ID., *Aneddoti di varia letteratura*, vol. I, Napoli 1942, pp. 247-52.

[14] Sull'Accademia del Lauro, presieduta da Geronimo d'Acquaviva, cf. N. BADALONI, *Fermenti di vita intellettuale*, cit., pp. 662-64. Le memorie accademiche del Lauro sono conservate a Livorno presso la Biblioteca Comunale Labronica «F. Guerrazzi» con il titolo *Codice di poesie del Cinquecento, dedicate al Duca d'Atri la maggior parte inediti* (segnato 0.91, Q. Mss. Sez. II, 90). Tra i componimenti ivi contenuti, particolarmente interessanti, nell'ambito della presente ricerca, risultano un *Discorso sopra la fortezza di Pescara* (c. 60*r-v*) e un *Discorso de Remieri* (cc. 42*r*-45*r*): in entrambi viene palesato il tentativo di proporre una razionalizzazione dell'arte fortificatoria e degli ordinamenti bellici secondo una linea che — come si vedrà — è già presente nel *Trattato* di Galeota. A margine, mi sembra significativo segnalare, per meglio comprendere il clima ideologico che doveva pervadere le riunioni accademiche, il poemetto a firma «Homero» contenuto nelle cc. 197*r* (ma 194*r*)-209*v*: in esso emerge, con toni osceni, un inno all'età del mondo in cui vigeva la «legge natural di libertate», quando «Non havea fra mortali anc'hor ricetto / Invidia o sdegno o cosa altra non bona»; conseguentemente vi viene esaltato l'amore non vincolato da leggi sociali o religiose: quando le donne potranno scoprire le gioie di pratiche sessuali di nuovo libere, allora «di botto lascieran le ipocrisie / E il masticar de i paternostri in chiesa / Et anderan per queste e quelle vie / Ricreando la vita ad altro intesa / Che dire in ginocchioni ave maria / non giova a l'alma ch'è d'Amore accesa / che sol con carità far quello giova / che dio comanda e 'l bel mondo rinova» (*ibid.*, c. 203*v*).

vede costretto alla pubblica abiura e all'internamento nelle carceri romane fino al '71.[15] Il suo prestigio culturale, tuttavia, non sembra sminuito dalle vicende religiose; tornato a Napoli riottiene l'incarico di sovrintendente alle strade del Regno, mentre il suo nome ricorre, onorato, nelle discussioni accademiche del tempo: non solo compare nel dialogo sulle *Imprese* di Scipione Ammirato,[16] ma viene ricordato nelle memorie dei *Rinaldiani* come insigne matematico accanto ai più significativi esponenti della cultura scientifica di quegli anni, i fratelli Della Porta e Giovanni Paolo Vernalione, quotatissimo insegnante di astronomia della nobiltà napoletana, amico di Campanella e mentore di Colantonio Stigliola. La genealogia delle discipline matematiche, di cui architettura e geografia sono tributarie, tracciata da Carlo Grimaldi in un'orazione del 1579, si chiude con un accenno alla situazione napoletana; esortando i nobili accademici allo studio delle scienze, egli scrive: «Sint vobis exemplo non minus in hac tam praeclara facultate [la geografia] quam in caeteris Mathematicis disciplinis Marius Galeota Ioan. Paulus Vernaleo Ioan Bap. et Ioan Vincentius Portae alijque permulti in nostra civitate florentes ...».[17]

Non meno significativa è l'amicizia che lega Galeota a Bernardino Telesio, che ne parla in termini lusinghieri nella dedica dell'opuscolo *De coloribus* a Geronimo d'Acquaviva, duca d'Atri.[18] E,

[15] Per queste notizie cf. P. LOPEZ, *op. cit.*, *pass.*

[16] Cf. S. AMMIRATO, *Il Rota overo delle Imprese*, Napoli, G.M. Scotti, 1567.

[17] G.B. RINALDI, *Academica altera* ..., Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, 1579, c. CXXXIXv («Carolus Grimaldus Antonii Civis Honestiss. F. Alteram de Geographia lectionem habuit in qua Mathematicas disciplinas recensuit»). Sui fratelli Della Porta si vedano i contributi di N. BADALONI, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «Studi stor.», I (1959-60), pp. 677-715; ID., *Fermenti di vita intellettuale*, cit., pp. 657-61; e di G. FULCO, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, estratto da *Il Risorgimento meridionale. Raccolta di studi pubblicata in onore di Mario Santoro*, Napoli 1986. L'unico studio moderno sull'ancora misteriosa figura di Vernalione è l'ampio saggio di R. MOSCHEO, *Matematica, filologia e codici in una lettera inedita della fine del XVI secolo (Giovan Paolo Vernaleone a Giovanni Vincenzo Pinelli)*, preprint dell'Istituto di Filosofia «Galvano della Volpe» dell'Università di Messina, 1992.

[18] Cf. B. TELESIO, *Varii de naturalibus rebus libelli*, a c. di L. DE FRANCO, Firenze 1981, p. 315: testimonianza della nobiltà dell'ingegno del duca d'Atri, è per Telesio, il «communis omnium consensus et eorum praecipue, qui et te magis

tra i principali seguaci del filosofo cosentino, viene annoverato, nell'orazione «De laudibus Philosophiae et Medicinae (...) habita (...) a Prospero Augustino» in onore di Giovanni Antonio Pisano ancora di fronte al consesso rinaldiano, un «Marius Galeota iunior», verosimilmente il figlio del primogenito dell'architetto, Giovan Bernardino.[19]

norunt et qui quae in te sunt bona reliquis exquisitius intueri possunt: in primis Marius Galeota (qui vir et quantus!)». Cf., inoltre, L. DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Soveria Mannelli (Catanzaro)-Messina 1995, pp. 350-51. La vicinanza del pensiero di Galeota ad alcuni temi della filosofia telesiana trova una conferma indiretta nel confronto tra le osservazioni di Badaloni e alcuni recenti apporti di Amos Funkenstein: lo storico israeliano, esaminando la genesi delle teorie economiche chiamate, con termine smithiano, della «mano invisibile», in base alle quali «il perseguimento, da parte di ciascuno, del proprio interesse individuale contribuisce automaticamente alla ricchezza e al benessere pubblico», rileva nel pensiero telesiano un importante precedente: secondo Telesio — scrive Funkenstein — «l'armonia dell'universo non è il risultato di una finalità prestabilita, ma dell'attività che ogni corpo animato svolge nel proprio interesse (...). È questa una delle prime enunciazioni di quel principio antiteleologico che sarà poi chiamato il principio della 'mano invisibile della natura', valido non soltanto nello studio del mondo naturale ma anche nel campo etico e politico» (A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. di A. SERAFINI, Torino 1996, pp. 79-80 e 241 sgg.). L'analisi di Badaloni, cui si è già accennato (cf. n. 6), permette di rintracciare nelle parole di Galeota una precoce estensione in senso economico dei concetti telesiani: «crederia — scrive Galeota, proponendo l'abolizione dei vincoli nella produzione e nella distribuzione di derrate alimentari (M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 97*v*) — che non potrebbe errar colui che avesse questo governo in mano quando havesse sempre occhio che al famelico non manchi il pane et all'Avaro non manchi il guadagno, perché quando queste due cose si osservano, l'una aiuta l'altra»; e Badaloni conclude: «Attraverso lo scambio il vizio dell'avarizia si trasforma nel vantaggio della abbondanza» (N. BADALONI, *La cultura*, cit., p. 714).

[19] G.B. RINALDI, *Academica tertia* ..., Neapoli, ex typographia Horatij Salviani, 1580, c. CLXXIIr («De Laudibus Philosophiae et Medicinae tum Ioan. Ant. Pisani in Neapolitano Regno Archiatriae Dignitate et Doctrinae Praestantia Insignis, Oratio VI. Habita est Prospero Augustino Aurelii Philosophiae, ac Medicinae Doctoris Eruditiss. F.»): «Sed suis quoque laudibus honestandum censeo Bernardinum Telesium praestanti ingenio virum, qui de Naturae arcanis permulta argutissime excogitavit, elegantique oratione explicavit. Cuius dogmata etsi ab Aristotele plurimum dissentiant, ea tamen permulti avidissime sectantur, ex quibus praecipui habentur Marius Galeota iunior, Scipio Cossus (...), I.B. Raimundus, Ant. Persius, Lat. Tancredi ...».

Nel 1585, vecchissimo ma ancora vivace interlocutore dell'universo culturale napoletano, Galeota cessa di vivere, dopo aver visto prematuramente spegnersi la giovane esistenza del figlio Giovan Bernardino, al quale dal 1575 aveva trasmesso gli uffici pubblici.[20]

Il sommario richiamo alle più significative relazioni dell'architetto napoletano restituisce immediatamente una personalità totalmente immersa nel movimentato clima culturale del XVI secolo, fortemente sensibile alla pluralità di suggestioni, politiche, religiose, scientifiche, che in quegli anni vennero a maturazione nella capitale vicereale preparando il terreno alle audaci ipotesi di rinnovamento che scandirono la ricerca intellettuale dei decenni seguenti.

1. *L'architetto e la corte.*

Se la «donna matura» che troneggia, trionfante, nel frontespizio dei *Quattro Libri* palladiani, mentre due ancelle reggono il compasso, la squadra, gli strumenti del disegno e della geometria, raccoglie la complessa eredità di oltre un secolo di riflessioni sul significato del «costruire» quale massima espressione della «civiltà» e dell'ingegno,[21] assumendo il compito di condensare nella sinteticità della rappresentazione iconografica la tensione tanto feconda quanto lacerante tra teoria e pratica, progettualità e realizzazione,

[20] Cf. S. VOLPICELLA, *op. cit.*, *Appendice*.

[21] Cf. *I Quattro Libri dell'Architettura di Andrea Palladio. Ne' quali, dopo un breve trattato de' cinque ordini, et di quelli avertimenti, che sono più necessarij nel fabricare; si tratta della Case Private, delle Vie, de i Ponti, de i Xisti, et de' Tempij*, In Venetia, Appresso Dominico de' Franceschi, 1570. Alcune opportune osservazioni sull'iconografia del frontespizio palladiano in A. OLIVIERI, *Palladio, le corti, le famiglie. Simulazione e morte nella cultura architettonica del '500*, Vicenza 1981, pp. 9-10. Palladio porta a compimento, anche a livello simbolico, la caratterizzazione «scientifica» dell'architettura già rintracciabile nel frontespizio dell'edizione barbariana di Vitruvio (*I dieci libri dell'architettura di M. Vitruvio, tradotti & commentati da Mons. Daniel Barbaro eletto Patriaca d'Aquileia da lui riveduti & ampliati & hora in piu commoda forma ridotti*, In Vinegia, Appresso Francesco de' Franceschi Senese, & Giovanni Chrieger Alemano Compagni, 1567). I suggerimenti di Barbaro e Palladio sono infine raccolti e canonizzati da C. RIPA, *Iconologia* ..., Padova, per Pietro Paolo Tozzi, 1611, *s.v.*

«significante» e «significato»,[22] la trattazione di Galeota, parimenti, non rinuncia ad inserire l'architettura all'interno della stessa polarità, costruendo, anzi, su di essa una significativa ipotesi di promozione sociale dell'uomo di scienza; una proposta che, se da una parte porta a maturazione le istanze razionalistiche della riflessione architettonica quattrocentesca, dall'altra segnala l'abbandono del sogno di autonomia critica dell'*intellettuale* e il ripiegamento verso posizioni di difesa e conservazione di una dignità sociale rivelatasi ormai precaria.

La dedica[23] rivolta alla «Sacra et Catholica Maestà», il re Filippo II, apre il *Trattato* con una chiara dichiarazione d'intenti che lo stesso Galeota avverte consapevolmente come peculiare rispetto alla sempre più diffusa manualistica sulle tecniche fortificatorie ad uso degli ingegneri militari:[24]

> Il mio intento non fu mai di trattare quel che gli altri han trattato et stampato, né mai ho pensato di voler discendere a particulari, o di Misure de Muri, o de Belguardi, cose da ogniuno sapute o facili a sapere; Ma più tosto dopoi d'haver mostrato come debbano esser disposti fra loro i Muri, et i Belguardi, et le Cortine, et i Fianchi, et come si debbano corrispondere le difese con l'offese, m'ho spinto a parlar di cose più principali, et importanti; com'a dire, di cercar di sapere che cosa sia Fortezza, a che habbia a servire, dove s'habbia a collocare, con che ragione si deggia edi-

[22] Cf. M. VITRUVIO POLLIONE, *De Architectura Libri X*, I, a c. di L. MIGOTTO, Pordenone 1990, pp. 6, 8: «Cum in omnibus enim rebus, tum maxime etiam in architectura haec duo sunt: quod significatur et quod significat. Significatur proposita res, de qua dicitur; hanc autem significat demonstratio rationibus doctrinarum explicata».

[23] M. GALEOTA, *op. cit.*, cc. 1*r*-2*v*.

[24] Sull'ingegneria militare del Cinquecento, mi limito a segnalare il contributo di A. GUIDONI MARINO, *L'architetto e la fortezza*, in *Storia dell'arte italiana*, pt. III (*Situazioni momenti indagini*), vol. V (*Momenti di architettura*), Torino 1983, pp. 47-96, e in particolare l'intelligente rassegna bibliografica di n. 1, da integrare con le acute osservazioni di E. CONCINA, *La macchina territoriale. La progettazione della difesa nel Cinquecento veneto*, Roma-Bari 1983, utili anche al di là dei limiti geografici imposti alla ricerca, e con *Architettura militare nell'Europa del XVI secolo* (atti del convegno di studi), a c. di C. CRESTI - A. FARA - D. ALBERTINI, Siena 1988. Alcune indicazioni anche nel recente saggio di G. PARKER, *Guerra e rivoluzione militare (1450-1789)*, in *Storia d'Europa*, vol. IV (*L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*), a c. di M. AYMARD, Torino 1995, pp. 435-81 (in particolare, pp. 435-46).

ficare, come s'habbia a difendere et guardare se stessa, come l'una Fortezza porga aita all'altra, come con facilità si possa soccorrere, et cose simili.[25]

Galeota si allontana, dunque, dalla contemporanea letteratura sul tema, avvertendo l'esigenza di tornare a riempire di significato una categoria dell'immaginazione rinascimentale, l'*architettura* appunto, che gli appare sul punto di perdere terreno nella progressiva specializzazione della sua strumentazione concettuale, rischiando di regredire allo status di *pratica* «meccanica» e «ignobile», estranea ai luoghi di elaborazione culturale interni alle strutture del potere.[26] È necessario, allora, da un lato ribadire la pregnanza teorica dell'arte del costruire, dall'altro garantire il ristabilimento della possibilità di comunicazione del «discorso»[27] architettonico anche al di fuori del ristretto circolo degli *esperti:*

... considerando quanto poco tempo possono et devono perdere i Principi che vogliono ben reggere, et massime la Maestà Vostra che è Re di tanti Regni, a cui non vaca d'haver ad imparare né Arithmetica né Geometria; mi sono forzato di parlare chiarissimo nelle cose che ho trattate, et procurato le difficili farle facili, acciò che non si duri fatiga ad intenderle et oltre ciò mi sono ingegniato di ridur la raggione del fortificare a Methodo, et in compendio, acciò meglio, et più presto si possa apprendere et tutte le operationi che ci bisognano etiandiu pertinenti all'Architetto ...[28]

È sulla scorta delle affermazioni platoniche e aristoteliche intorno all'arte del comando che Galeota richiama il *principe* alla conoscenza dei fondamenti dell'architettura: se il compito del «politico» è sostanzialmente «direttivo»,[29] e se, aristotelicamente, la scienza «architettonica in massimo grado», quella che, cioè, deve

[25] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 1*r*.

[26] In riferimento al processo di separazione dell'ingegneria dall'architettura, che inizia a manifestarsi nella seconda metà del XVI secolo, cf. il repertorio di schede prodotto in A. BIRAL - P. MORACHIELLO, *Immagini dell'ingegnere tra Quattro e Settecento*, Milano 1985.

[27] Il termine compare in Daniele Barbaro (*op. cit.*, I, p. 25).

[28] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 2*r*.

[29] PLATONE, *Politico*, I, 260A, 9 - 260C, 5 (ed. cons. a c. di M. MIGLIORI, Milano 1996, p. 67).

giudicare i risultati delle altre scienze, «è, manifestamente, la politica»,[30] il sovrano, attraverso il «libretto» di Galeota, «guadagnarà di non stare a detto d'altri, quando s'havrà da fare alcuna Fortezza; ma da se stesso ne saprà far giudicio, tanto se si debba fare o no, quanto come, et dove si debba fare».[31] Ma perché il *principe* possa raggiungere tale competenza, è necessario fornirgli una alfabetizzazione scientifica minima, un repertorio precettistico di base che gli consenta di padroneggiare i termini delle soluzioni costruttive proposte. Nel progetto di Galeota l'autorità dell'*architetto* è costretta a trovare il suo limite invalicabile nella superiore volontà del sovrano, a chiudere i sottili spazi di autonomia precariamente conquistati nei decenni precedenti, ad adeguarsi alle ragioni della committenza. In contropartita, le scienze su cui è fondata l'architettura, la matematica e la geometria, possono entrare nell'educazione del signore, trovare una collocazione all'interno del sapere cortigiano, ponendosi in concorrenza con il tradizionale bagaglio disciplinare del nobile: le lettere, certo, ma soprattutto le armi.[32]

È merito di Mario Biagioli aver messo in rilievo l'importanza di un corretto comportamento sociale dell'*intellettuale* ai fini dell'accettazione delle stesse teorie scientifiche, insistendo sul ruolo della corte come spazio di costruzione di nuove identità professionali, luogo della possibilità stessa del fare scienza, strumento irrinunciabile di legittimazione e di *anoblissement*.[33] Galeota non

[30] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a, 28-29 (la citazione è nella traduzione a c. di C. MAZZARELLI, Milano 1993, p. 53).

[31] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 2*r*.

[32] Ampia la letteratura sul tema dell'educazione del nobile nel Cinquecento; tra i lavori più recenti si vedano i contributi dei volumi *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, 3 voll., Bologna 1990, e *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*, a c. di M.A. VISCEGLIA, Roma-Bari 1992; con particolare riferimento all'educazione militare, cf. A. SPAGNOLETTI, *Principi italiani e Spagna nell'età barocca*, Milano 1996, pp. 179-228 (cap. 4: *L'aristocrazia napoletana e la pratica delle armi tra XVI e XVII secolo*).

[33] Cf., ad esempio, M. BIAGIOLI, *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago and London 1993. Analogo orientamento nella ricca ricerca di P. FINDLEN, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley - Los Angeles - London 1994. Ma si tengano presenti le equilibrate critiche e gli opportuni avvertimenti sui limiti e sui pe-

ignora la nuova dimensione entro la quale si trova ormai ad operare l'*architetto* e, nel rispetto dei codici di corte, tenta di allargarne le competenze:

> ... il soldato pretende poi che la Fortezza in quanto fortezza non ha da servire se non al soldato, perché a lui tocca di difenderla; che a lui tocche anchora di ordinarla che venga atta a potersi ben difendere. Di più sogliono anchor dire che mal può ordinar le difese chi non sa come si offende, la onde [chi] non è stato alla guerra, né visto come le Fortezze si battono, come si assaltano, et prendono, mal può indirizzar il contrario per difendersi. Et molto più ne pretende sapere chi per caso fusse stato dentro alcuna terra assediata, o combattuta per che da quella esperientia pretende saper proveder a tutti bisogni per gli mancamenti che forse vidde in quella, et i rimedi che si ci diedero. Concludendo sempre i Soldatj questa scientia nascer interamente dalla praticha della guerra, et affinarsi ogni giorno più da i nuovi successi che in quella intervengono.[34]

Le affermazioni di Galeota tendono a marginalizzare il ruolo dell'uomo d'armi in quanto portatore di un sapere fondato sulla trasmissione di pratiche tradizionali, estranee ad una elaborazione razionale dei problemi costruttivi: l'orizzonte sperimentale del «soldato» si esaurisce nel ripercorrere i procedimenti usuali al di fuori di ogni inquadramento metodologico. È la posizione che ben sintetizza Giovan Tommaso Scala, ingegnere della Serenissima saldamente ancorato ai moduli architettonici delle maestranze tradizionali: «con lo studio di Vitruvio, di Leon Battista o di altro architetto, geometra o cosmografo, con le lor dottrine non s'impara il modo di combattere ...».[35] Ma il rifiuto del nobile napoletano verso un'«esperientia» che nasce dalla «praticha della guerra» contiene elementi di riflessione che vanno al di là della critica teorica

ricoli di tali impostazioni metodologiche (che non intendono tuttavia negarne l'importanza) espressi nell'articolo di G. Olmi, *La scienza e la corte. Alcune riflessioni sul «Patronage» in Italia*, «G. crit. Filos. ital.», s. VI, 15, LXXIV (LXXVI) (1995), pp. 287-308.

[34] M. Galeota, *op. cit.*, c. 3*r*.

[35] G.T. Scala, *Cose narrate da M. Gio. Tomasso da Venetia, ingegniero eccellentissimo, già di Carlo Imperatore et ora dell'Illustrissimo Dominio in materia di fortezza, difese et offese et altri avvertimenti appartenenti a cose della militia*, in G. Ruscelli, *Precetti della militia moderna*, Venetia, heredi di Marchiò Sessa, 1568. Cf. E. Concina, *op. cit.*, pp. 157-61.

sulla natura dell'arte *aedificatoria* per rivestirsi della stessa tensione irenica che Erasmo da Rotterdam aveva interpretato nell'*Institutio Principis Christiani*: «Troppo sarà costata alla terra la saggezza dei principi, se essi avranno bisogno di fare esperienza della guerra per apprendere che tetra cosa essa sia».[36] Galeota, che di Erasmo si dimostra lettore attento, strutturando il secondo libro del suo *Trattato* su di una griglia semantica e ideologica analoga a quella tratteggiata nell'*Institutio*,[37] ritiene, non solo scientificamente, ma anche eticamente improponibili modelli di conoscenza che si rivelano incapaci di produrre un quadro previsionale in grado di opporre la «prudentia» del principe o dell'architetto agli orrori della guerra. D'altro canto, l'insistenza di Galeota sul carattere esclusivamente difensivo delle fortificazioni da lui proposte, denuncia chiaramente l'influenza profonda che esercita sui suoi princìpi professionali una formazione religiosa segnata dallo spiritualismo intrinsecamente pacifista di Valdés. Scrive, infatti, nel proemio del secondo libro:

> ... la mia intentione non è stata nel mio scrivere d'insegnare di offendere come cosa odiosa et ingiusta, ma solo di difendere, e similmente non avere a mostrare come dette fortezze si espugnino, né come si combattano, ma solo come si fabbrichino atte a potersi difendere (...) avendo intentione solo a quelle parti che toccano alla conservatione e difensione piuttosto che all'acquisto ...[38]

Inscindibili, nella teorizzazione di Galeota, metodologia scientifica e responsabilità morale dell'architetto si saldano nella «prudentia», che «genera» la previsione.[39] Solo un'adeguata attrezzatura conoscitiva permette, infatti, di evitare errori dai costi troppo elevati:

[36] ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, trad. it. di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1977, p. 157.

[37] Per un confronto analitico tra il trattato di Galeota e l'*Institutio* erasmiana, mi permetto di rimandare al mio contributo *Prudenza, Bontà, Potenza. Il principe cristiano di Mario Galeota*, di prossima pubblicazione nel volume miscellaneo *Il «Funus» di Erasmo. Dialoghi sulla virtù nel Rinascimento*, a c. di A. OLIVIERI.

[38] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 83*r*.

[39] *Ibid.*, c. 86*r*: «Et si come la Prudentia è simile di nome alla Providentia, così è sua compagna et adiutrice, con la quale si prevede di lontano il male e il bene che si può temere o sperare».

... prima che l'opra si cominci bisogna haverne la Idea perfettamente nell'Intelletto, et non havere da aspettare d'haverla a giudicare dopoi fatta, perché non riceve rimedio come l'altre cose di materia che facilmente si può mancare et crescere come di legno o di piombo; per questo nelle fabriche il tutto s'ha da provedere distribuire et disegnare innanzi: il che il Soldato in quanto soldato non può saper fare, ma è ben proprio ufficio dell'Architetto.[40]

La volontà di sostituire il sapere certo, matematico e deduttivo, dell'architetto all'incerto procedere del «soldato», che connota l'aspirazione ad un riconoscimento sociale della speculazione scientifica, richiede, tuttavia, la composizione del conflitto che si apre tra arti marziali e *res aedificatoria*. Una soluzione che agisca secondo i consigli della *Moria* erasmiana, integrando, senza «scandali», il nuovo soggetto nella dimensione della corte.[41] Galeota si affretta, dunque, a ricordare che i «buoni Soldati, e i buoni Architetti» possono trovare nella salvaguardia delle rispettive competenze, e nel subordine di entrambe all'autorità del principe, una strategia di sopravvivenza capace di sancirne la pari dignità: «... l'Architetto da bene il quale non ha bisogno di dar ad intendere che sappia dal non dimandare quel che non sa, non solamente non si vergogna d'informarsi dal Soldato prattico di quei particulari che non sono della sua professione ma non fare cosa di cui l'arte o l'uso sia proprio d'altri e non suo ...».[42]

[40] *Ibid.*, c. 3*v*.

[41] Cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, trad. it. di T. FIORE, introduzione di D. CANTIMORI, Torino 1981, p. 35: «nessuno vorrebbe sopportare un altro (...) se a vicenda (...) non chiudessero un occhio per prudenza».

[42] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 4*v*. E continua: «Ne meno il Soldato il quale desidera di saper fare le cose perfette, accadendogli di havere a Fortificare alcun luogo si sdegnerà d'imparare dall'Architetto quel che egli non sa per sua professione come a dire di che modo si drizzino le linee del circuito della Fortezza che l'una difenda l'altra, come non vi sia angolo col quale il nemico si possa coprire, come da più parti si possa offendere l'adversario, come s'habbiano a compartire le contramine, et cose simili infino alla ragione et proportione delle fabriche, le quali non è necessario di essere raccontate tutte da me non di meno più che necessario da sapersi dal Soldato, perché la sua opera venghi perfetta et conseguisca il suo fine, et quelle sono proprie della scientia dell'Architetto parte Meccanica et parte Mathematica. Et in questo seguirà i vestigij degli altri buon soldati et capitani i quali non ostante che in uno essercito siano le migliaia de soldati prattici: niente di meno

Nel delicato equilibrio di fragili frontiere professionali, il principe, garante e giudice della disputa, deve necessariamente possedere la capacità di una valutazione serena e competente, così che si sappia «servire e del sapere e del giudicio proprio e di quello de' suggetti e ministri (...), de' discorsi di stato e delle ragioni toccanti alla milizia e all'architettura».[43] La struttura stessa del *Trattato* desidera riprodurre tale equilibrio, pur con qualche incertezza evidenziata dalla sfasatura tra quanto è affermato nella dedica e ciò che, invece, risulta dalle affermazioni che chiudono il secondo libro: se il progetto presentato a Filippo II[44] prevedeva un primo libro attinente alla «ragione del fortificare» e un secondo dedicato ad una ricognizione intorno alle virtù del principe, vere armi con cui difendere lo stato, con la totale estromissione dall'opera di ogni discussione sull'ordinamento delle milizie, successivamente Galeota mostra di voler correggere una prospettiva troppo sbilanciata verso una inammissibile emarginazione dell'uomo d'armi, e annuncia una terza sezione, «la qual parte sarà tutta dei soldati».[45] Di quest'ultimo libro, tuttavia, non c'è traccia nei codici napoletani, ed è lecito supporre che Galeota, in conformità con la sua posizione di ostilità, adeguatamente dissimulata, ma sufficientemente evidente, nei confronti dei professionisti della guerra, non l'abbia mai scritta.

La sola possibilità che Galeota intravede perché *litterae*, *scientia* e *militia* si integrino nella superiore autorità del sovrano risiede nell'ossimorica saldatura tra *ratio* e *res bellica*, un sodalizio che trova, nelle pagine del *Trattato*, nitida esemplificazione nella biografia eroica di Alfonso d'Avalos, cortigiano fedele e perfetto modello di capitano *doctus*.[46] Nelle parole di Galeota, accanto al ri-

vedendo fare un Forte, un Riparo, o una Trincea; o se pur volessero sapere dalla lunga quanto sia alto un muro, quanto largo un Fosso o un Fiume, ricorrono tutti [a] gli Architetti, che da molti sono chiamati Ingegnieri, et a quelli del tutto si rimettono. Così ne anco questo buon soldato si sdegnerà di consultarsi et di imparare da lui accadendogli far cosa che non sia della sua professione, ma dell'Architetto» (*ibid.*, c. 5*r*).

[43] *Ibid.*, c. 6*r*.

[44] *Ibid.*, c. 2*r*.

[45] *Ibid.*, c. 130*r*.

[46] *Ibid.*, c. 7*v*: «Né alcuno si meravigli ch'io habbia nominato piuttosto que-

fiuto della guerra in quanto negazione delle basi stesse della civiltà, si apre un varco, solo apparentemente antinomico, per una riflessione sulla possibilità di creare un canale di comunicazione tra saperi, che permetta di riformare la pratica bellica trasferendovi i princìpi di razionalità dell'architettura:

> ... io non chiamo soldato prattico colui, il quale solo per esser stato alla guerra quattro o cinque anni, per saper fare uno squadrone metter le guardie, caminar con l'ordinanze et cose simili perché così l'habbia visto fare presume del soldato. Ma Soldato prattico chiamo chi mentre ha fatto l'essercitio della guerra, ha voluto intendere le ragioni e gli ordini de progressi fatti in quella tanto mentre si è negotiato in campagna, quanto se si è assaltata o difesa alcuna terra, massime se ci havesse commandato, et sopra tutto che habbia usato et trattato familiarmente con gli ***huomini di capo*** come a dir Generali o altri simili, da i quali per esser stato loro caro et stimato gli habbiano communicato i concetti, i disegni, le ragioni, et il modo delle essecutioni di tutte le cose.[47]

«Concetti», «disegni», «ragioni» sono i termini che vengono a caratterizzare l'esperienza quotidiana dell'*architetto*, in virtù dei quali anche la guerra può trasformarsi in un'attività degna dell'uomo «prudente».

2. *Gli strumenti della «ricerca» architettonica.*

Si è già osservato che lo sforzo teorico del napoletano intende restituire all'architettura tutta la pregnanza scientifica dei princìpi sui quali è fondata, pur fornendo una semplificazione delle ragioni matematiche che permetta all'intellettuale-cortigiano di trovare nel *principe* un interlocutore consapevole: non «Misure de Muri», non precetti tecnici, non pedanti compendi di pratiche costruttive, ma un «Methodo» che offra un metro di valutazione dell'operato

sto signore che altri con i quali ho pur trattato familiarmente, perché prima mi ci ha mosso l'essere egli stato dei primi Capitani del Mondo, et di valore et di giudicio così raro che ha havuto poco pari nel discorrere nel risolvere et nell'esseguire simili materie importanti, et appresso perché essendo morto saranno i suoi pareri molto più approbati». Sul d'Avalos cf. la voce curata da G. De Caro in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 612-16.

[47] M. Galeota, *op. cit.*, c. 4*r*. Il corsivo è mio.

dell'*architetto*. Il brano che segue fissa con chiarezza la natura intrinsecamente scientifica del costruire, e non sembra intaccato, nel suo senso profondo, dalle successive indicazioni che consigliano — come si è visto — di prestare attenzione anche alle ragioni del «soldato», e che appaiono piuttosto una necessità estrinseca all'arte, dettata dai codici di corte, che non una limitazione interna all'architettonica:

> [L'Architetto] niega questa arte nascere dalla sola prattica della guerra, percioché la scientia tanto di questa, come d'ogni altro se ben a un certo modo ha principio dal senso, non di meno poi si funda negli universali, et non ne i particulari che si sanno per prattica. Et perché il Fortificare è parte della Architettura che è scientia, non può havere diversi fundamenti dall'altre scientie per tanto bisogna fundarla ove è fundata l'Architettura, nelle regole universali, et altri ordini, dalli quali poi nascono le ragioni delle difese et delle offese, che se ben non si sapessero tutti i particolari, non resta per questo la scientia di essere scientia, et chi ha quella può facilmente risolversi ne i particolari ...[48]

Conseguentemente a tali affermazioni, Galeota può riprendere la definizione vitruviana dell'*architectus* per ribadire, e amplificare, la dignità intellettuale della professione:

> Et Architetto dotto et scientiato chiamo quello che havendo i fondamenti Mathematici, senza i quali si va alla cieca, et l'altre parti notate da Vitruvio (...) sape la ragione di quel che fa, per lo che sappia formare un disegno talmente ordinato et proportionato che dopoi fatto in opera non possa essere con ragione ripreso; et non quello che per essere stato soprastante di alcuna fabrica, o per sapere un poco d'abaco con che sogliono misurare una faccia di muro, o dipingere, o sculpire senza altro fundamento presumono dell'Architetto.[49]

Risulta fondamentale, nel quadro della trattazione, insistere sul carattere scientifico dell'architettura militare: solo così diviene possibile ribadire la necessità di conoscere e di saper utilizzare la strumentazione tecnica che viene presentata nelle pagine che seguono (ricche di interesse per una ricostruzione delle procedure in-

[48] *Ibid.*, c. 3*v*.
[49] *Ibid.*, c. 4*r*.

gegneristiche del tempo[50]), al fine di consentirne la padronanza anche da parte del nobile: «Verremo a preparare gl'instrumenti all'Architetto: vere arme per potere con essi disegnare et oprare gli altri esercizij pertinenti a lui; i quali se ben sono comuni agli altri operarij, non si deve però niuno sdegnare d'averli».[51] Lo scopo di Galeota risiede nel dimostrare la valenza teorica degli attrezzi im-

[50] L'argomento meriterebbe una trattazione a parte, anche per la ricchezza dell'apparato iconografico che accompagna lo scritto. Mi sembra tuttavia di particolare interesse riportare almeno la descrizione dell'apparecchio «ritrovato» da Galeota per «ritrar di Prospettiva» un edificio, che va ad arricchire il nutrito catalogo cinquecentesco di macchine ottiche (alcune notizie in M. BRUSATIN, *Arte della meraviglia*, Torino 1986): «Habbiasi un quadro fatto di astelle picciole di legno come righe (...) al quale quadro stia attaccato con fibie o cancheri un Portello .D. pur di legno che con facilità si chiuda, et apri verso la parte contraria di quella ove sta chi ritrahe; dalla cui banda si adatte una Riga (...) che il centro di essa .a. gli corrisponda con uno dei suoi lati, et per lei possa andare in su et in giù uno Anello di rame piatto largo un deto che da un canto habbia come un becco rivoltato, et sporto verso fora che sia ben appuntato che al serrar del Portello tocchi et imprima nel detto Portello un punto. Sia anchora in detto Anello una chiavetta a vite che voltando entri dentro talmente che lo faccia restar in qual si voglia parte della Riga senza haverla a tenere con mani (...). Di più verso il capo della riga vi sia alcun gancio o altro attacco che quando bisogna fermarla in alcun de lati del quadrato si possa fare a un tratto senza tenerla con mani (...). Et acconcie queste cose adattesi con legno o altra cosa l'occhio di chi mira che vegga tutta la cosa che s'ha da ritrarre per dentro il Quadretto, et sempre da un loco stando un poco discosto dal quadretto. Et stando così si cominci a mirare per la punta .d. alcun termine o punto della cosa che si cerca ritrar di Prospettiva facendo tanto in su o in giù l'Anello .b. per la Riga, et tanto in su e in giù la Riga per lo Quadretto finché quella punta .d. corrisponda per dritto a quel termine che si mira et all'hora si ferme la Riga (...) nel quadretto et con la vite si ferme l'Anello nella riga (...). Et havendo prima posto un foglio di carta attaccato al Portello, serrisi detto portello, perché quella punta .d. dell'Anello farà un punto nella carta conforme al loco che per quella punta si vedea: Di poi si apra il Portello et si guarde dal medesimo modo un altro punto o termine di quella cosa prossimo all'altro preso di prima, et aggiustatolo con la punta .d. fermata la Riga et l'Anello come si è detto nell'altro si ritorna a serrar il Portello perché quel Becco ci faccia et imprima un altro punto al dritto del secondo termine, et a questo modo si ritornerà a fare tante fiate finché si prendano i punti di tutti i termini et angoli che ci sono per li quali si riterranno al fine le linee dall'uno all'altro, come sono nella cosa in sé; Et a questo modo verrà la figura ritratta nella carta a punto come appare all'occhio di Prospettiva» (M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 53*r-v*).

[51] *Ibid.*, c. 12*v*.

piegati, e la nobiltà che deriva dal possedere le regole matematiche e geometriche in base a cui sono costruiti, riconoscendovi una dignità scientifica non disdicevole per lo stesso principe, in virtù della quale sarà possibile *operare* «con essi come padrone e non come mercenario»,[52] fuggendo così l'infamante accusa di *meccanico*. Il confine tra il *tecnico* e l'*intellettuale* consiste nel conoscere le *cause* di un agire ambiguo, stretto nella morsa di un codice professionale che non può — non vuole — rifiutare il quotidiano misurarsi con la manualità e la materia.

La vicenda del naufragio di Aristippo tramandata da Cicerone desidera, nel racconto di Galeota, offrire un'ulteriore conferma della nobiltà del sapere scientifico:

> ... Aristippo uscito nudo dal naufragio dell'isola di Rodi, (...) vedendo nel lido alcune figure geometriche tutto allegro confortò i compagni dicendo: State di buono animo ch'io veggio vestigij d'huomini, intendendo per huomini soli quelli che si dilettano di cose pertinenti a huomini: non essendo cosa più conveniente all'huomo e massime a chi regge, come dilettarsi di ordinare ogni cosa sua con l'ordine et la misura, tanto le azioni proprie come quelle che spettano al governar altri, dovendosi ogni cosa moderare con la misura e col numero, delle quali gli elementi sono la Geometria e l'Aritmetica.[53]

L'episodio rivela, per il napoletano, la funzione civile della scienza: matematica e geometria demarcano il confine tra bestialità e umanità, diventano le cifre della civiltà ed emblemi del buon governo riflettendo la *moderazione*, e la *temperanza*, del principe; «ordine» e «misura», le grandi conquiste intellettuali della speculazione matematica, si identificano con gli strumenti del regnare; l'*architetto*, che sugli stessi strumenti concettuali ha faticosamente costruito la propria identità professionale, reclama la legittimità di rivendicare per sé un ruolo non esornativo del potere, ma interno alla formazione del principe *cristiano*. È la prospettiva che si apre nel secondo libro del *Trattato*, dove Galeota si fa consigliere del sovrano, opponendo, ancora una volta, alla «militia» le armi della «Sapientia», quelle stesse armi che guidano l'*architetto* verso la

[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

conquista di isole di razionalità nella tragica immanità della guerra.[54]

3. *Tra arte e natura.*

Se si procede ad una catalogazione degli elementi fin qui rilevati, risulta evidente l'emergere di un tessuto argomentativo che interpreta originalmente le tensioni maturate nelle discussioni sulla città e sulla natura, sul ruolo dell'artificio e dell'esperienza, quali si diramano a partire dalla ricerca brunelleschiana e albertiana in tutta la Penisola, tra XV e XVI secolo: insistenza sulla dignità della speculazione scientifica e, allo stesso tempo, della sperimentazione razionale, coincidente con una critica serrata al cieco accalcarsi di *prove* e *tentativi* proprio delle pratiche tradizionali; affermazione del valore etico e civile della funzione dell'*architetto*, vero *speculum principis*, consigliere e *institutor* del sovrano; precario equilibrismo tra esigenza di autonomia e necessità di inserimento all'interno dei moduli autoreferenziali del comportamento cortigiano. Si tratta di tematiche che percorrono in profondità la cultura dei decenni precedenti, e che trovano in Galeota un tardo, ma non ingenuo elaboratore. Recenti indicazioni di Manfredo Tafuri[55] offrono ulteriori elementi per scorgere, nel trattato del napoletano, la decisa convergenza con i dibattiti che animano l'universo culturale dell'umanesimo italiano.

Dalla complessa, anfibologica ricerca figurativa di Læon Battista Alberti sembra emergere una tematica capace di interpretare la

[54] *Ibid.*, c. 83*r*. Nel proemio del secondo libro, scrive, infatti, Galeota: «... mi pare conveniente di dover ragionare in parte del modo di render sicure e difendere dette fortezze insieme del resto dello stato da nemici lontani e vicini, estrinsechi ed intrinsechi. Qui son certo che il soldato si farà innanzi, credendo in questo essere pure superiore a tutti, anzi stimando certo tutto questo ufficio toccare a lui solo, né che v'abbia parte altro come ebbe nel fortificare l'architetto, stimando non trovarsi altro mezzo a rendere sicure le fortezze se non l'arme, e conseguentemente lui, a cui è proprio il maneggiarle. Ma sarà contento di quietarsi per un pezzo, finché si mostri se ci sono ancora altri rimedij, de' quali egli vedrà essere forse l'ultimo ...».

[55] Cf. M. Tafuri, *Ricerca del Rinascimento. Principi, città, architetti*, Torino 1992.

paradossale doppiezza su cui appare fondato il rinnovamento razionalistico delle arti, che trova nella manettiana *Novella del Grasso legnaiuolo* il proprio *incipit*.[56] Se, nella crudele burla di Brunelleschi è possibile leggere il vizio insito *ab origine* nell'etica dell'*architetto*, e dell'intellettuale, che apre sul percorso della cultura umanistica un «bivio etico»[57] in grado di condurre sia all'esaltazione rinascimentale della dignità dell'ingegno umano, sia alle deformanti prospettive dell'anamorfosi secentesca, non è difficile rinvenire nell'opera di Alberti l'impietosa amplificazione dello stesso doloroso dissidio: la cultura architettonica quattrocentesca si scopre colpevolmente fondata sulla *hybris* prometeica, sull'amoralità di un furto necessario e, allo stesso tempo, vergognoso.[58] Alberti scorge con lucidità i due volti, insanabilmente ossimorici e tragicamente inscindibili, della *téchne*, vero Giano bifronte, che non è azzardato, a questo punto, avvicinare all'allegoria dell'*ars aedificatoria* proposta in un famoso disegno di cerchia mantegnesca conservato a Budapest: Giano vi è rappresentato nell'atto di reggere un filo a piombo mentre procede alla costruzione della nave Argo. Interpretato da Panofsky come immagine della produttività umana, nella sua duplice attenzione al progetto — all'Idea — e all'atto del costruire,[59] il soggetto è stato sucessivamente visto da Ennio Concina

[56] Cf. *ibid.*, pp. 3-32 (cap. I, *Ricerca dei paradigmi: progetto, verità, artificio*); [A. Manetti] *Novella del Grasso legnajuolo*, Firenze 1856, pp. 5-6: a causa dell'assenza ingiustificata da una cena organizzata da una brigata di artisti fiorentini, tra i quali spicca per sagacia e brio Filippo Brunelleschi, l'intarsiatore Grasso rimane vittima di una singolare vendetta: «Modo ho pensato — dice Brunelleschi —, che noi gli faremo credere, che fusse diventato un altro, e che non fussi più el Grasso legniajuolo». Accolto il suggerimento, gli amici «conchiusono così sollazzevolmente che la vendetta si facessi, e che se gli desse a credere che fussi diventato uno ch'havea nome Matteo ...».

[57] M. Tafuri, *Ricerca del Rinascimento*, cit., p. 22.

[58] *Ibid.*, pp. 50-62 (cap. II, paragr. 2, *Leon Battista Alberti: i limiti della «téchne»*). Spiega Tafuri: «L'erede di Prometeo [Alberti] *riconosce la colpevolezza della tecnica*: la sa rea e nello stesso tempo *infondata*. Proprio tale riconoscimento permetterà un uso cosciente della *téchne*; quella infondatezza priva la tecnica di ogni pretesa di assolutezza, e per questo la rende tragicamente agibile (...). La tecnica allevia le pene umane, ma nello stesso tempo è strumento implacabile di violenza» (*ibid.*, p. 60).

[59] Cf. E. Panofsky, *La construction de l'Argo en tant qu'allégorie platoni-*

come esplicita rappresentazione del mito ovidiano di Giano inventore della navigazione.[60] Un tema di cui Concina ha colto l'analogia con gli interessi albertiani tesi ad inserire la realizzazione di vascelli all'interno delle competenze dell'*architectus*. A tali autorevoli interpretazioni sembra possibile aggiungerne un'ulteriore, sulla scorta delle analisi di Tafuri: i volti di *Janus aedificator* offrono una lettura della sostanziale antinomia dell'operare; ordine, peso, misura, mentre vogliono riprodurre l'armonia della natura, ne costituiscono un'indebita infrazione, ripropongono la stessa violenza perpetrata dall'*artefice*, così come viene ritratta nelle pagine del *Theogenius* albertiano.[61] Il confronto tra natura e artificio che ne emerge travalica il campo delle arti per collocarsi, nei decenni seguenti, al centro del dibattito sul cortigiano e sulla nozione di *sprezzatura*. Tafuri segnala i riferimenti testuali del trattato di Castiglione che permettono di individuare l'analogia tra comportamento linguistico e comportamento architettonico:[62] naturale e artificiale si saldano in una dialettica che fonda la regola mediante la continua trasgressione dei canoni, nella «conversatione» e nelle arti, e che rintraccia nell'adesione alla teoria del «pluralismo dei modelli» una giustificazione già presente in Alberti (ma anche in Erasmo) secondo la quale la *grazia* deriva dalla capacità di adeguare i propri moduli espressivi alla varietà delle situazioni sociali in cui ci si trova ad agire, suggendo come una «pecchia ne' verdi prati» il nettare migliore.[63]

Nel *Trattato* di Galeota, è possibile rilevare la persistenza di tale tematica. Nell'*Epilogo* del primo libro, il napoletano scrive:

> ... si è trattato del fortificare, non con essempi particulari come alcuni han fatto, dai quali non si può cavar dottrina (...) ma qui se ne è parlato scientificamente con precetti generali, e definendo che cosa sia for-

cienne. L'iconographie d'un dessin mantegnesque vers 1500, «B. Musée Hongrois Beaux-Arts», (1962), pp. 29-33.

[60] E. Concina, *Navis. L'umanesimo sul mare (1470-1740)*, Torino 1990, pp. 49-50.

[61] Cf. M. Tafuri, *Ricerca del Rinascimento*, cit., pp. 52-54.

[62] Cf. *ibid.*, pp. 5-8.

[63] B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, IV, LVII, a c. di N. Longo, introduzione di A. Quondam, Milano 1980, p. 434.

tezza; perché, sapute le sue parti, e conosciuto il fine per che si fanno, si possa ogni giorno col *buono ingegno aggiungere, mancare e mutare secondo la opportunità de' siti e mutatione de' tempi.*[64]

Il «buono ingegno» fissa i parametri del comportamento costruttivo nella variazione dei codici che la storicità degli eventi impone; «aggiungere», «mancare», «mutare» sono le principali operazioni della «prudentia» architettonica, un serpeggiare continuo attraverso modelli differenti, di cui l'architetto sa cogliere, di volta in volta, l'opportunità. Ma è solo in virtù della conoscenza delle *cause* che è possibile seguire tali indicazioni; il «soldato», chiuso in un rispettoso consenso con la tradizione, sottrae al proprio atteggiamento costruttivo l'orizzonte dell'analisi teorica e del confronto storico, perpetuando così vizi formali dagli esiti catastrofici. L'esperienza non rivela che all'uomo di «ingegno», al «sapiente» dotato di un'adeguata strumentazione concettuale, i «precetti generali» dai quali «cavar dottrina», mentre resta «cieca» e aridamente conservatrice per l'*indoctus*. La corrispondenza delle indicazioni di Galeota con quanto viene consigliato al *principe* nel secondo libro, conferma la permeabilità degli ambiti in cui si trova ad operare l'*architetto*, lo spazio urbano e la corte. Nel raccomandare al sovrano l'esercizio della «Piacevolezza», il nobile napoletano infatti scrive: «[nel conversare] non sempre sia severo et tetrico, né parli (...) sempre da vero ma spesso di burle, allegro, piacevole, et *si adatti spesso* a gli humori di coloro con chi tratta ...».[65] Corte e *fabrica* pretendono un codice di comportamento analogo: l'*architetto* se ne fa interprete, svelandone i meccanismi interni ed esterni ai propri confini professionali.

La dialettica arte-natura rappresenta un tema centrale nel corso della trattazione di Galeota, e si manifesta in tutta la propria complessità nei capitoli specificatamente dedicati alla fortificazione. L'architetto «prudente» e «dotto» si impossessa dello spazio liminare in cui arte e natura vengono in contatto, creando tra i due termini un gioco di rimandi che tende a riprodurre nella *fabrica* l'ordine del creato: «... l'Architetto per far una fortezza perfetta,

[64] M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 82*v*. Il corsivo è mio.
[65] *Ibid.*, c. 106*r*. Il corsivo è mio.

bisogna che n'habbia di quella una Idea prima nella mente, compartendola in più membri, che l'uno servi all'altro, che l'uno difenda et soccorra l'altro, et che tutti si compensino fra loro».[66] È il principio che guida Dio nella sua opera creatrice, continua Galeota riprendendo un tema caro ad Alberti: bisogna, infatti, «disporre le cose (...) non facendo quelle a caso, o per occasione perché la natura l'habbia fatte forti: ma più tosto pensatamente et con ragione disponerli al modo che sono disposti et ordinati i membri dell'huomo; i quali non alla ventura, ma da un miglior Mastro furo fatti tutti che servissero l'un l'altro».[67] Il «naturalismo» albertiano, la tensione verso la realizzazione di ordinati *organismi* edilizi e urbani,[68] viene impiegato per superare il conflitto tra artificio e natura: il rapporto dell'architettura con quest'ultima non può essere di mero sfruttamento delle possibilità che spontaneamente essa offre. Ma non può nemmeno essere improntato ad un atteggiamento di superba negazione dello spazio naturale. L'«imitazione» della natura, come per Alberti, non è lineare, ma consiste in una riproduzione meditata, razionalmente mediata, dei rapporti su cui si fondano la *venustas* e l'*utilitas* del creato. Il costruttore, avverte Galeota, deve trovare nell'analisi delle soluzioni che Dio, supremo artefice, ha voluto che presiedessero al perfetto funzionamento della «bella machina del mondo»,[69] i princìpi delle proprie realizzazioni, ricalcando l'armonia che intercorre tra le cose. La posizione del napoletano risulta maggiormente esplicita nel brano che segue:

> Da molti è stato stimato tanto esser più gagliarde le fortezze naturali di quelle fatte dall'Arte quanto la natura è più potente dell'arte. Et per esperientia vedersi che né Arte né forza humana potria aggiungere a fare un muro così alto et forte come un balzo di Pietra o rupe tagliata dalla natura, né un fosso così profondo et lungo come una valle o altra fortezza di questa sorte. Et per questo non hanno giudicato per cosa forte se non la naturale né doversi far fortezza se non dove la natura la mostra.

[66] *Ibid.*, c. 6*r*.

[67] *Ibid.*, c. 6*v*.

[68] Cf. L.B. ALBERTI, *De re aedificatoria*, IX, 5 (ed. cons. a c. di G. ORLANDI, introduzione e note di P. PORTOGHESI, Milano 1966, p. 817).

[69] Importanti osservazioni sull'utilizzo dell'espressione nel linguaggio architettonico cinquecentesco in G. BARBIERI, *Andrea Palladio e la cultura veneta del Rinascimento*, prefazione di L. PUPPI, Roma 1983, pp. 45-79.

Altri han creduto il contrario, né accettato esser fortezza quella che non habbia le sue raggioni, et circonstantie da potersi difendere da gli huomini, et detto come è che la ragione della fortezza è di esser talmente fatta che ella difenda gli huomini et che gli huomini possano difender lei, tal che mancando alla sola naturale questa seconda parte saria secondo questi difettosa (...) Ma perché la necessità di resistere alla malitia de gli huomini ha ritrovato la Fortificatione, per far questo non si sono contentati gli huomini se non di fortezze fatte in piano, ove l'arte le possa far gagliarde ...[70]

Se i primi rinunciano ad esercitare le prerogative del «buon Architetto», non cogliendo l'importanza di valutare, oltre la «gagliardia», la funzionalità che devono possedere le fortezze per poter entrare in un'organizzazione razionale dello spazio come, appunto, «i membri» nel corpo umano, i secondi, specularmente, commettono l'errore di non procedere ad un'analisi preventiva della «commodità del Sito»[71] e sono costretti a limitare i loro interventi alle zone pianeggianti «ove l'arte le possa far gagliarde». Un atteggiamento che conduce ad una colpevole indifferenza nei confronti dei costi economici e ad una insufficiente strategia difensiva. La soluzione di Galeota si basa, al contrario, sulla capacità di un'indagine complessiva del problema fortificatorio, in cui non entra solo la valutazione degli aspetti costruttivi, ma anche una riflessione sulle «ragioni» del più vasto *organismo* difensivo in cui la singola *fabrica* deve essere inserita:

Ma non volendo star più in una opinione che in un'altra mi par di non potersi dinegare che le Fortezze naturali siano più gagliarde delle artificiali facendosi però la comparatione come si deve, ciò è non mancando alla naturale quel che può far la natura et alla artificiale quel che può far l'arte, perciò che potriano ben mancar alla naturale tante cose che fusse più debole dell'artificiale ove non mancasse niente. Ma perché si vede che spesse volte le mancano delle cose importanti per che la natura non hebbe questo intento (...), officio di ottimo capitano et di buon disegnatore sarà col buono ingegno et miglior giudicio procurar nella Fortezza che intende di edificare di servirsi quanto più puote della natural fortezza ove il loco lo consente et con l'arte supplirci quel che ci mancasse, anzi usar ogni arte, et industria che la natura gli serva accioché l'opra venga più perfetta, ove la

[70] M. GALEOTA, *op. cit.*, cc. 57*v*-58*r*.
[71] *Ibid.*, c. 58*v*.

natura gli preste la gagliardia et l'arte la dispositione; Et così non facendosi sforzar dal loco, ma con l'ingegno sforzando il loco hora disponendo che la fortezza venga edificata sopra un sasso duro perché sia sicuro da cave, o di ripieno di zappa et pala, hora vedendo un balzo o rupe accostarsi alla cima di quello il muro perché tutta la rupe gli serva per muro naturale il che suole servir spesso ad allargar la piazza, et mancar di guardia quando vien così fatto (...) et hora servendosi di alcuna profonda valle o fiume per fosso, edificar in ripa a quelli, farà la Machina perfettissima, non essendo solo guidata dall'arte, né appoggiata solo alla natura ma al buon giudicio.[72]

Il «buon giudicio» risolve la contrapposizione tra arte e natura, consentendo all'*architetto* di servirsi dell'una e dell'altra, in un continuo adeguamento — insiste Galeota — alla «diversità de Regni, et di siti», «delle potentie et della affettion de sudditi»;[73] le ragioni prettamente tecniche si saldano alle ragioni sociali del costruire: l'*ars aedificatoria* s'impossessa nuovamente della caratterizzazione intimamente politica che le aveva riconosciuto la grande trattatistica umanistica. In sintonia con un'ideologia architettonica che cerca nell'equilibrio della composizione e nella guida di un «giudicio» prudente il proprio fondamento, Galeota non può non fare propria la nozione di *mediocritas*, ambìta e precaria conquista dell'«ingegno», dello studio, della ragione critica e vigile che agisce nella corte e nel cantiere:

... ho visto molti che vedendo che i Fianchi tanto son più commodi quanto i Belguardi son maggiori, hanno pensato non solo a fargli sempre più grandi senza attendere alla Mediocrità; stimando che come gli fanno più grandi così siano migliori. Ma s'havessero atteso alla ragion della Fortificatione che non è solo difender, ma essere anchor atta a poter esser difesa, non incorreriano in uno errore che per far grande soverchiamente il belguardo, ha bisognato far la cortina di quello tanto lunga, che mal si può guardare (...) La onde si vede essere error grande il non haver misura nelle cose.[74]

La *mediocritas* è, allora, funzione dell'*utilitas*; la grandezza, al contrario, uno spreco, la magnificenza un vizio dettato da una

[72] *Ibid.*, c. 58*r-v*.

[73] *Ibid.*, c. 8*v*; cf. inoltre c. 11*r*: «[è necessario] aggiungere et variare secondo la necessità et diversità de Siti, et de Paesi, et investigarsi dal buon giudicio».

[74] *Ibid.*, c. 62*r-v*. E a c. 36*v*: «... perché mi piacciono le cose semplici ...».

scarsa riflessione sui princìpi dell'arte e, insieme, del buon governo: «Et la mediocrità si sa eligere da colui che sa le cose per ragione et non per sola imitatione».[75] Nel racconto di Galeota, l'episodio vitruviano di Dinocrate, contro il quale già si era scagliato Alberti irridendo la mania per il colossale, unisce alla critica verso una prassi edilizia ignara delle ragioni profonde del costruire, l'apprezzamento per la saggezza di Alessandro Magno, il cui «buon giudicio» sostituisce alla miopia dell'architetto la superiore capacità valutativa che deve essere propria del *principe*.[76] Moderazione, mode-

[75] *Ibid.*, c. 62*v*. Anche seguire pedissequamente gli antichi (che pur «devono essere in ogni conto venerati», *ibid.*, c. 16v), uniformandosi a modelli storicamente non più proponibili, rappresenta per l'«architetto dotto» una tendenza da fuggire. Il *Trattato*, che pare ondeggiare tra l'apprezzamento per le conquiste della matematica e della geometria classiche e la critica alla pedante imitazione e al rifiuto di soluzioni «moderne», è in questo senso estremamente esplicito: «... è ottima cosa non tener le cose fatte per leggi, che non si possano mutare o migliorare, ma per essempio solo et come per ricordo di pervenir a quel fine per lo quale l'altre cose son fatte, et imitar non tanto le cose ritrovate quanto il giudicio et l'inventione del inventore» (*ibid.*, c. 82*r*). Lo stesso Vitruvio viene sottoposto ad una verifica continua, ad un confronto rispettoso ma privo di inibizioni, come era stato per Alberti. Un atteggiamento singolare in un momento in cui va imponendosi una lettura del *De architectura* caratterizzata da una spinta sempre maggiore verso la normativizzazione, che lo trasforma, per usare la felice espressione di Pier Nicola Pagliara, «da testo a canone» (cf. P.N. PAGLIARA, *Vitruvio da testo a canone*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, vol. III, *Dalla tradizione all'archeologia*, a c. di S. SETTIS, Torino 1986, pp. 3-85). La tensione verso l'equilibrio dei gesti architettonici e sociali immaginato da Galeota conduce, dunque, ad un atteggiamento di disincanto anche nei confronti dei classici, testimonia la ricerca affannosa di una via che consenta di salvaguardarne il prestigio senza che questo freni la novità, lo scarto, l'intentato.

[76] Cf. B. ALBERTI, *op. cit.*, I, 4, p. 35 e VI, 4, p. 459; M. GALEOTA, *op. cit.*, c. 6*r*: «[Dinocrate] non di una pianta di un castello o di una terra ma di tutto un monte Athos havea fatta una figura di un huomo; che in una mano tenesse una Città grande, et nell'altra come una conca spatiosa, ove tutti i fiumi et acque del detto monte si ragunassero, et quindi come da un fonte uscissero al mare. Disegno certo da far stupire il mondo. Ma Alessandro come Principe et Capitan supremo, a cui conveniva il giudicio di questa machina, riprese quel che da gli altri era admirato, dandone ragione tale che eccedea la professione de Soldati, et d'Architetti. Percioché informato che la Città disegnata non havea intorno a sé campi da seminare donde potesse da per sé senza aiuto estrinseco nutrirsi, disse che se ben admirava il disegno, vi conoscea un difetto; che sì come un Puttino non può né nu-

stia, temperanza rappresentano infatti, nelle pagine del secondo libro, le virtù mediante le quali si manifesta la «misura» del buon sovrano e del nobile.

Ma *mediocritas* non è un termine neutro in seno alla cultura napoletana del Rinascimento. Attorno ad esso si misurano, a partire dalla seconda metà del XV secolo, modelli di sociabilità nobiliare e ipotesi di identità cetuale radicalmente differenti. Giuliana Vitale, in un ricco saggio di qualche anno fa,[77] ha individuato le diverse strategie adottate all'interno del variegato universo aristocratico in risposta alla sempre più inquietante mobilità che caratterizza la società napoletana tra Quattro e Cinquecento, segnalando due percorsi, identificabili, rispettivamente, con le posizioni di Giovanni Pontano e di Tristano Caracciolo. Se il primo scorge nella «magnificentia» e nello «splendor» le categorie connotative della nobiltà,[78] interpretando così le aspirazioni dell'aristocrazia feudale, Caracciolo sembra seguire la strada opposta, raccomandando un codice comportamentale ispirato ad una sostanziale austerità, in linea con le effettive possibilità economiche del piccolo patriziato cittadino che desidera distogliere «dalla pericolosa tendenza ad imitare un modello di magnificenza e splendore, che evidentemente andava esercitando una sempre più larga e forte suggestione».[79] Al centro dello scontro, le soluzioni edilizie proposte permettono di cogliere con precisione la molteplicità di significati di cui è investito l'oggetto architettonico e la fortissima valenza simbolica che lo accompagna. Scrive Pontano:

> ... etsi magnificientia in publicis maxime operibus enitescit, tamen tum urbanas aedes, tum villas magnifice ac pro dignitate structas exornatasque habere magnificum volumus, quae et urbi sunt ornamento et domino pariunt authoritatem; ad haec qui divitiis affluat, qui sit e principi-

trirsi né crescere senza il latte della balia, né pervenire a gli altri gradi dell'età sua, così una Città senza campi fertili attorno, et altri paesi che producano le cose necessarie alla vita, non può crescere né in un bisogno diffendersi».

[77] Cf. G. VITALE, *Modelli culturali nobiliari a Napoli tra Quattro e Cinquecento*, «Arch. stor. Prov. napoletane», CV (1987), pp. 27-103.

[78] Cf. *ibid.*, pp. 27-28.

[79] Cf. *ibid.*, p. 31.

bus civitatis, huic sordida et angusta domus dehonestamento est; videtur enim indicium esse tum avari, tum abiecti animi ...[80]

Per Caracciolo, invece, «modestia» e «temperanza» devono permeare ogni aspetto della vita del nobile, dai conviti al vestiario, dagli apparati funebri all'impiego del tempo libero.[81] Galeota, che appartiene a quella piccola nobiltà di Seggio[82] collocata alla base della piramide sociale aristocratica di cui Caracciolo intendeva farsi portavoce, si fa erede di tali istanze di moderazione, fornendone una giustificazione che, pur non raggiungendo il rigore suntuario di un Galateo,[83] apre la via ad un modello etico in cui si avverte con chiarezza la decisa condanna per ogni forma di spreco di risorse familiari e pubbliche. Nella posizione di Galeota si rintraccia un'accentuzione della frattura interna all'universo nobiliare individuata dalla Vitale: l'imperativo morale ed economico della *mediocritas* si intreccia con l'incrinatura — già rilevata da Badaloni[84] — del tradizionale modello di legittimazione della superiorità aristocratica fondato esclusivamente sulla chiarezza delle origini.[85] Ad esso Galeota sostituisce il tema della *grazia* e della *virtù*, allargando un varco, destinato a farsi sempre più ampio nei decenni seguenti, in cui si insinueranno le richieste di riconoscimento sociale e politico della «nobiltà civile» avanzate da Francesco Imperato all'inizio del Seicento.[86] Non appare allora casuale che all'interno del medesimo ambiente culturale in cui trovano coerente sviluppo tali orienta-

[80] Cf. *ibid.*, p. 28.

[81] Cf. *ibid.*, pp. 37-41.

[82] Cf. il saggio di M.A. Visceglia, *Dislocazione territoriale e dimensione del possesso feudale nel Regno di Napoli a metà Cinquecento*, in *Signori, Patrizi, Cavalieri*, cit., pp. 31-75, in part. p. 72.

[83] Cf. G. Vitale, *op. cit.*, pp. 34-37.

[84] Cf. n. 6.

[85] Cf. G. Vitale, *op. cit.*, pp. 64-83.

[86] Cf. R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Roma-Bari 1976, p. 108; un recente inquadramento della posizione di Imperato nell'ambito delle teorie politiche del periodo, nell'ottima sintesi di G. Muto, *La Campania nella prima età moderna*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Rinascimento e l'Età Barocca*, a c. di G. Pugliese Carratelli, Napoli 1994, pp. 7-63 (in part. p. 34).

menti,[87] maturi una linea ideologica tesa a raccogliere e ad interpretare l'esigenza di codici architettonici improntati all'idea di *mediocritas* e ad un utilizzo meditato delle finanze pubbliche: le audaci ipotesi di rinnovamento dell'organismo urbano e del sistema di sapere proposte da Colantonio Stigliola sembrano, infatti, riannodare i molteplici fili che si dipanano dalla complessa ricerca scientifica e civile di Mario Galeota.[88]

[87] Cf. G. OLMI, *La colonia lincea di Napoli*, in *Galileo e Napoli* (atti del convegno, Napoli, 12-14 aprile 1984), a c. di F. LOMONACO e M. TORRINI, Napoli 1987, pp. 23-58 (in part. pp. 44-46), e, nello stesso volume, G. GALASSO, *Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa e nel Mezzogiorno d'Italia*, pp. IX-LVI (in part. pp. XXVI-XXVIII), ora anche in ID., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento* (dove compare con il titolo: *Galilei e la cultura napoletana*) pp. 69-117; inoltre, cf., dello stesso autore, *Alla periferia dell'Impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI e XVII)*, Torino 1994, *pass.*

[88] Cf. V. SPAMPANATO, *Per un gran porto di Napoli (1597-1606)*, in ID., *Sulla soglia del Seicento. Studi su Bruno, Campanella ed altri*, Milano-Roma-Napoli 1926, pp. 241-348, in cui viene presentata la documentazione relativa alla *querelle* sulla costruzione del nuovo porto di Napoli che contrappose Stigliola all'architetto regio Domenico Fontana, da cui si evincono interessanti particolari sulla filosofia costruttiva dello scienziato nolano. Sui rapporti di Stigliola con gli Imperato cf. ora S. RICCI, *Nicola Antonio Stigliola enciclopedista e linceo*, «M. Accad. Lincei», s. IX, VIII (1996), pp. 9-58.

GERMANO ROSA

LA «RELIGIONE POLITICA» REPUBBLICA DI VENEZIA E CORTE DI ROMA NEI *PENSIERI* DI FULGENZIO MICANZIO

Vissuto per quasi vent'anni all'ombra del «dilettissimo maestro» Paolo Sarpi, il frate bresciano Fulgenzio Micanzio è stato considerato, sino ad un passato assai recente, come un autore minore e una figura del tutto marginale nel dibattito politico veneziano. Unico suo merito sembrava quello di aver servito fedelmente il geniale maestro e di essersi dedicato alla difesa della sua memoria, scrivendo una apologetica e ammirata biografia. Alcune recenti indagini hanno tuttavia contribuito a diffondere il convincimento che la personalità di Fulgenzio, per la ricchezza dei temi e motivi che la caratterizzano, meriti un interesse più specifico, e non solo in relazione al sodalizio col più anziano e autorevole maestro.[1] Le conoscenze acquisite sull'opera alacre svolta da Fulgenzio in qualità di consultore *in iure* della Repubblica veneta, sul ruolo da lui assunto nell'ambito dei rapporti anglo-veneti nei primi due decenni del Seicento, sul sostegno offerto a Galilei e ad altri intellettuali inducono ad esaminare sotto una luce del tutto nuova il suo itinerario politico e religioso.[2] Si viene, infatti, lentamente delinenando la fisionomia di un autore dotato di autonomia e capacità di giudizio insospettate.

Il presente contributo si propone di offrire alcuni spunti in-

[1] Per un articolato profilo biografico e intellettuale cf. G. BENZONI, *Nota introduttiva* premessa a F. MICANZIO, *Annotazioni e pensieri*, in *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a c. di G. BENZONI e T. ZANATO, Milano-Napoli 1982, pp. 733-56; e inoltre *I consulti di F. Micanzio. Inventario e regesti*, a c. di A. BARZAZI, Pisa 1986, pp. IX-XXXIX.

[2] Cf. A. FAVARO, *F. Micanzio e Galileo Galilei*, «Nuovo Arch. veneto», XIII (1907), pp. 34-67; V. GABRIELI, *Bacone, la Riforma e Roma nella versione hobbesiana di un carteggio di fra F. Micanzio*, «English Misc.», VIII (1957), pp. 195-250; F. MICANZIO, *Lettere a William Cavendish (1615-1628)*, a c. di R. FERRINI, Roma 1987; F. MICANZIO, *La speranza dell'unione*, a c. di E. DE MAS, Pisa 1990.

terpretativi per una più approfondita conoscenza del pensiero politico ed ecclesiologico di Micanzio, muovendo dall'analisi di alcune preziose fonti documentarie e in particolare dei *Pensieri* marciani. Queste brevi e frammentarie annotazioni, stese dall'autore ad uso personale e forse in vista di una successiva rielaborazione, trattano in modo rapsodico e sintetico questioni di natura politica e religiosa senza le reticenze e le censure che, per ovvie ragioni di cautela, sono imposte agli scritti destinati alla pubblicazione. E proprio in questi appunti è possibile cogliere, svolgendo un paziente lavoro di analisi e confronto, le ragioni ideali più intime e profonde da cui discende il giudizio inappellabile di condanna pronunciato contro la Chiesa dei pontefici. Sotto l'impulso del papato, la Chiesa invade lo spazio politico, ma rimane vittima di un processo di secolarizzazione e politicizzazione che la rende assai simile, per costituzione e struttura, ad una monarchia assoluta. Ne viene che qualsiasi progetto di riforma della Chiesa che non sappia tradursi in un'efficace azione politica, volta a ridimensionare lo strapotere pontificio, è destinato a rimanere una pura e semplice istanza morale.

Potestà secolare e autorità ecclesiastica.

Il tentativo di analisi e confutazione delle dottrine politiche propugnate dal gesuita Roberto Bellarmino sembra essere il principale motivo ispiratore dei *Pensieri* di Micanzio, che assumono spesso il carattere di un serrato dialogo con l'autorevole teorico della *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*.[3] Analogamente al suo maestro Paolo Sarpi, fra Fulgenzio non scrisse un trattato sui rapporti tra Stato e Chiesa, né ritenne opportuno esporre in maniera organica e coerente le sue concezioni in merito alle origini e

[3] L'ampia silloge di *Annotazioni e pensieri*, pubblicata da G. Benzoni e T. Zanato, in *Storici e politici*, cit., pp. 757-863, costituiva forse in origine un primo abbozzo preparatorio per la stesura di un'opera volta a confutare il bellarminiano *Tractatus de potestate summi Pontificis in temporalibus adversus Guilelmum Barclaium* (1610). Furono probabilmente motivi di opportunità politica a sconsigliare un aperto intervento contro l'autorevole canonista. (Cf. G. BENZONI, *Nota introduttiva*, cit., pp. 753-54).

prerogative della sovranità politica. Nella *Confirmatione*,[4] lo scritto con cui Fulgenzio interveniva nella «guerra delle scritture» scatenata dall'interdetto di Paolo V, l'esigenza di confutare gli avversari — allegando le autorità della tradizione oppure opponendo una diversa interpretazione delle Sacre Scritture — non lascia spazio ad una compiuta esposizione del suo pensiero politico. Ma anche nelle annotazioni e nei *Pensieri* inediti, dove la polemica contro gli scrittori curialisti è condotta con maggiore libertà e con toni assai più aspri, Micanzio preferisce affrontare singole questioni, guardando alle conseguenze pratiche dei princìpi.

Si ha spesso l'impressione che Micanzio, negli scritti dati alle stampe, non intenda svelare i presupposti teorici di dottrine politiche che potevano essere facilmente ricondotte ad autori apertamente condannati dalla Chiesa. E, tuttavia, la difesa delle prerogative giurisdizionali della Serenissima offre l'opportunità di opporre alle teorie politiche dei curialisti una diversa concezione dello Stato, della sua istituzione, dei suoi fini. La lotta contro l'assolutismo pontificio non trova i propri presupposti unicamente in un'idea della Chiesa in taluni punti assai lontana dalle dottrine ortodosse, ma muove anche da una concezione rigorosa e unitaria dello Stato e della sovranità. E proprio all'azione politica dei prìncipi Micanzio affida il compito di porre freno ai tralignamenti e agli abusi che affliggono la Chiesa di Roma. Quest'ultima è analizzata nel suo volto politico, è giudicata essa stessa una formidabile «politia»,[5] dal momento in cui — usurpando il potere legittimo degli imperatori — ha modellato la sua struttura a imitazione degli organismi politici.

La pretesa pontificia di intervenire nella vita degli Stati in nome del supremo fine spirituale — deponendo i sovrani, abrogando leggi e decreti, autorizzando i sudditi alla rivolta — costituisce per Fulgenzio un pericoloso attentato al cuore stesso della autorità civile, giacché limita pesantemente il principio e le pre-

[4] F. MICANZIO, *Confirmatione delle Considerationi del P.M. Paulo di Venetia contro le oppositioni del R.P.M. Gio. Antonio Bovio carmelitano ... ove si dimostra copiosamente qual sia la vera libertà ecclesiastica et la potestà data da Dio alli Prìncipi*, In Venetia, appresso Ruberto Meietti, 1606.

[5] Il termine «politia» (dal greco «politeia») significa «organizzazione politica, regime politico, esercizio del potere».

rogative su cui si fonda la compagine statuale: la sovranità. Essa non si configura solamente come la facoltà di emanare leggi e di imporne l'obbedienza ai sudditi, ma anche come un potere sovrano e indipendente, che non tollera, nel proprio ambito, alcuna limitazione proveniente da altra autorità. Il prìncipe assoluto (ossia *libero* da qualsiasi vincolo) è tale solo fino a quando non deve sottomettere la propria potestà a restrizioni o condizionamenti di sorta, fino a quando riconosce in Dio il suo unico giudice. Queste prerogative appartengono all'essenza stessa del «governo temporale» e lo differenziano da qualsiasi altra forma di autorità, morale o spirituale.

Già nelle pagine della *Confirmatione* fra Fulgenzio rivendica allo Stato la pienezza della sovranità, affermando che

> se chi tiene la potestà secolare in un principato deve riconoscer in quella, oltre il Signor Dio, un altro superiore, dal quale dipenda et habbia l'auttorità et la approbatione, questo non è principe assoluto, ma ministro altrui o suo delegato o vicario. Nè si può far il papa una potenza suprema in temporale sopra tutte le regioni et prìncipi, senza che si faccia, in conseguenza, di tutte un sol regno diviso in molti vassalli, dipendenti da un solo vero principe et re (...) cessarà ogni regno et principe terreno assoluto ...[6]

Né l'estensione del territorio di uno Stato, né la sua particolare forma di governo hanno importanza al fine di determinare il concetto di «sopranità». Solo la completa indipendenza da ogni po-

[6] F. Micanzio, *Confirmatione*, cit. [d'ora in poi semplicemente *Conf.*], c. 101. Altri passi dell'opera stesa da Micanzio durante l'Interdetto meritano considerazione: «io affermo che la potestà temporale di principe supremo per divina institutione è una et suprema; onde come tale non può non haver sotto di sé tutte le membra di quel principato, non altrimente secondo il suo genere, che sotto l'autorità pontificia tutte le membra di santa Chiesa; perché, se bene il padre Bovio ogni tre parole replica che il principe secolare non ha il suo dominio supremo da Dio sopra tutte le cose secolari del suo Stato, è però questa una dottrina erronea, falsa et nuova, con che *vorrebbe il Bovio far una religione politica, che sotto pretesto di spirituale governasse il temporale*» (c. 288; corsivo nostro).

E altrove: «se nel mezzo delli regni et de gli imperii sono alcune sorti di persone [gli ecclesiastici] non soggette al principe nelle cause temporali, ma dipendenti da un'altra potestà (...) restano levati tutti li magistrati secolari» (c. 102).

testà umana e da ogni fonte normativa permettono al reggitore, sia esso imperatore o piccolo principe, di esercitare le sue funzioni.[7]

Il principe assoluto ha dunque la potestà di disporre di tutte le cose temporali del suo Stato e l'efficacia coattiva delle leggi non trova la propria legittimazione nel consenso dei sudditi — cui non è riconosciuto in alcun modo il diritto di opposizione e rivolta —, ma nella volontà del sovrano. Il suddito deve quindi obbedire all'autorità politica senza esaminare se l'ordine sia giusto o ingiusto, contrario o meno al bene della Chiesa e delle anime, poiché al singolo cittadino sfuggono le ragioni e i fini ultimi cui il sovrano mira. In ogni caso, sostiene Micanzio, la responsabilità delle azioni ricade unicamente sulla suprema autorità civile, su chi ha emanato l'ordine, senza alcuna responsabilità di ordine individuale per i cittadini.

Nei *Pensieri*, redatti probabilmente tra 1610 e il 1611, questi concetti sono ribaditi con forza, in polemica opposizione a quanto affermano i teorici dell'assolutismo pontificio, secondo cui la sovranità civile non deriva immediatamente da Dio ed è soggetta in qualche modo al consenso dei sottoposti:

> Assoluti in rigore sono quelli [prìncipi] che ponno dar le leggi a tutti e non riceverle da niuno, come quando uno ha acquistato un regno col suo totalmente, senza che gli sia reso con patti o condizioni; e questo è in maniera assoluto che ha ben obligo a Dio et a se medesimo di servar equità, giustizia, ma non ha obligo colli sudditi, ma questi sono obligati ad una obedienzia assoluta. Se errarà è tenuto a Dio, non ad altro. Come Dio ha i suoi decreti, a' quali è impossibile che contrafacia (...) ma stante qualunque equità e decreti non si può già dire che sia obligato alle creature, così il principe in rigore assoluto può comandar ciò che vuole, che 'l suo arbitrio è legge (...) Questa ragione del principato, che è chiara e naturale, l'hanno voluta limitar, sogettar, dargli legge anco nelle cose civili, giudicar

[7] Sarpi esprime questo concetto in un passo che mette conto riportare: «Tanto è principe chi possiede molta come poca parte del mondo; né Romolo fu manco principe che Traiano, né Vostra Serenità al presente è maggiore che li maggiori suoi, quando non usciva il loro imperio dalle lagune. Chi leva una parte dello Stato al principe lo fa principe minore, ma lo lascia principe; chi li impone leggi e lo vuole obligare se bene possedesse un'Asia intera, lo priva della essenza di principe». (*Scrittura sopra la forza e la validità della scomunica giusta e ingiusta*, 1607, cit. in E. De Mas, *Sovranità politica e unità cristiana nel Seicento anglo-veneto*, Ravenna 1975, p. 49).

se sia lecito o no; da che ne segue che non sia più principe, perché quello che ha da aspettar da un altro quel che ne giudica, non è sovrano.[8]

Il fondamento ultimo di queste prerogative del *princeps legibus solutus* è la diretta origine divina dello Stato. Micanzio fa propria la dottrina secondo cui ogni governo temporale è una diretta creazione di Dio e dunque, *ratione originis*, non si pone su un piano subordinato rispetto alla Chiesa. L'intervento divino non si limita a infondere negli uomini una tendenza innata verso la forma statuale, ma è la fonte immediata di ogni potere: come il pontefice nello spirituale, il principe secolare «ha il supremo dominio per divina instituzione, non solo della potestà, ma anco della persona particolare che la sostiene», sì che

> era immediatamente da Dio l'Imperio in Costantino come il Pontificato in Silvestro, et oggi in Enrico IV il Regno di Francia come il Pontificato in Paolo V, e (...) non è *de iure humano* se non il modo dell'elezione per il quale la divina Provvidenza applica l'auttorità alla persona, così nella podestà ecclesiastica, come nelle secolari ...[9]

Non si può negare questo princìpio, ribadisce Micanzio citando san Paolo, senza contraddire manifestamente le Sacre Scrit-

[8] F. MICANZIO, *Annotazioni e Pensieri*, cit. [in seguito *Pens.*], [50], p. 787 (d'ora in poi ci limiteremo a segnalare unicamente il numero attribuito ad ogni singolo *pensiero* nella già citata edizione curata da G. Benzoni e T. Zanato).

Così Micanzio espone lo stesso concetto nella *Conf.*: «statuito il fine restano due attioni, una drizzar li mezzi a quello, l'altra esequire: dove il soggetto ha la sola essecutione, dico che non debbe essaminare in alcun modo, così avviene al cittadino nelle cose politiche et al figlio et al servo nelle economiche; ma nelle cose spirituali della propria salute il christiano non ha la sola essecutiva ma è parte della direttiva et però debbe anch'egli far il suo essame» (cc. 431-32). Fulgenzio espone qui il concetto dell'obbedienza incondizionata dovuta al principe e condizionata al prelato.

[9] *Conf.*, c. 288. È, questo, un principio ripreso più volte nella *Confirmatione*, nell'intento di difendere la piena legittimità dei provvedimenti del governo veneto che hanno scatenato le ire di Paolo V: «la Republica, come principe soprano, ha nelle cose temporali dominio supremo indipendente, non riconosciuto da altro dominio in terra, ma da Dio solo et in virtù di questo ha potestà di giudicare et di punire tutte le persone dello Stato suo, ancorché religiose et sacre, non nelle cause spirituali o ecclesiastiche, che in questo il principe temporale in virtù della potestà politica non ha ricevuto da Dio autorità d'intromettersene» (c. 488).

ture e ciò che la ragione umana suggerisce.[10] La natura stessa del potere esercitato dai prìncipi, che si estende sino alla possibilità di decidere della vita dei sottoposti, obbliga a riconoscere in esso una diretta emanazione della volontà divina. Il sovrano è pertanto, nella sfera temporale, un vicario di Dio in terra ed il vincolo che lo lega ai sudditi è di carattere sacro. Su quanti negano questa verità di fede ricade la giusta condanna dei governanti, ma anche l'accusa di eresia:

> heresia è non solo il negare un articolo di fede, ma anco il far articolo di fede pertinacemente quello che non è. Ma che li prìncipi suppremi habbino la sua potestà *immediate* da Dio et indipendente da qualonque humana è bene espresso dalla Divina Scrittura et non lo negano se non gli Anabatisti ...[11]

La teoria del diritto divino dei prìncipi, propugnata nel Medioevo dagli oppositori delle idealità ierocratiche e opportunamente ripresa dagli scrittori filo-veneziani, costituiva il mezzo più efficace per difendere il princìpio della sovranità e dell'incondizionata sottomissione dei sudditi, contro le teorie gesuitiche del tirannicidio. A quanti rivendicano la potestà diretta dell'autorità religiosa nelle materie temporali Micanzio contrappone l'inderogabile precetto divino: il potere temporale, istituito da Dio anteriormente alla stessa Chiesa per mezzo del diritto naturale, ha ricevuto espressa sanzione

[10] La dottrina della diretta istituzione divina del principe è ribadita nella *Confirmatione* e nei *Pensieri*, dove Micanzio fa esplicito riferimento ad una epistola paolina (*Rom.* 13, 1-7): «... L'apostolo parla delle potestà: *non est enim potestas, nisi a Deo: quae autem potestates existunt, a Deo ordinatae sunt*. Hanno ben avuto ragione di oscurare questo loco, perché, intiero, dà ferita mortale alla dottrina di molti. Dicono che la potestà è ben da Dio, ma non già che questo presenti regni. Il contrario diamettralmente dice l'apostolo: *quelle potestà che adesso sono, quegl'huomini che di presente governano, questi sono ordinati da Dio*, con questo apunto toccando quello che era in questione. Non potevano li cristiani dubitar se la potestà sia da Dio, ché dalle Scritture erano chiari ...» [84]. Anche la ragione e il diritto divino naturale offrono prove in questo senso: «Raggione perché la potestà regia sia immediatamente da Dio è perché si trovarà bene che Dio ha dato all'uomo il dominio negl'animali e nelle cose del mondo, ma di un uomo sopra l'altro non mai. (...) Però questa potestà egli solo la può dare et è impossibile che venghi da altro» [83].

[11] *Conf.* c. 448.

nelle Sacre Scritture, che comandano l'obbedienza sollecita a tutti i sudditi.

Pertanto, alle dottrine della Chiesa e alla sua Tradizione Micanzio contrappone le Sacre Scritture, sostenendo che lo stesso diritto divino, naturale e positivo,[12] sottrae i prìncipi della *Respublica christiana* alla supremazia del papa: che la «politia» secolare promani dal diritto divino naturale è, del resto, cosa facilmente dimostrabile. In ogni angolo della terra e assai prima che Cristo fondasse la sua Chiesa, sorgevano Stati sovrani, talvolta ignari di ogni trascendenza, capaci di esercitare la propria giurisdizione indistintamente su tutti i sudditi, e non per questo si deve ammettere che Dio si disinteressasse delle vicende umane:

> Republica christiana dice due cose distinte (...) non li confondete, che può star governo politico senza christianità, come stettero tanti regni et governi del mondo per tanti millenni; et christianità senza governo politico, come è stata in tutta perfettione per 250 et più anni.[13]

Anzi, solo alla autorità temporale compete propriamente il nome di «politia», giacché la Chiesa stabilita da Cristo si configura come un regno spirituale, cui mancano i requisiti fondamentali di ogni organismo politico: la sovranità, la insindacabile potestà coattiva, il rigido ordinamento gerarchico, per cui al sottoposto compete solo l'esecuzione di ciò che il superiore ha ordinato. La comunità dei credenti, incalza Fulgenzio, costituisce invece il regno della libertà, dove tutti i membri sono posti sullo stesso piano e i ministri hanno il compito di indurre al bene con esortazioni e ammonizioni, che non vincolano in maniera coattiva. Tutto ciò perché Dio ha voluto che ciascuno fosse personalmente responsabile in ogni decisione che riguarda la propria anima e la salute ultraterrena.[14] A nulla valgono, di conseguenza, le pretese dei pontefici, il loro continuo appellarsi alla Tradizione e al magistero della Chiesa, il loro

[12] Le *norme di diritto divino naturale* sono quelle che Dio iscrive nel cuore stesso degli uomini e che dunque sono universalmente note senza bisogno di rivelazione o intermediazione ecclesiastica; le *norme di diritto divino positivo* sono quelle che Dio impone e rende note attraverso la Rivelazione.

[13] *Conf.*, c. 287.

[14] *Conf.*, cc. 433-34.

sostenere che è la fede nella Chiesa a fondare la fede nella parola divina.

L'intromissione degli ecclesiastici nella vita interna degli Stati *pro bono animarum* non è giustificabile in alcun modo e rappresenta la minaccia più grave contro ogni «ordine naturale». I primi secoli della cristianità dimostrano per contro che né la Chiesa ha bisogno di estendere la sua autorità sugli Stati per difendere la propria libertà spirituale, né gli Stati necessitano di essere sostenuti e indirizzati.

Nelle concezioni teocratiche lo Stato, quale realtà subordinata e soggetta ai pericoli di questo mondo, non può sollevarsi alle altezze necessarie per intravedere la via della salvezza. Esso, quindi, deve essere guidato e sorretto dalla Chiesa, al punto che lo Stato politico e quello spirituale formano una sola Chiesa, guidata dal vicario di Cristo. Si avverte talvolta, nella condanna di ogni rivendicazione di autonomia e indipendenza del potere politico, la presenza di concetti propri dell'agostinismo politico: la contrapposizione fra la città celeste, quale sodalizio a fini spirituali, e città terrena, ossia la convivenza che obbedisce a meri fini materiali; la persuasione che lo Stato sia sorto *diabulo agitante*, che i regni della terra siano *magna latrocinia* e luogo dell'arbitrio.[15] In questa prospettiva, l'impegno politico diviene lecito solo se indirizzato al supremo fine spirituale e alla prosperità della Chiesa.

Mentre in questa concezione la legittimità dello Stato è subordinata al suo farsi *Status fidelis*, Micanzio si pone dalla parte di coloro che rivendicano l'assoluta autonomia della potestà civile da tutto ciò che si configura come potere ad essa estraneo e dunque contrapposto, in particolar modo da quello ecclesiastico. La «politia» secolare, in quanto realtà interamente mondana, può consistere e governarsi *sui iuris* senza il sostegno della Chiesa. Fra Fulgenzio, come abbiamo visto, rivendica allo Stato la esclusività del

[15] Nelle dottrine teocratiche propugnate, nel corso del Medioevo, dagli esponenti dell'agostinismo politico la teologia politica del vescovo di Ippona subisce notevoli semplificazioni e non è resa in tutta la sua complessità. Sulle dottrine riguardanti i rapporti fra Stato e Chiesa nell'età della Controriforma cf. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano 1980, in part. pp. 69-103; G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, Padova 1987, pp. 121-40.

potere, ne fa una entità autonoma e conchiusa: tutte le altre forme di autorità presenti nella società derivano da esso la propria legittimità e giurisdizione, oppure esercitano una forma di autorità di natura del tutto diversa. A proposito della gerarchia ecclesiastica si parla di potere e potestà coattiva in un senso improprio e derivato, ancorché il pontefice si creda depositario di ogni potere e supremo feudatario dell'Occidente. Ogni diritto acquisito dalla Chiesa di Roma *in temporalibus* è per Micanzio frutto di una colpevole usurpazione. La sovraeminenza del fine spirituale, punto di partenza delle teorie ierocratiche, non giustifica in alcun modo la pesante tutela della Chiesa su tutto ciò che appartiene al benessere temporale degli uomini, ancorché fedeli o ministri della Chiesa.

Ciò che crea ostacoli e pregiudizi alla pacifica convivenza e pregiudica di fatto la sovranità una e indivisa della potestà civile è oltretutto la pretesa del clero di sottrarsi alla giurisdizione dei prìncipi e ai tribunali secolari. Fatto, questo, che aveva dato origine alla aspra vertenza veneto-pontificia del 1606 e continuava a fomentare continui disordini in tutti gli Stati cattolici. I privilegi e le esenzioni concesse dai sovrani ai ministri ecclesiastici, ribadisce Micanzio, si sono consolidati al punto che non li si considera più come graziosa e libera concessione dell'unico depositario del potere all'interno dello Stato, ma come diritto originario e non acquisito. Per l'esenzione personale e reale degli ecclesiastici la Chiesa di Roma è disposta a suscitare guerre, ad alterare il significato stesso delle censure ecclesiastiche con l'obiettivo di interdire Stati interi e scomunicare i legittimi governanti. All'interno di ogni Stato vi è così un corpo di cittadini — gli ecclesiastici — che non si ritengono sudditi del prìncipe; che tentano di sottrarsi in ogni modo alla sua giurisdizione; che si adoperano per favorire gli interessi di un monarca straniero (il papa), col solo obiettivo di conservare i propri privilegi; che non contribuiscono economicamente alle ingenti spese affrontate nell'interesse comune. Fautori della *potestas directa Ecclesiae* sopra ogni formazione politica, essi insinuano idee sediziose nei sudditi, col proposito di sciogliere quel sacro vincolo che unisce ogni cittadino alla collettività e gli impone di adoperarsi, nei limiti delle proprie possibilità, per il bene comune.

Micanzio non solo ribadisce più volte la necessità di impegnarsi nel servizio della collettività, ma istituisce una sostanziale

identità fra impegno politico e impegno religioso. Per il Servita il «servizio» di Dio si esplica anche nella dimensione sociale e civile. Un passo della *Vita del padre Paulo* espone con chiarezza questo concetto:

> Ma l'uomo non è per sé nato, ma per la patria principalmente e per il bene commune. La disputa se l'uomo savio debba applicarsi a' governi, altri la trattino. Il nostro padre [Paolo] ci darà l'essempio di non ricusare né fatica, né pericoli per il servizio di Dio e della patria; e che l'uomo da bene e sapiente è lontano da quella erronea dottrina, inventata da una turba di sediziosi ingannatori, che della polizia secolare non parlano mai se non come di cosa cattiva, benché sia instituita da Dio, et in cui l'uomo da bene può servire a sua divina Maestà con vocazione tanto pia et eccellente, che o nissun'altra l'uguaglia, o di corso non la supera, com'in un ossequio della più suprema pietà, che nella Chiesa sia essercitata, et al quale Dio di tempo in tempo ha chiamati i più grandi eroi di tutto l'ordine ecclesiastico ancora.[16]

Il convincimento che la causa prima della degenerazione della Chiesa di Roma non sia da ricercare esclusivamente nel travia-mento morale del clero, bensì nella natura stessa della monarchia papale sembra guidare l'azione politica e religiosa di fra Fulgenzio. Se la Chiesa di Roma si è trasformata in realtà secolare e ha invaso lo spazio politico, le energie morali e i mezzi spirituali si rivelano inadeguati per promuovere la riforma: il dissenso deve trasformarsi in prassi politica.

La lotta in difesa della sovranità dei prìncipi è allo stesso tempo premessa indispensabile per dare vita ad una riforma della Chiesa. Solo dall'azione politica dei prìncipi, invocata da Micanzio quale «rimedio straordinario», può scaturire il ridimensionamento politico del papato.

Fra Paolo Sarpi, giova forse ricordarlo, aveva osservato che quanti speravano di eliminare gradualmente gli abusi dalla Chiesa, si comportavano come i medici ignoranti, mossi dalla speranza di poter eliminare gli effetti della malattia senza individuare e com-battere la causa. Rimossa, invece, la causa di tutti gli abusi — l'esor-

[16] F. MICANZIO, *Vita del padre Paolo dell'ordine de' Servi e teologo della Serenissima Republica di Venetia*, (Leida 1646), in P. SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1974, [in seguito solamente *Vita*], p. 1329.

bitante potere dei pontefici —, la pace nella Chiesa sarebbe immediatamente assicurata: proprio per questo Sarpi aveva pensato di abbattere la tirannia pontificia e, *allo stesso tempo*, di ristabilire la legittima potestà dei prìncipi nelle cose ecclesiastiche:

> Qui abusus ex ecclesia exterminari per partes posse censuerunt, hi mea sententia inscios medicos imitati sunt, qui, constante morbi causa, effectui mederi posse putant. (...) *Ego olim de subvertendo fundamento cogitavi, et simul de alio locando, quo principibus sua legitima in ecclesia potestas statueretur.*[17]

Sotto questa luce deve forse essere giudicato il primato assegnato da Fulgenzio alla politica, e la conseguente difesa della nobiltà e dignità della *vita activa*. Mentre la Chiesa di Roma destituisce di valore la vita terrena, nell'ambito della quale si dispiega l'attività politica, Micanzio ribadisce più volte che la politica è mezzo di perfezione individuale e collettiva, è l'ambito in cui si può servire Dio provvedendo al bene individuale e collettivo. Il culto dello Stato e del «bene commune» assume così connotazioni morali e religiose, è dovere cristiano. Finché i prìncipi non saranno indotti a difendere la propria giurisdizione e a porre così dei limiti all'esorbitante potere pontificio, sarà inutile elevare proteste contro la corruzione degli ecclesiastici:

> Dolersi a torto quelli che vorrebbono gl'ecclesiastici senza affetti: *Erunt vitia donec homines.*[18] I ministri de' prencipi ricercar l'avantaggio de' suoi signori. Se gl'ecclesiastici si servono a ciò di pretesti di religione, dolgansi di sé medesimi gl'altri, se non s'instruiscono a potergli ridurre al ponto con la verità in mano e mostrargli che non minor zelo s'ha della religione, ch'abbiano essi, per non passar più oltre.[19]

[17] P. SARPI, *Lettere ai Gallicani*, a c. di B. ULIANICH, Wiesbaden 1961, p. 134. Corsivo nostro.

[18] Micanzio ricorre a questa massima — desunta da TACITO, *Historiae* 4,74,2: «Vitia erunt donec homines» — anche nei consulti, per sottolineare l'impossibilità di fare appello alle sole forze morali degli uomini per riformare l'organismo ecclesiastico. Cf. ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, *Consultori in iure*, [= A.S.V., *cons. in iure*], f. 46, c. 31, consulto del 31 mag. 1641, dedicato all'«officio dell'Inquisitione».

[19] *Vita*, p. 1390.

Leggendo queste affermazioni di Micanzio, si può cadere nella tentazione di correggerne in parte il senso ricorrendo ad un'aggiunta, forse non del tutto indebita: la via più efficace per affermare tale «verità» è l'impegno civile e l'azione politica. È questa la chiave di volta dell'auspicata riforma politico-religiosa, in un periodo storico in cui Stato e Chiesa sembrano percorrere la medesima via: l'organizzazione e l'accentramento del potere.

Iura circa sacra.

Il supremo principio della sovranità regola anche i rapporti del principe con l'autorità religiosa e definisce le sue attribuzioni all'interno della Chiesa di Cristo, formata dalle anime di tutti i credenti. Dal momento in cui decide di abbracciare la religione cristiana, il prìncipe esercita un duplice potere spirituale: come semplice membro della comunità ecclesiastica, egli esercita un potere del tutto simile a quello degli altri fedeli; ma, nella sua qualità di rappresentante e capo della moltitudine, egli si colloca in una posizione eminente all'interno della Chiesa. Una volta accettato il principio secondo cui la fonte di ogni potere spirituale è la collettività dei credenti — e non la sola gerarchia ecclesiastica —, bisogna necessariamente riconoscere nella volontà del sovrano una forza vincolante, anche nelle questioni pertinenti allo spirituale. Ogniqualvolta il sovrano temporale interviene nella vita della Chiesa nella sua qualità di rappresentante della moltitudine, la sua parola diviene in qualche modo espressione della volontà generale di tutti quei fedeli che, nell'ambito temporale, sono sottoposti alla sua suprema autorità.

L'autorità ed i diritti esercitati dai principi nella sfera spirituale hanno tuttavia natura essenzialmente diversa dal potere ad essi conferito *in temporalibus*. Mentre nel temporale i governanti esercitano un potere non soggetto ad alcuna limitazione e derivante immediatamente da Dio, la loro potestà *circa sacra* ha tutte le caratteristiche di un potere mediato e derivato da altra fonte, legittimo solo in quanto espressione di quella moltitudine in cui continua a risiedere, per decreto divino, ogni potere spiritale. Ne viene che nei riguardi delle questioni di fede il principe non esercita un

potere assoluto, ma impartisce delle disposizioni cui ogni singolo credente è chiamato a dare il proprio libero assenso. Le decisioni del principe e della gerarchia ecclesiastica possono essere vincolanti solo nel caso riguardino la costituzione esteriore dell'organismo ecclesiastico, giacché, come abbiamo già osservato, a ciascuno è fatto obbligo di sottoporre a libero esame tutto ciò che riguarda la salvezza ultraterrena della propria anima. Micanzio ribadisce più volte questo principio fondamentale, che permette di giustificare la più netta separazione fra potere temporale e ministero spirituale:

> del fine politico non si dimandarà conto alli particolari, ma al principe; del fine spirituale si dimandarà conto a ciascuno particolare. Perché questo? Perché ognuno [nello spirituale] è ordinatore et essecutore.

Prima che il corpo dei fedeli fosse escluso da tutte le decisioni più importanti nell'ambito della fede, imperatori e re esercitavano nella Chiesa le prerogative di vescovi esterni, di custodi dei sacri canoni, di difensori della fede. Una funzione sancita dalle Scritture e anche dagli antichi e più importanti concilii della Chiesa.

Anche se i prìncipi hanno in buona parte rinunciato ad esercitare la loro giurisdizione in materia ecclesiastica a tutto vantaggio dell'ordine clericale, i loro diritti non sono venuti mai meno. Nei consulti rivolti al governo veneto Micanzio non manca mai di ricordare che

> li prencipi dunque sopremi [sono] constituiti dal Signor Iddio per protetori e diffensori della sua santa Chiesa et ordine clericale et essecutori anco de' sacri canoni e concilii generali, e specialmente l'istesso concilio di Trento li raccomanda l'effettuazione de suoi decreti ...[20]

Risulta quindi del tutto ingiustificata la pretesa degli ecclesiastici di sottrarsi, in nome della *libertas Ecclesiae*, alla giurisdizione secolare. Per tutte le questioni che appartengono alla sfera temporale essi sono sudditi allo stesso titolo di tutti gli altri cittadini. I privilegi e le immunità di cui gode l'ordine ecclesiastico sono frutto di libere concessioni dei sovrani cattolici, revocabili in qualsiasi

[20] Minuta di consulto risalente agli anni 1648-49, A.S.V., *cons. in iure*, f. 50, c. 263.

momento, qualora l'interesse della cosa pubblica e della Chiesa di un particolare Stato lo richiedano.[21]

Consultato dal Senato in merito all'opportunità di lasciar stampare a Venezia un volume contenente varie decisioni del tribunale romano della Sacra Rota, fra Fulgenzio svolge alcune importanti considerazioni sulle esenzioni degli ecclesiastici. In alcuni passi di questa relazione Micanzio fa esplicito riferimento ai pregiudizi derivanti alla sovranità dei prìncipi, contrapponendo la Chiesa dei primi secoli alla Chiesa assoggettata alla Corte di Roma:

> Da principio nella santa Chiesa di Christo non ci fu alcuna differenza di foro, ma tutti li christiani, così chierici come laici, furono soggetti al Principe et alli magistrati secolari tanto in civile quanto in criminale et tale è la dottrina del nostro Signore e delli santi apostoli Pietro e Paolo, tale l'uso di quella primitiva Chiesa de martiri, tale la dottrina de santi Padri di quella felice età.
>
> Doppo che li Principi abbraciarono la santa fede christiana concessero cominciando da Constantino e successivamente varii privilegii di essentione all'ordine clericale, che tutti furono riconosciuti in gratia e per gratia speciale.
>
> In progresso di tempo l'ordine clericale stabilito in quelle essentioni ch'erano gratuiti privilegi delli principi et fattosi nella Chiesa latina un stato separato dagl'altri et grande, hanno mutato dottrina, non volendo più riconoscere le essentioni per beneficio de Principi, come però anco san Thomaso tra scolastici insegnò, ma come sue *iure proprio ecclesiastico* et è passato tant'oltre che con leggi vuole che né principe né magistrato possi giudicare gli ecclesiastici, né etiamdio per delitti attroci, come di offesa maestà et comprendendo tutto ciò con una sola propositione hanno detto che tutto l'ordine clericale è di modo *iure proprio* essente dal foro secolare, che in nissun caso non è suddito né soggetto del principe secolare.[22]

[21] Assai diverso, per fra Fulgenzio, l'atteggiamento della Chiesa orientale, più fedele alla sua vocazione spirituale: «la Chiesa orientale perseverò ancora come prima in riconoscere per gratia delli Prencipi le sue immunità, et la occidentale, scemandosi in gran parte le forze nelli Prencipi per le guerre civili, alcune volte ne pose in uso molte che mai gli erano state concesse, variamente però, in alcuni regni più in altri meno ...». E più oltre: «Una libertà ecclesiastica che sia libertà non della congregatione de' fedeli, ma dell'università [corpo separato] de' chierici solamente et che gli convenga per loro propria institutione, indipendente dalli Prencipi nelle cose temporali, dice maestro Paolo che non solo il nome, ma la cosa è nuova nella Chiesa ...». (*Conf.*, cc. 36-37).

[22] A.S.V., *Cons. in iure*, f. 310, c. 25. Minuta di consulto s.d.

Gli ecclesiastici, sottraendosi alla loro naturale condizione di sudditi, hanno eretto dei propri tribunali che hanno usurpato la giurisdizione del foro secolare. Fatto, questo, che costituisce una grave limitazione del potere dei governanti, giacché uno degli elementi costitutivi del potere supremo è proprio la facoltà di rendere giustizia a tutti i sudditi e di accogliere i ricorsi in ultima istanza: «l'insegnare il contrario è sbattere la maestà e la sopranità dal suo fondamento».

La Corte romana, incalza fra Fulgenzio, allo scopo di impedire qualsiasi legame fra clero e principe, ha stabilito che nessun ecclesiastico possa presentarsi ai tribunali secolari «affine che, nell'occorrenze adesso più frequenti che mai, tutto l'ordine che maneggia le conscientie con le confessioni, predicationi, administrationi de sacramenti, sia disposto alle sue direttioni et applicato a' suoi interessi et allienato totalmente da qualonque cosa che lo possi tenere ben affetto al principe». Così facendo, i pontefici non solo escludono i laici dal compito di sorvegliare i ministri del culto e di custodire la fede, ma anche «levano al principe l'essere principe».

Lungi dall'essere un retaggio delle concezioni ierocratiche medievali, l'idea della necessaria subordinazione dello Stato alla Chiesa riceveva una rinnovata e precisa formulazione negli scritti del gesuita Roberto Bellarmino, condannati da Sisto V in quanto l'autore vi formulava il principio del potere soltanto indiretto (*per ordinem ad spiritualia*) del pontefice sulle cose temporali. Nelle sue *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1584-99) il teologo Bellarmino non solo intende dimostrare la liceità del potere politico contro le radicali condanne formulate in ambito protestante dagli anabattisti, ma conviene addirittura con quanti sostengono che la potestà politica proviene da Dio e perciò esiste anche indipendentemente dalla potestà ecclesiastica:

> At potestas politica non est solum propter ecclesiasticam; nam etiamsi ecclesiastica non esset, adhuc politica esset, ut patet in infidelibus, ubi est vera potestas temporalis et politica, et tamen sine ordine ad aliquam veram potestatem ecclesiasticam et spiritualem.[23]

[23] R. BELLARMINO, *Disputationes*, vol. II, l. V, c. VI, in *Scritti politici*, a c. di C. GIACON, Bologna 1950.

E tuttavia conclude per la necessaria subordinazione dei re ai pontefici, muovendo dalla constatazione che il fine immediato del potere politico è il solo benessere temporale dei sudditi. Se dunque i re non hanno giudici in materia temporale essi sono sottoposti ad un giudice spirituale, che li può dirigere nelle cose temporali «per ordinem ad spiritualia». Lo Stato non può quindi in alcun modo estendere la sua giurisdizione sulle questioni ecclesiastiche, perché il suo fine è esclusivamente mondano. Nella Repubblica cristiana la struttura statuale non può propriamente definirsi un potere a sé stante, ma una parte subordinata dell'unico governo cristiano: «non esse duas diversas, sed unius et eiusdem partes, et unam alteri subiectam».[24]

Lo Stato descritto da fra Fulgenzio non è, per contro, una realtà interamente laica e mondana, esclusivamente attenta alle cose di questo mondo. Sin da quando gli imperatori si sono convertiti al cristianesimo, la struttura statuale è divenuta parte essenziale del vasto disegno provvidenziale di riconduzione dell'uomo alla sua patria sovrannaturale. Il principe può così collaborare con la Chiesa col sostegno dei propri potenti mezzi, provvedendo affinché i sudditi vivano cristianamente, emanando leggi contro eretici e scismatici, proibendo l'idolatria.

Il fine ultimo dello Stato non è altro che «la gloria di Dio e la salute eterna». In questo, Micanzio non si allontana per nulla dalla visione dei teorici medievali e curialisti della *Respublica cristiana*: lo Stato è parte dell'unica Chiesa universale. Ma è la sua concezione radicalmente diversa della Chiesa che giustifica e fonda la completa indipendenza del potere civile dalla gerarchia ecclesiastica. Per fra Fulgenzio la Chiesa è «la congregatione di tutti li fedeli in Christo», di cui gli ecclesiastici formano solo una parte limitata e soggetta alle direttive dell'intera comunità. Anche i laici sono membri allo stesso titolo di questa società spirituale, siano essi comuni cittadini o prìncipi. Cade, anzi, la ragione stessa di una distinzione rigida fra laici ed ecclesiastici, intesi, questi, come parte a sé stante ed eminente della Chiesa:

[24] *Op. cit.*, vol. II, l. IV, c. VI.

quella Chiesa che comprende clero et popolo è più degna del nome di Chiesa che il clero solo (...) et san Paolo chiama sante tutte le Chiese, comprendendo li secolari et ministri insieme: sì che anteponendosi la tranquillità publica a gli interessi degli ecclesiastici, si antepone una cosa sacra ad un'altra ...[25]

Poiché la fonte di ogni potere è la collettività dei fedeli, non ha senso alcuno distinguere i *christifideles* in due classi nettamente separate (i *clerici* e i laici), né stabilire all'interno della Chiesa una gerarchia. Quest'ultima è frutto di uno sviluppo storico indipendente dalla originaria istituzione di Cristo e usurpatrice di un potere appartenente interamente alla comunità.

In una siffatta Chiesa, ogni membro opera in vista del bene soprannaturale secondo la propria vocazione, stato, capacità. E fra potestà civile e potestà ecclesiastica non vi è tanto — verrebbe da dire — una differenza di genere, quanto di specie: il principe in quanto fedele provvede al bene della Chiesa secondo le proprie attribuzioni, come il pontefice cura le anime dei fedeli in un ambito diverso, ammonendo, predicando e insegnando, mirando al cuore degli uomini più che ai loro comportamenti esteriori. Nell'unico corpo della Chiesa universale ogni creatura riflette la luce del creatore secondo il proprio angolo visuale, manifestando diverse capacità e vocazioni; fra queste, l'operare in vista del bene comune è uno dei primi doveri del cristiano: «Dio è un tal re che voi starete in suo servitio quando voi servirete li vostri prencipi».[26] Un concetto, questo su cui Micanzio ritorna più volte nelle sue annotazioni:

Il fine prossimo del governo civile cristiano, cioè d'un principe instrutto nella legge evangelica, può ben essere il tranquillo stato: ma se qua si ferma sarà empio; ma inoltre passa alla gloria di Dio e felicità eterna, né ha bisogno di altro che lo subordini. (...) Anco la giuridizzione ecclesiastica ha per fine prossimo il quieto vivare del clero; ma non si ferma qua, né ha un altro che lo subordini. Ma la gloria di Dio e la salute eterna è ultimo fine di tutte le azzioni regolate, et a questo fine tanto cammina il principe ben regendo nelle cose civili, quanto l'ecclesiastico ben regendo il clero. Un istesso fine, al quale si va per varii mezi, che sono le varie vo-

[25] *Conf.*, c. 299-300.
[26] *Conf.*, c. 116.

cazioni o stati; et è stato con sacrilego procedere fare tutte le cose come profane, che Dio non le riguardi, eccetto le ecclesiastiche. Sono due polizie, una civile, l'altra ecclesiastica; l'una procura la quiete nelli stati temporali, l'altra l'ordine nel clero, ma tutte due hanno per fine Dio e la sua gloria e godimento. Perché mo' l'una e l'altra proceda rettamente, vi è necessaria la cognizione della legge di Dio; così per l'uno come per l'altro vi è la predicazione e ministerio de' sacramenti, ma questa non fa una potestà coattiva né una giuridizzione, ma un ministerio e magisterio; né hanno manco bisogno li preti che gli sia predicato che li prìncipi, né manco li chierici che li laici. Come mo' si aiutino, congionghino o disgionghino, questo non fa alla subordinazione.[27]

Non vi è dunque alcun bisogno di sottomettere il potere civile alla Chiesa, col proposito di ricondurlo a quel fine «soprannaturale» cui esso sarebbe strutturalmente incapace di sollevarsi con le proprie forze. Il fondamento di questo «errore» è per Micanzio «il far una politica in genere e poi specificarla in cristiana e non cristiana». Ma Dio non ha pensato alla sua Chiesa come ad una società incapace di governarsi secondo i princìpi di una vera politica cristiana. Egli ha provveduto affinché «nella *sua Chiesa* siano due cose: gl'atti interni, d'onorar Dio, e gl'esterni, tutti anco indirizzati a Dio. Delli primi ha cura la potestà ecclesiastica, delli secondi la civile cristiana; quella insegni a credere, questa a vivere».[28]

Basta saper interrogare correttamente le Sacre Scritture — o meglio saperle leggere nel loro senso genuino e più immediato, senza ricorrere a capziose interpretazioni — per trovare le debite conferme. L'Apostolo insegna che tutto ciò che il cristiano fa con parole ed opere deve essere rivolto a Dio, ossia al fine ultimo sovrannatuale.[29] «La vocazione de' maritati — continua Micanzio — ha per fine il regno celeste, il servir a Dio; così le altre; e 'l principato no?». Non si potrebbe offendere i prìncipi con «ingiuria» più grave di questa, con l'assegnare al consorzio civile ed al suo reggitore un ruolo meno rilevante di quello che si attribuisce alla famiglia, che è una sua parte costitutiva. E conclude:

[27] *Pens.* [101]. Cf. *Pens.*, [71], [85], [87].

[28] *Pens.* [69].

[29] Micanzio si riferisce qui all'epistola paolina *Ad Coloss.* 3, 17 («Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine domini Ihesu Christi»).

Et ha potuto un error sì pernizioso, così ingiurioso a' principi, passar senza che 'l cavillo fosse notato? Dunque così va: la religione catolica, o potestà ecclesiastica, cura gl'atti interni cristiani, il politico catolico gl'esterni; ma come interno et esterno fanno la Chiesa, così ha voluto Dio che ci fossero queste due potestà. La Chiesa sua è et invisibile et visibile: invisibile quanto agli eletti, ma visibile perché questi peregrinano nel mondo, qua hanno ospizio; però ha preparata la potestà civile, che servisse a questo.[30]

Per comprendere la vera portata delle dottrine elaborate dalla Curia di Roma, col sostegno di dottori e polemisti interessati, bisogna ancora una volta svelare i suoi «arcani» di dominio. Il modo più proficuo per giustificare surrettiziamente la pretesa di illimitato dominio *in temporalibus* dei pontefici era quello di imporre come verità di fede la dottrina secondo cui il governo civile si interessa esclusivamente della «tranquillità presente», senza relazione alcuna con la legge divina. Gli zelatori della *potestas directa Ecclesiae in temporalibus* «vogliono una politia atea, che non crede dai copi[31] in su»,[32] ossia un consorzio civile tutto ateo e mondano, terreno di conquista della Chiesa e del suo capo supremo. Conseguenza di tutto ciò, osserva altrove Micanzio, è ancora una volta l'esclusione di tutti quei fedeli che non appartengono al corpo ecclesiastico dalla Chiesa, intesa erroneamente come congregazione dei soli ecclesiastici. Ma questo non si accorda in alcun modo con i precetti divini che fanno espressamente obbligo ad ogni singolo fedele di servire Dio in ogni circostanza: nulla di ciò che fa il cristiano deve avere un fine esclusivamente mondano. Predicare diversamente significa insegnare l'ateismo e cadere nell'eresia degli anabattisti che giudicavano indegni dell'autentico cristiano ogni forma di potere e potestà mondana:

Le vocazioni cristiane significano che in ciascuno stato qualunque [credente] operarà confessatamente cristiano. Contro questa dottrina è indotto il dare ad intendere come non ci fosse altra cosa buona, né grata a Dio, che il farsi frate o far le cose che ordina il prete. Di qua segue poi l'urtar tutti li stati come cose mondane, il far la ragione di stato, che è la

[30] *Pens.* [69].
[31] Coppi, tegole.
[32] *Pens.* [85].

vocazione de' prìncipi, come cosa contraria alla salute, aciò [gli ecclesiastici] si prendino da loro le leggi e si dia a loro tutto (...). E ne segue che sia lecito il pecare, perché è lecito operare senza religione all'ultimo fine.[33]

Al tempo dell'Interdetto la Curia romana non solo aveva avuto il torto di trasformare una vertenza puramente giurisdizionale in una questione di fede, ma aveva ordinato a tutto il clero dello Stato veneto di sospendere le normali funzioni religiose. La Repubblica veneta, che ad essa si opponeva con tutte le proprie forze, rappresentava in quella circostanza la vera e autentica Chiesa; i suoi governanti, che imponevano a religiosi e laici di ignorare l'interdetto papale, non facevano altro che provvedere al bene temporale e spirituale dei sudditi. Il governo veneto aveva obbedito a quei comandamenti divini che affidano al principe l'ufficio di «sopremo governatore, anco nelle cose ecclesiastiche».[34]

Più volte Micanzio lascia intendere che le ragioni ultime del conflitto secolare che oppone Stato e Chiesa cattolica devono essere ricercate anche nella progressiva rinuncia da parte dei prìncipi al dovere di proteggere la Chiesa e sorvegliare l'operato dei ministri ecclesiastici. L'«incuria de' principi», osserva più volte Micanzio, è l'origine e la causa remota delle «disformationi» che affliggono la Chiesa, come anche delle tracotanti pretese di assoluto dominio dei pontefici nella sfera temporale. La Curia romana ha abbassato la religione a strumento e pretesto per conseguire i suoi fini politici, necessariamente ostili all'esercizio della sovranità civile, al punto da minacciare l'autonomia e l'esistenza stessa degli Stati. È perciò inutile rammaricarsi se gli ecclesiastici, scordatisi di essere anche cittadini e sudditi, mettono «ogni industria per deprimer la giuridizzione secolare et accrescere l'ecclesiastica»:

è giusta pena d'i prìncipi dell'avere lasciato opprimere la libertà di tutte le Chiese et erigersi un'altra monarchia, che non è la cristiana o ec-

[33] Cf. *Pens.* [71], [85]. Il riferimento agli anabattisti — ossia a quel movimento che, nell'ambito del protestantesimo, aveva espresso in modo radicale la più recisa condanna del potere statuale — è in *Conf.* c. 437: «Et sia per conchiusione che chi nega la sua potestà spirituale alli prelati di santa Chiesa è heretico, et chi estende questa per levar la temporale è empio anabattista». Altro riferimento agli anabattisti a c. 448.

[34] *Pens.*

clesiastica, ma monarchia del clero, con pretensioni però tali che tiene che tutto sia suo, in modo che mai si cavaria confessione che sia alcuno Stato o città che non sia sua ...[35]

Anche la «ragione del buon governo» suggerisce al principe di adoperarsi in ogni modo per il mantenimento e la conservazione della religione, definita nei consulti «instrumento (...) principale nel governo politico». Non deve destare meraviglia il fatto che il papa cerchi di adoperare ogni mezzo per ampliare la sua giurisdizione. Egli, infatti, è anche un principe temporale, che da secoli aspira alla «monarchia d'Italia»; gli ecclesiastici agiscono in tutti gli Stati in qualità di suoi ministri. La fonte di ogni male è, ancora una volta, l'incapacità dei prìncipi di distinguere i vari incarichi del pontefice, la loro inadeguata conoscenza dei canoni, il delegare ad altri le questioni religiose. Finché i sovrani non potranno opporre alle pretese degli ecclesiastici le giuste ragioni suggerite da una approfondita conoscenza dei sacri canoni e delle Scritture, la religione è esposta al rischio di divenire strumento e «maschera» per coprire gli interessi della Corte di Roma.[36]

Negli scritti e nell'epistolario di Micanzio non mancano espressioni accorate e indignate contro l'ignavia dei prìncipi italiani e stranieri, contro quello «zelo ignorante» che li induce a chinare il capo ogniqualvolta gli ecclesiastici agitano «la testa di Medusa, il pretesto della religione».[37]

[35] *Pens.* [175].

[36] «Ma se crescono oggidì questi mali, la colpa è de' prencipi medesimi, i quali, non curando del precetto divino, che strettissimamente gl'obliga ad aver cognizione della sua santissima legge o della religione, hanno trascurato questo debito totalmente, come se la religione fosse cosa che non gli toccasse e come se non avessero essi da render conto a Dio, o per sé, o per i sudditi, di trascurarne la cura, l'essame e la diffesa, contra i precetti della Divina Scrittura, dottrina de' santi concilii e padri et uso de' pii prencipi, contentandosi d'una religione, senza saper ciò ch'ella sia, né come si debba conservare senza corruzioni e tollerando per interessi, adulazione o connivenza l'inganno de' popoli con continue alterazioni sotto specie di pietà, con una licenza cotidiana, non solo a' religiosi, ma ad ogni sorte di persona, d'inventar nuovi riti a grandezza e guadagno, senza considerar che finalmente ogni rito porta seco la sua credenza, e così la religione s'altera e s'accomoda agl'avanzamenti di chi la maneggia» (*Vita*, p. 1389).

[37] Cf. *Vita*, p. 1387.

La «religion politica».

Le idee espresse da Micanzio negli scritti pubblici sono in buona parte attinte da un patrimonio di dottrine politiche e religiose che affonda le proprie radici nel Medioevo, e che anche dopo il concilio di Trento era ampiamente diffuso e conosciuto. Le controversie religiose e politiche suscitate dalla Riforma, le dottrine politiche ed ecclesiologiche dei gallicani avevano promosso delle discussioni che investivano il problema dei rapporti Stato-Chiesa, la primazia e la giurisdizione del vescovo di Roma, la legittima autorità dei prìncipi. Si era discusso con rinnovato fervore su questioni che avevano travagliato la *Respublica christiana* nel corso del Medioevo. Autori quali Marsilio da Padova, Guglielmo d'Occam, Bernardo di Chiaravalle, il teologo francese Jean Le Charlier (detto Gerson dal luogo di nascita) avevano offerto armi ideologiche e valide argomentazioni a quanti rivendicavano i diritti della potestà secolare e la superiorità del concilio sul papa.[38] In relazione alla elaborazione del concetto di sovranità dello Stato, assume poi un ruolo rilevante la conoscenza delle più moderne acquisizioni del pensiero giuridico e politico francese. Alcuni studiosi hanno ravvisato negli scritti del dottissimo fra Paolo, accanto al senso dello Stato e della sua sovrana indipendenza che deriva dalla tradizione politica della Serenissima, la proficua influenza dei giuristi della scuola di Tolosa (soprattutto di Jacques de Cujas) e probabilmente di Jean Bodin.[39]

[38] È significativo il fatto che fra Paolo Sarpi esordisse nella «guerra delle scritture» pubblicando una traduzione «del trattatello di Giovanni Gersone, dottor parigino, (...) che pareva scritto di punto in punto per i propositi correnti». (*Vita*, pp. 1334-35). Proprio nel concilio di Costanza, di cui Gerson fu uno dei protagonisti, aveva trovato piena espressione la dottrina del conciliarismo, secondo cui il potere nella Chiesa deriva direttamente da Cristo (senza mediazioni papali) e il concilio, assemblea rappresentativa della *universitas fidelium*, è superiore al pontefice.

[39] Cf. F. CHABOD, *La politica di Paolo Sarpi*, Venezia-Roma 1962 (edizione postuma delle dispense di un corso universitario dell'anno accademico 1950-51), pp. 60-61, 72-73; G. COZZI, *Nota introduttiva*, in P. SARPI, *Opere*, a c. di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli 1969, pp. 481 e 484-85. Anche se Sarpi ed il suo discepolo non menzionano mai esplicitamente Bodin, è possibile cogliere alcune importanti affinità nel modo di concepire lo Stato, nella comune esigenza di intendere la so-

In questo periodo della sua storia la Repubblica di Venezia, specie nei suoi rapporti con la Santa Sede, si trova ad affrontare problemi che investono anche altri Stati europei. Ed è proprio la capacità di valutare i problemi in un'ottica aperta ai contributi del pensiero politico europeo che conferisce alle riflessioni di Sarpi e del suo discepolo un notevole spessore e solidità dottrinale. Ciò rende forse ragione delle consonanze riscontrabili fra le teorie formulate dai Serviti veneziani con quanto si scrive in Francia e in Inghilterra, in difesa dei diritti della potestà secolare.

Degno di particolare attenzione è tuttavia il fatto che le categorie concettuali offerte dalla riflessione intorno all'origine dello Stato e alle leggi che ne governano lo sviluppo sono utilizzate da Sarpi e Micanzio per indagare le cause del processo di degenerazione e secolarizzazione da cui è afflitta la Chiesa di Roma. Come detto in precedenza, essa viene analizzata nei *Pensieri* di Fulgenzio alla stregua di una «politia», di un organismo politico al cui vertice sta un sovrano *legibus solutus*, condizionato nel suo operare dalle ferree leggi che governano lo spazio politico.[40] I pontefici hanno assunto prerogative e titoli spettanti ai prìncipi secolari, osserva Fulgenzio, e «trasportando al spirituale quello che era del politico, s'hanno formato un governo politico spiritualizato, levandolo fuori della sua natura, imprestandogli le proprietà non del Vangelo», ma della monarchia assoluta. Il Concilio di Trento ha rafforzato questa tendenza alla giuridicizzazione e politicizzazione, tanto che al ministero spirituale vengono annesse «proprietà che sono tolte dal principato politico».[41] Tale sconfinamento nel mondano e nel Politico reca con sé delle conseguenze assai rilevanti: la legge secondo cui si dispiega la vita delle «politie» è quella dell'antagonismo e del conflitto, del necessario contrasto che impone a ogni formazione politica di lottare per la propria sopravvivenza e per conquistare il proprio spazio vitale. All'osservazione del sagace politico non può

vranità nel senso più pregnante, in pieno accordo con le esigenze politico-giuridiche dello Stato moderno.

[40] Per un ulteriore approfondimento in merito alla concezione micanziana della Chiesa romana, mi permetto di rinviare al mio contributo *Note su politica e religione nel pensiero di F. Micanzio*, «Atti Ist. veneto Sci. Lett. Ar.», CLIII (1994-95), pp. 27-59.

[41] *Pens.* [50].

sfuggire che «ogni stato non ha ragioni comuni, ma contrarie, sì che quello che tende all'augumento dello stato del papa tende per necessità alla diminuzione de' stati altrui, vicini massimamente». Stabilendo una sorta di analogia fra corpi fisici e corpi politici, Fulgenzio individua dunque nella tendenza alla conservazione e al costante accrescimento la suprema legge cui deve sottostare lo Stato nel corso della sua esistenza. Questo fa sì che ogni Stato, per ampliare il proprio territorio, conservarsi, e affermare la propria potenza operi necessariamente a danno degli altri organismi politici, e in particolare dei confinanti.[42]

Ne viene che anche il pontefice romano, nel momento in cui associa alla funzione di vescovo della Chiesa quella di principe territoriale, deve inevitabilmente subordinare ogni sua azione alla conservazione del proprio Stato, piuttosto che all'interesse universale dei *christifideles*. Questa è la contraddizione da cui discendono tutti i mali: attraverso un lento processo di *reductio ad unum* del pluralismo delle autorità esistente nella Chiesa del primo millennio, il vescovo di Roma si è costituito «monarca» assoluto della Chiesa e principe temporale. Ma egli stesso subisce la tirannide esercitata dal potere su chi lo detiene. Esigere che il vicario di Cristo subordini i propri interessi temporali a princìpi religiosi che trascendono il Politico significa chiedergli di pregiudicare l'esistenza stessa del proprio Stato e di rinunciare alla *summa potestas*.

Per combattere la «tiranide» papale, per sconfiggere questo formidabile *imperium* è del tutto inutile ricorrere alle condanne morali; come è inutile sperare che la gerarchia ecclesiastica promuova una riforma, *in capite et in membris*, dell'organismo ecclesiastico, riforma che necessariamente limiterebbe il potere acquisito a prezzo di dure lotte contro il potere secolare. Per fra Fulgenzio, in-

[42] La considerazione della politica nella sua dimensione fattuale di discordia, diffusa anche negli autori di questa epoca, è patrimonio della riflessione politica sin dai tempi più antichi; cf. soprattutto PLATONE, *Leggi* I 625-26; *Repubblica* II 373; una esplicita teorizzazione, volta anche a sottolineare le analogie fra corpi fisici e corpi politici, in F. BACONE, *Saggi*, in *Scritti politici, giuridici e storici*, a c. di E. DE MAS, Torino 1971, vol. I, p. 351 e *passim*. Per le convergenze e consonanze riscontrabili in questo senso presso autori letti e meditati da Sarpi (san Paolo, Agostino e Machiavelli) cf. E. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993, in part. pp. 15-38.

vece, è necessario saper cogliere le leggi che governano la Chiesa di Roma, svelarne gli «arcani», giacché questa «monarchia del clero» può durare solo fino a quando non sarà resa manifesta ai fedeli e ai prìncipi la sua reale natura. Solo allora sarà possibile muovere guerra effettuale, ossia combattere questa *politia* utilizzando le sue stesse armi, la politica e la religione.

Applicando alle Scritture un metodo storico-critico di esegesi che si allontana radicalmente dai metodi propri della Scolastica, Fulgenzio individua nella totale estraneità da ogni orizzonte politico uno dei tratti essenziali del Cristianesimo primitivo. Proprio nella sua capacità di recidere lo stretto legame che connetteva anticamente ogni *religio* ad una ben determinata formazione politico-sociale sta, per Fulgenzio, il carattere innovativo e rivoluzionario del Cristianesimo, quale unica religione vera e universale.[43] Prima della venuta di Cristo ogni religione risultava indistricabilmente e strutturalmente connessa ad un determinato ordine sociale e politico, aveva un carattere di limitatezza, in quanto racchiusa nei confini di un paese e di un popolo determinato. Non si poteva riscontrare, prima dell'avvento dell'annuncio salvifico cristiano, una religione in grado di interpellare l'umanità intera. La rivoluzione operata dal cristianesimo deve invece essere riconosciuta anche nella universalizzazione del vincolo religioso — e il termine latino *religio* dice proprio il «legame» che unisce Dio all'uomo e gli uomini fra di loro —, nel superamento del regionalismo spazio-temporale, cioè del patto fra Dio e una determinata nazione. Il Regno dello spirito rende vana ogni opposizione fra popolo eletto e adoratori di dei falsi, abolisce la differenza fra ebrei e gentili.

Spazio politico e spazio religioso non si sovrappongono più: il singolo è posto in un rapporto immediato e diretto con Dio. Questo è il motivo per cui la Chiesa dei tempi apostolici non giudicava essenziale per la «salute» instaurare un regno mondano politico-religioso, né riteneva opportuno ricorrere alla mediazione politica per l'instaurazione della nuova legge. Se l'evangelizzazione salva escatologicamente il singolo, lascia intendere Fulgenzio, risulta inconcepibile una lotta per affermare i propri diritti in questo mondo. Il regno di Dio, in cui il fedele trova la propria autentica cittadi-

[43] Si veda il pensiero [8].

nanza, non si instaura in virtù di una radicale innovazione dei rapporti di potere esistenti sulla terra. In questo tratto essenziale del cristianesimo trova spiegazione l'atteggiamento di sottomissione all'autorità professato dai cristiani e il silenzio di Cristo in merito ai problemi della convivenza politica.[44]

L'abuso più grave è allora il tentativo operato dai pontefici di connettere nuovamente religione e politica, il ritenere essenziale, per il raggiungimento della salvezza ultraterrena e per la prosperità della Chiesa, l'esercizio diretto del potere politico, l'annettere al ministero ecclesiastico un potere vincolante e coattivo. Le lotte ingaggiate dai pontefici nel corso del Medioevo contro il potere secolare rappresentano dunque il tentativo di reintrodurre nel cristianesimo il nesso di teologia e politica proprio delle antiche religioni:

> la salute è tanto independente da qualonque cosa politica, che [la Chiesa] fu perfettissima quando l'ebbe contraria; *né è religione cristiana quella che si fa così connessa, ma è religion politica, e che è un officio sogetto al re, come li antichi. E questo è stato il cavillo de' maliziosi, valendosi della dottrina di chi parlò d'una religione politica per confonder quello che Cristo distinse.*[45]

Questa «usurpazione», continua Fulgenzio, è «veramente il soffisma e la origine della tiranide»: la monarchia pontificia, per legittimare e rafforzare il proprio potere temporale, introduce dogmi e articoli di fede che pervertono la primitiva semplicità e universalità del Cristianesimo. In tutto ciò che non appartiene all'ambito dei *fundamentalia fidei*, il cattolicesimo postridentino appare sempre più come una religione saldamente connessa alla *politia* pontificia, funzionale al suo avanzamento e rafforzamento, una religione politica particolare che non può più essere universalmente

[44] Se Cristo, come asseriscono i fautori della teocrazia pontificia, avesse inteso fondare una religione e una potestà ecclesiastica in grado di subordinare immediatamente a sé il Politico, non avrebbe manifestato indifferenza nei confronti del potere secolare: «Ora, venne Cristo, ci erano sì varie sorte di polizia: veggasi mai se diede regola alcuna, come anco di stati. Adonque le ebbe tutte per indifferenti alla sua religione, altrimente mai saria stata religione la più imperfettamente fondata. Quando [Dio] fondò l'ebrea, ordinò anco la polizia, ma qua [nel cristianesimo], *ne verbum quidem*» (*ibid.*).

[45] *Ibid.* Corsivo nostro.

accolta da tutti gli Stati senza gravi pregiudizi per la sovranità dei prìncipi. Proprio da questo processo di secolarizzazione e politicizzazione della religione — oramai non più «indifferente a tutti li Stati» —, derivano le irreconciliabili divisioni fra le Chiese cristiane e gli insanabili conflitti fra potere civile e autorità ecclesiastica:

> La religione è tanto essenziale per li governi politici, che, toccando non in parte, ma il tutto e l'intimo delle persone, è impossibile senza di essa governare; et alla variazione necessariamente segue varietà de stati (...) Di qui che mai è potuto durar longamente un governo con religione dependente da altro principato, ma tutti li potentati hanno avuto la sua religione propria (...) Cristo, nostro Signore, che portò una religione universale per tutto il mondo, la sola vera, non l'aplicò a stato alcuno, né annesse principato al ministerio. Longo tempo è durata così (...) Ma, levatosi il papa come da chi la religione dependesse, aderendo ora ad un principe ora all'altro secondo che vedevano ricercar l'interesse mundano, di qua le divisioni; e dopo che non solo s'è fatto capo della Chiesa, ma anco principe temporale, ha formata una religione, compresa nei decretali, non più indifferente a tutti li stati, ma accomodata al suo proprio et all'avanzamento di quello: e di qui le divisioni inacomodabili. E n'aviene che, colla religione avendo grandissime parti negl'altrui stati, abbino inteso non potere più salvare li stati propri li prìncipi con una religione dipendente da un altro principe; e perciò tutti li protestanti et eretici da quatrocento anni in qua nati, anzi da Gregorio VII in qua, che cominciò, tutti hanno questo in comune di oppugnare il papato.

In ogni organismo politico, osserva infatti Micanzio, esiste un intimo nesso tra religione ed esercizio del potere, al punto che — come del resto era accaduto con l'affermarsi della riforma protestante — il mutamento religioso richiede nuovi equilibri politici. Nella sua realtà esteriore anche la Chiesa cristiana forma un complesso di istituzioni che sono parte dello Stato e perciò sottoposte, per decreto divino, alla suprema sorveglianza del principe in quanto membro eminente della congregazione dei fedeli. Ogni Chiesa cristiana particolare, senza pregiudizio alcuno per la salvezza dei singoli credenti e per l'integrità della fede, ha sviluppato consuetudini e istituti propri. Nel suo tentativo di subordinare e dominare le varie Chiese particolari dei singoli Stati, il pontefice romano non agisce pertanto nel supremo interesse della Chiesa spirituale — da sempre sottratta ad ogni rapporto con la dimensione del Politi-

co —, ma sovverte quel complesso di istituzioni su cui si regge ogni singola comunità ecclesiale in quanto Chiesa visibile. Di qui la necessità, per i prìncipi che intendono tutelare la propria sovranità e la libertà religiosa dei propri sudditi, di opporsi alle inframmettenze pontificie,[46] separandosi se necessario dalla Chiesa di Roma. Questi problemi di natura politico-giurisdizionale, secondo quanto affermano Sarpi e Micanzio, sono la causa ultima dei reiterati contrasti che hanno opposto la Repubblica di Venezia e la Sede apostolica:

> Imo cum pontificibus haec nobis contentio, quod illi ritus et leges religionis quotidie mutare volunt, quas nos manere cupimus, ne status reipublicae mutatio consequatur.[47]

La religione dei Turchi.

Nei *Pensieri* di Fulgenzio il fenomeno religioso sembra dunque analizzato sotto un duplice punto di vista, quello proprio della Chiesa in quanto regno spirituale delle anime di tutti i credenti; e quello suggerito dalla considerazione della religione come «instrumento (...) principale nel governo politico, tanto per ragione naturale e per legge divina raccomandato al Principe».[48] Vi è dunque una netta distinzione di piani, che si fonda anzitutto sulla constatazione che sin dai tempi più antichi vi è stretta connessione fra religione civica e ordinamento politico. Impossibile per l'autorità civile esercitare il potere senza ricorrere alla forza coesiva e politicamente stabilizzante della religione, tanto che essa, per taluni aspetti, è elemento costitutivo della *politia*, ne determina i caratteri, la forma di governo, la coesione interna.[49] Nel momento in cui il cristianesimo

[46] *Pens.* [117], [138], [139], [182].

[47] P. SARPI, *Lettere ai Gallicani*, cit., p. 42 (lett. a J. Leschassier del 12 mag. 1609). Sulla natura essenzialmente politica dei contrasti che oppongono pontefici e governanti, causa ultima delle divisioni religiose, cf. *Pens.* [35], [18], [100], [213].

[48] A.S.V., *cons. in iure*, f. 43, c. 254*v*; consulto del 3 mar. 1636 su vertenza riguardante gli ebrei di Ceneda.

[49] Anche in riferimento a questi temi — come del resto abbiamo già rilevato trattando della visione conflittuale della politica (cf. *sup.* n. 42) — la ricerca di

diventa religione ufficiale di uno Stato, il principe assume il ruolo di «sopremo governatore anco delle cause ecclesiastiche, non essercitando esso il ministerio, ma tenendo tutti in officio, castigando». Questo è reso possibile dal fatto che nella religione cristiana vi sono «due parti: la interna, che è la dottrina e fede e l'adorar Dio *in spiritu et veritate*; l'altra, l'esterna, che è la disciplina, et *ultime* qualonque cosa esterna». Le «cose della disciplina», esteriori e indifferenti rispetto alla sostanza del *depositum fidei*, «non ponno alterar né impedir la salute», ma sono invece per il principe strumento essenziale di governo; ogni dottrina contraria in proposito può diventare sedizioso pretesto per «ruinar li stati».[50] Se l'*exousìa*, ossia il potere politico stesso, è voluta da Dio per dare attuazione ai suoi piani e per sostenere l'uomo *in statu viatoris*, l'intervento dell'autorità secolare volto a garantire e preservare la proficua sintonia fra religione e compagine statuale è del tutto legittimo.

L'aspra e risentita polemica condotta da Micanzio contro la Chiesa di Roma nasce anche dalla convinzione che le inframmettenze pontificie e le «alterationi» introdotte nel corpo dottrinario del cristianesimo possono determinare effetti assai pericolosi per l'integrità e l'autonomia giurisdizionale della Chiesa veneta. La Repubblica veneta, per effetto dell'azione accentratrice e livellatrice del papato postridentino, corre il pericolo di trovarsi nella condi-

fonti e antecedenti condurrebbe assai lontano: l'importanza della *religio* quale potente fattore di coesione del sistema politico romano è sottolineata da POLIBIO (VI 56, 7); le opinioni di Q. Mucio Scevola e di Varrone in merito alla *theologia civilis* sono discusse da AGOSTINO, *De civ. Dei* VI 5, 3; VI 4, 1; IV 27. Le riflessioni micanziane devono tuttavia essere ricollegate ai noti capitoli dei *Discorsi* di MACHIAVELLI, I 11-I 12, sulla rilevanza politica della religione civile dei Romani e soprattutto alle indagini condotte da fra Paolo Sarpi sui rapporti fra «Tora» (*lex religiosa*) e «republica»; cf. V. FRAJESE, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna 1994, pp. 49-51, 113-27, 257-62; L. COZZI, *La formazione culturale e religiosa e la maturazione filosofica e politico-giuridica nei «Pensieri» di Paolo Sarpi*, in PAOLO SARPI, *Pensieri naturali, matematici e metafisici*. ed. critica integrale commentata a c. di L. COZZI e L. SOSIO (di imminente pubblicazione presso i tipi della Ricciardi), pp. 23-83.

[50] *Pens.* Questo è il motivo per cui i decreti del concilio tridentino incontrano opposizione in Francia e in altri paesi cattolici: contengono disposizioni in materia di giurisdizione e disciplina che non si possono «comportar col buon governo». (Cf. *Pens.* [139]).

zione di «un governo con religione dependente da altro principato». Per tutelare la sovranità della Repubblica, per scongiurare pericolosi mutamenti nella sua struttura politico-costituzionale ed ecclesiale, bisogna allora preservare consuetudini e istituti della Chiesa veneziana, anzitutto mantenendo inviolate le prerogative sacrali del doge, che una secolare tradizione definisce «Princeps in ecclesia, princeps in re publica».[51]

«La salute di questo dominio», scriveva fra Paolo, «ricerca che la religione sia conservata inviolata, in tutte le sue parti, ovviando ad ogni mutazione e novità di qual si voglia sorte».[52] Ispirandosi a questi princìpi, Micanzio si propone quale mentore politico di una classe dirigente sempre più «papalina» ed incline ad accogliere le istanze della Controriforma. Nel suo ruolo di consultore del governo veneto, Micanzio cerca di arginare ciò che egli giudica come dei cedimenti, delle pericolose concessioni alle pretese sempre più invadenti della Curia romana, ribadisce la necessità di perseguire con coerenza quella coraggiosa e sagace politica che aveva elevato Venezia alla dignità di ultima città-Stato italiana a regime repubblicano ancora autonoma e potente. Attraverso l'azione pedagogica dei gesuiti, distribuendo pensioni e benefici[53] la Santa Sede rende la classe di governo meno sensibile a quegli ideali di gelosa indipendenza che avevano ispirato la politica veneziana durante la contesa dell'Interdetto. Ogni compromesso su questo versante, ribadisce Micanzio, costituisce una grave minaccia per l'integrità della tradizione religiosa e della struttura ecclesiastica del Dominio veneto, e dunque per la sua stessa struttura politico-costituzionale.

Alla luce di queste considerazioni, può forse essere inteso in

[51] Cf. G. Cozzi - M. Knapton, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517*, Torino 1986, pp. 83 e sgg.; sulla Chiesa veneta cf. G. Cozzi, *Stato e Chiesa: vicende di un confronto secolare*, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milano 1987, pp. 11-56; *La Chiesa di Venezia nel Seicento*, a c. di B. Bertoli, Venezia 1992.

[52] P. Sarpi, *Sopra l'officio dell'Inquisitione*, in Id., *Scritti giurisdizionalistici*, a c. di G. Gambarin, Bari 1958, p. 188.

[53] Lo stesso Paolo Sarpi assegnava importanza fondamentale alla questione beneficiaria: «Non possum a beneficialibus abstrahere mentem (...), quia in ea cardo nostrae libertatis vertitur: inde nobis omnia mala, et si ei medicinam facere possemus, integrae saluti restitueremur», (Lett. a J. Leschassier del 27 apr. 1610, in *Lett. ai Gallicani*, cit., p. 81). Cf. *Pens.* [202].

tutta la sua pregnanza il pressoché isolato apprezzamento espresso da Fulgenzio per la religione e la *politia* dei Turchi. Nel profluvio delle condanne, nel generale atteggiamento di incomprensione per ciò che appare ai più come il luogo dell'indistinto e dello smisurato — e privo di proporzione ed equilibrio appare ai Veneziani il sistema politico ottomano, dove non vige un armonico equilibrio di poteri e le massime cariche di governo sono per lo più affidate a individui di umili origini[54] —, assume rilevanza l'accento posto da Micanzio sulla semplicità e funzionalità politica della religione islamica, da cui deriva la «beatitudine de' Turchi»:

> Orazione de' Turchi: «Al nome di Dio, clemente e pio, ogni laude. O Dio, giudice nel giorno dell'ultimo giudizio, guidaci per la via degl'amati da te, e non degli reprobati». L'orazione è molto bona; si vede da alcune cose tali che Macometo era uomo di giudizio nelle cose politiche, e sepe acomodarsi alla condizione di quei suoi sedoti, gente roza e semplice, alla quale però propose la religione simplice e di poche cose; da che nasce che non ha divisioni. La cristiana anco essa nella sua semplicità aveva manco divisioni, le quali anco non facevano varietà, se non poche; ma multiplicate le cose, ecco le divisioni totali. (...) Chi vuol fare una felicità umana, capibile da uomini idioti, non può fingere cosa che forsi sia più intelligibile, manco sogetta alle contradizzioni e abbi meno bisogno di speculazione onesta.[55]

Questa apertura di Micanzio verso il Turco lascia trapelare una singolare convergenza di vedute con quanto si può leggere nelle *Istorie veneziane* di Nicolò Contarini, il più importante alleato e protettore di fra Paolo Sarpi. Nella sua lucida disamina dell'«Imperio ottomano», il Contarini si propone di mostrare l'infondatezza delle opinioni di quanti ritengono che tale organismo politico si mantenga «violentemente senza fondamento di raggione e contra li precetti proprii della politica».[56] Le ragioni da cui nasce la formidabile coesione e l'«incomparabile accrescimento» dello Stato turchesco devono essere ricercate in ciò che costituisce il fondamento

[54] Cf. G. Benzoni, *Il «farsi Turco», ossia l'ombra del rinnegato*, in *Venezia e i Turchi*, Milano 1985, pp. 91-133; P. Preto, *I Turchi e la cultura veneziana del Seicento*, in *Storia della cultura veneta*, 4/II (*Il Seicento*), pp. 313-41.

[55] *Pens.* [122].

[56] N. Contarini, *Delle istorie veneziane*, in *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, cit., pp. 156-57. Per la figura del Contarini cf. G. Cozzi,

di ogni «politia»: «le leggi e l'armi». «Sotto il capo delle leggi», sostiene Contarini, «non solamente vengono le constituzioni del viver civile, ma ezziandio, e molto più, la religione.» Non si intende qui discutere, precisa Contarini, della religione vera e rivelata da Dio, ma di quelle leggi religiose «che furono dagli uomini sagaci inventate per semplice scopo di tenere in officio li popoli e, per mezzo di esse, stabilire et aggrandire gli stati».[57] A questo riguardo bisogna osservare che nessun legislatore ha saputo regolare la religione più «quadratamente» di Maometto, con l'intento di rendere ubbidiente la moltitudine e ampliare lo Stato:

> è chiarissimo che non si poteva profittar meglio per li loro fini quanto che promulgar una legge [religiosa] la qual consiste in poche cose e quelle tutte in beneficio della polizia et all'uso della milizia (...) E chi vuol arrivar più adentro degl'arcani di costoro, deve saper che il cardine di questa dottrina consiste in questo semplicemente: di esservi un solo Dio senza distinzioni di persone, e Maometto esser nunzio di Dio».[58]

Il sagace Legislatore dei Turchi ha saputo bandire dalla religione le «questioni scabrose», gli «astrusi misterii della Trinità» e tutte le formulazioni equivoche, mosso dalla ferma volontà di rifuggire dispute e controversie. Tutto sembra dunque felicemente indirizzato alle esigenze della compagine statuale, sottratta ad ogni possibile interferenza di natura religiosa. Salvaguardando la semplicità e interna coerenza della fede, i Turchi hanno scongiurato i pericoli derivanti dai dissidi religiosi, da quegli scontri fra opposte fazioni che possono assumere valenze politiche e degenerare in vere e proprie guerre civili.[59]

La sintomatica presenza di vocaboli tipici del lessico sarpiano,[60] la singolare consonanza riscontrabile con alcune affermazioni

Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento, Venezia-Roma 1958, in part. pp. 197-227.

[57] N. CONTARINI, *Delle istorie veneziane*, cit., p. 158.

[58] *Op. cit.*, p. 160.

[59] Assai interessanti le considerazioni dedicate alla figura del «muftì», ossia «interprete della legge», e ai rapporti fra ministri della religione e autorità politica. Cf. *op. cit.* pp. 162-63.

[60] Ci riferiamo soprattutto a termini quali «politia» (*forma di governo* ed *esercizio del potere*), «accomodare» (per lo più riferito ad ogni intervento nell'am-

micanziane dei *Pensieri* inducono a credere che Contarini sviluppi riflessioni maturate nell'ambiente sarpiano. Si percepisce qui l'eco di un dibattito assai vivo sul problema dei rapporti fra religione — «cardine principale delli governi» la definisce Contarini — e politica, fra potestà civile e autorità ecclesiastica.

Se Contarini, nella disamina dedicata al musulmanesimo e al proficuo rapporto che in esso si istituisce con la vita politica, sembra per lo più animato dall'intento di descrivere la mirabile costituzione della «politia» turchesca, Micanzio contrappone esplicitamente la semplicità e funzionalità politica della religione di Maometto alla religione che «si innova (...) ad occhio vidente e s'acomoda a interessi».[61] L'obiettivo polemico è ovviamente il cattolicesimo romano, in cui Micanzio ravvisa un'esiziale commistione di temporale e spirituale, un'esorbitante potestà coattiva accentrata nelle mani del pontefice. E questa «religione», in tutto ciò che non appartiene al nucleo autentico e inviolabile della fede, è strettamente legata agli interessi pontifici, costituisce lo strumento mediante il quale il papa, congiuntamente alla Spagna, opprime spiritualmente e politicamente gli Stati italiani. Per sfuggire a tale soffocamento, la Repubblica deve contrastare i suoi nemici ricorrendo alle loro medesime armi: la religione e la politica.[62] Se sul fronte politico appare fondamentale l'inserimento della Repubblica e degli

bito della fede volto a *legittimare fini politici*), «manto» (*finzione, pretesto*), «arcano» (*artificio, occulto espediente*). Anche per Contarini — storiografo della Repubblica dal 1620 e successivamente assurto al dogato — la grande e autentica politica implica l'«arcano», il segreto, il misterioso espediente cui bisogna ricorrere per raggiungere i propri fini e tutelarsi dalle forze avverse. È peraltro opportuno ricordare che i due consultori interpellati dal Consiglio dei Dieci dopo la morte del Contarini suggeriranno di non pubblicare le *Istorie*: l'atteggiamento troppo «libero, anco dove si tratta di prencipi grandi (...) di religiosi e della Chiesa» e, soprattutto, la enunciazione di «massime molto intime del governo» sono elementi che suggeriscono di non divulgare l'opera. (Il parere dei consultori, Scipione Feramosca e Ludovico Baitelli, è riportato in E. A. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane*, III, Venezia 1830, pp. 289-90; cf. inoltre G. Cozzi, *Il doge*, cit., pp. 202 e sgg.).

[61] *Pens.* [117].

[62] Risultano illuminanti a questo proposito le affermazioni sarpiane contenute nel *Conzept der Relation an Fürst Christian von Anhalt aus Venedig. Juli-August 1608*, pubblicato da B. Ulianich in appendice a *Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi: dalla missione veneziana del Dohna alla relazione Diodati (1608)*, «Annu. Hist. Conciliorum», VIII (1976), pp. 429-506.

altri Stati italiani nel cuore della politica europea, mediante alleanze con i paesi del blocco protestante e antiasburgico; sul piano religioso l'esigenza primaria è per Micanzio quella di salvaguardare la struttura ecclesiastica del Dominio veneto e gli ordinamenti della Chiesa veneta. Essa, in quanto Chiesa particolare posta sotto la protezione di san Marco, non solo conserva nella sua integrità il *depositum fidei* — la sostanza dell'Annuncio —, ma informa anche di sé le istituzioni e la vita sociale. Questa fisionomia peculiare della Chiesa veneta, il suo essere per certi aspetti parte integrante di una determinata comunità politica, è ciò che deve essere difeso dalla destabilizzante tendenza romana all'accentramento.

Lungi dal costituire una dotta e peregrina divagazione, il riferimento alla *politia* dei Turchi vale allora come un alto insegnamento politico e suggerisce dei propositi da perseguire con estrema coerenza: impossibile garantire l'indipendenza del Dominio veneto senza tutelare anche la sua struttura ecclesiastica, senza preservare quella religione civica che rappresenta il cardine della sua vita sociale e politica. E una comunità politico-religiosa ha la possibilità di preservarsi e rafforzarsi solo mantenendo saldo il controllo e la giurisdizione dell'autorità secolare sulle istituzioni ecclesiastiche, avversando le dispute teologiche, mantenendo invariati cerimonie e liturgia, favorendo la proficua sintonia fra religione e politica.

La premessa indispensabile di un tale progetto politico-religioso era la sensibilizzazione ed educazione della classe dirigente veneziana. L'opera di Micanzio in qualità di consultore, di divulgatore delle opere politiche di Bacone, di promotore della nuova cultura laica e scientifica può essere letta anche come il tentativo di diffondere nel patriziato veneziano valori e ideali politici alternativi a quelli imposti dalla Controriforma. Proprio in virtù di questa sua azione, fra Fulgenzio assumeva un ruolo di primo piano nel dibattito politico veneziano, e diventava una figura di riferimento per quanti continuavano a nutrire fiducia negli ideali che avevano ispirato fra Paolo e quei patrizi che i nunzi pontifici definivano «uomini più politici che cattolici».[63]

[63] Cf. A. STELLA, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano 1981.

LUCIO TUFANO

FRANCESCO SAVERIO DE ROGATI (1745-1827) POETA PER MUSICA

Solo recentemente gratificato di un'apposita voce in un dizionario musicologico,[1] Francesco Saverio De Rogati[2] deve la sua limitata fama odierna unicamente alla circostanza di aver confezionato il libretto di quell'*Armida abbandonata* musicata da Niccolò Jommelli per il San Carlo di Napoli nel 1770 che — complice l'attenzione riservatale dal giovane Mozart durante il suo soggiorno partenopeo[3] — è ritenuta una delle opere serie più rappresentative del maturo Settecento italiano.

Sottoposta a più attenta ricognizione, la figura di De Rogati rivela in realtà molti altri aspetti meritevoli di attenzione e di approfondimento, rispetto ai quali la collaborazione con Jommelli rappresenta un evento indubbiamente eclatante ma non isolato, punto di partenza, anzi, di un ampio e vario percorso creativo ricco di sperimentazioni, frequentazioni intellettuali e ripensamenti teorici. Il presente contributo intende appunto presentare un profilo meno limitato del personaggio e delle sue attività di interesse musicale, al fine di mostrare che egli non fu soltanto «il librettista dell'*Armida*». E tuttavia, a riprova di come il nome di De Rogati non possa andare disgiunto da quello dell'affascinante eroina tassiana, proprio

[1] Cf. M. P. McClymonds, voce *De Rogatis [Rogati], Francesco Saverio*, in *The New Grove Dictionary of Opera*, ed. by S. Sadie, vol. I, London 1992, pp. 1128-29.

[2] Nel testo si utilizza costantemente la forma del cognome «De Rogati» contro le pur attestate «de Rogati» e «de/De Rogatis».

[3] Sulle impressioni di Mozart all'ascolto dell'*Armida abbandonata* è tornato di recente G. Carli Ballola, *Un'opera «bella, ma troppo seria e troppo all'antica»: intorno a un giudizio di Mozart su Jommelli*, in *Mozart e i musicisti italiani del suo tempo*, Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 21-22 ottobre 1991), a c. di A. Bini («L'Arte Armonica», s. III: Studi e testi, 1), Lucca 1994, pp. 113-18.

all'*Armida* è legato il documento forse più importante tra quelli che verranno qui di seguito esaminati.

1. «IVRISCONSVLTVS. EXCELLENS | POETA. INSVPERABILIS»: così nel 1781 Emanuele Campolongo additava De Rogati ai lettori delle precoci lapidi del suo bizzarro *Sepulcretum amicabile*;[4] forse troppo generosa negli attributi, la formula pseudo-epigrafica esprime bene la compresenza, nella vita del Nostro, di un rigoroso *negotium* forense (e poi burocratico e amministrativo) e di un raffinato *otium* letterario.

La biografia di De Rogati è stata più volte fatta oggetto d'indagine,[5] ciò che autorizza qui a ricordarne i soli momenti salienti. Nato a Bagnoli Irpino nel 1745, egli ricevette la sua educazione tra Napoli e Roma, dove fu anche aggregato all'Accademia d'Arcadia con il nome pastorale di Argisto Genesio. Dopo aver appreso la-

[4] Cf. E. CAMPOLONGO, *Sepulcretum amicabile*, vol. I, Napoli 1781, p. 144.

[5] Cf. G. D'ELENA, *Elogio storico del Vice-Presidente Francesco Saverio de Rogati*, in *Alla memoria di Francesco Saverio de Rogati Vice-Presidente della Suprema Corte di Giustizia. Funebri laudazioni celebrate in casa del Giudice della Gran Corte Criminale di Napoli, signor Clarelli, il dì 8 Dicembre 1827*, Napoli 1828, pp. 3-17; S. GATTI, *Elogio di Francesco Saverio de Rogati, pronunziato in un'adunanza accademica*, Napoli 1828, poi confluito con poche aggiunte nella raccolta dei suoi *Elogi*, vol. II, Napoli 1833, pp. 93-106; N. MORELLI, voce *Francesco Saverio de' Rogati* in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, vol. XIV, Napoli 1829, pp. n. num.; ID., *Elogio funebre di Francesco Saverio de' Rogati*, rifuso nelle sue *Opere, dall'autore medesimo raccolte, rivedute e aumentate*, vol. I, Napoli 1846, pp. 127-31; C. DE ROSA MARCHESE DI VILLAROSA, *Ritratti poetici di alcuni uomini di lettere antichi e moderni del Regno di Napoli*, vol. II, Napoli 1834, pp. 297-305; ID., *Ritratti poetici con note biografiche di alcuni illustri uomini del secolo XVIII nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1842, pp. 22 e 86-88; ID., *Necrologia di Francesco Saverio De Rogati*, in F. S. DE ROGATI, *Poesie varie*, Napoli 1842, pp. 3-10; D. VACCOLINI, voce *Rogati, Francesco Saverio de* in *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII, e de' contemporanei*, a c. di E. DE TIPALDO, vol. IV, Venezia 1837, pp. 387-88; G. CASTALDI, *Della Regale Accademia Ercolanese dalla sua fondazione sinora, con un cenno biografico de' suoi soci ordinari*, Napoli 1840, pp. 209-12; C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1884, p. 300; G. DE ROGATIS, *Cenni biografici degli uomini illustri di Bagnoli Irpina*, Avellino 1914, pp. 32-35.

Di buona parte delle citate biografie tiene conto M. T. BIAGETTI nell'accurata voce *De Rogati (De Rogatis), Francesco Saverio* compilata per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXXIX, Roma 1991, pp. 155-57.

tino, greco, filosofia, matematica e fisica, si dedicò allo studio della giurisprudenza e poi all'avvocatura. Nel corso degli anni ricoprì numerose cariche pubbliche: fu ispettore della Giunta della Cassa Sacra in Calabria, uditore e poi capo ruota della Regia Udienza, procuratore fiscale della Giunta Suprema della Posta, preside della Provincia di Catanzaro, intendente nella Calabria Ulteriore, giudice della Gran Corte di Cassazione, consigliere e poi vice-presidente della Suprema Corte di Giustizia. Passato indenne attraverso i rivolgimenti politici che condussero dalla rivoluzione del 1799 al decennio francese (1806-15) e dalla Restaurazione borbonica alla concessione della Costituzione (luglio 1820), si spense a Napoli nel 1827.

La sua carriera, dunque, si svolse all'interno degli uffici centrali e periferici dello Stato partenopeo; tuttavia, negli ultimi anni della sua lunga esistenza, egli ricoprì anche cariche direttamente connesse con il mondo della musica. Vari biografi ricordano infatti che De Rogati fu governatore del Conservatorio di San Sebastiano, esito primo-ottocentesco degli accorpamenti successivi cui furono sottoposti gli antichi e gloriosi conservatori partenopei, ma incerta risulta la data in cui tale mansione gli venne assegnata. Stando al Villarosa — che lo dice imprecisamente «Direttore del R. Collegio di Musica» —, egli avrebbe assunto la carica nel 1809, poco dopo il ritorno dalla Calabria e contemporaneamente alla nomina a giudice della Gran Corte di Cassazione.[6] Tuttavia, in un documento recentemente rinvenuto e datato 13 ottobre 1808, De Rogati compare già come membro della «Commissione Amministrativa del Real Conservatorio» insieme a Leonardo Marinelli e Marcello Perrino,[7] ciò che fissa un più precoce e più certo *terminus ante quem*

[6] Cf. C. DE ROSA MARCHESE DI VILLAROSA, *Ritratti poetici di alcuni uomini di lettere antichi e moderni*, cit., vol. II, p. 302.

[7] Il documento — una richiesta indirizzata al Ministro dell'Interno volta ad ottenere uno stanziamento di fondi per la gestione della biblioteca dell'istituto — è conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli, *Ministero dell'Interno*, II inventario, fascio 2163, ed è stato pubblicato da R. CAFIERO, *Una biblioteca per la biblioteca: la collezione musicale di Giuseppe Sigismondo*, in *Napoli e il teatro musicale in Europa tra Sette e Ottocento. Studi in onore di Friedrich Lippmann*, a c. di B. M. ANTOLINI e W. WITZENMANN («Quaderni della Rivista italiana di musicologia», 28), Firenze 1993, pp. 299-367: 311.

per l'inizio della sua attività presso l'istituto musicale. Ancora con Marinelli e Perrino, De Rogati risulta inoltre estensore dell'opuscolo *Stabilimenti per l'interno regolamento del Real Conservatorio di musica di S. Sebastiano in Napoli*, dato alle stampe nel 1809.[8] Al ritorno dei Borboni, la Commissione preposta dal governo francese alla gestione amministrativa e disciplinare del Real Collegio di Musica venne sostanzialmente confermata nelle sue funzioni, ma lievemente ritoccata nella composizione: con regio decreto dell'11 settembre 1816, De Rogati fu chiamato di nuovo a farne parte insieme a Marinelli, mentre al posto di Perrino fu nominato il duca di Laurito, poi sostituito dal duca di Noja Giovanni Carafa.[9] Quasi certamente il Nostro mantenne continuativamente il suo incarico fino al 1827,[10] anno della morte.

[8] A tale opuscolo allude quasi certamente il Villarosa quando attribuisce al solo De Rogati la paternità di «un Regolamento di perfetta Istruzione Musicale molto giudizioso ed applaudito» (C. DE ROSA MARCHESE DI VILLAROSA, *Ritratti poetici di alcuni uomini di lettere antichi e moderni*, cit., vol. II, p. 302). Sul contenuto degli *Stabilimenti* cf. A. PASTORE, *Il regolamento del R. Conservatorio «S. Sebastiano»*, «S. Pietro a Maiella. B. R. Conservatorio Musica - Napoli», I, 4 (giu. 1938), pp. 19-23.

[9] Cf. F. FLORIMO, *La scuola musicale di Napoli e i suoi conservatorii, con uno sguardo sulla storia della musica in Italia*, vol. II, Napoli 1882, p. 43; *ibid.*, pp. 119-20 è riportato il testo integrale del decreto istitutivo della Commissione. Nessun cenno il Florimo dedica alla pur indubbia presenza di De Rogati nel Real Collegio di San Sebastiano prima del 1816; ci informa invece di una cantata composta da Michele Costa (1808-84) «ed eseguita nel teatrino del Collegio, in onore del governatore dello stesso, Cav. Francesco Saverio de Rogati» nel 1825 (cf. *ibid.*, vol. III, Napoli 1882, p. 334), forse a solennizzare il di lui genetliaco (in quell'anno De Rogati celebrava l'ottantesimo anno di età).

[10] Cf. ancora R. CAFIERO, *op. cit.*, p. 300, n. 5. Il lungo e stretto legame con il Conservatorio — che nel 1826 si era trasferito nella sede di S. Pietro a Maiella, nella quale tuttora si trova — è confermato dal fatto che l'abate Serafino Gatti pronunciò la sua commemorazione funebre del Nostro proprio «in un'adunanza accademica tenuta nel r. Collegio di Musica» (cf. S. GATTI, *Elogi*, cit., vol. II, p. 93, n. *); in essa, con comprensibile eccesso agiografico, così viene ricordata l'opera di De Rogati presso il filarmonico istituto: «Governò per più anni il r. Collegio di Musica, e dai distinti riveriti compagni non si fe' vincere per consiglio, per provvidenza, per zelo. Ei (...) non risparmiò a fatiche, a cure, ad industrie, perché vedesse prosperare e fiorire quel nobile stabilimento, e adoperò tutt'i mezzi onde la gioventù studiosa dell'arte bella dell'armonìa potesse un giorno mostrare in sé re-

Sempre negli anni della maturità, De Rogati svolse anche mansioni di revisore teatrale per incarico del governo francese. Traccia inequivoca di questa attività è un documento d'archivio in data 26 gennaio 1811 nel quale il Nostro, richiesto del proprio giudizio dal Ministro dell'Interno, si pronuncia in merito alla «convenienza» di un'opera buffa. Dopo aver espresso parere favorevole circa il libretto sottoposto alla sua attenzione (una commedia per musica ricavata dalla goldoniana *Bottega del caffè* e destinata ad andare in scena al Teatro dei Fiorentini), De Rogati inserisce pure una interessante «digressione» ispiratagli dallo «zelo di veder migliorato (...) il teatro»:

> Sarebbe desiderabile — vi si legge — che gl'impresari non potendo aver poeti comici da somministrar loro poemi teatrali nuovi e degni della scena pubblica per correggere i costumi e smascherare il vizio non che insinuar delle virtù sociali, ricorressero agli autori conosciuti e riducendo per servire alla musica le tragedie e le commedie declamate più reputate come s'è fatto negli ultimi tempi con la *Pamela* dello stesso Goldoni, per quella intitolata *Le due giornate*, trasportata dall'idioma francese e per questa che gli rinvio, oltre a qualche altra del fu Trinchera, riducendo il *Tartufo* di Molière e il *D. Pilone* del Giglio a quest'uso; darebbero al pubblico spettacoli più conseguenti istruttivi e per loro stessi più lucrosi.
>
> Ciò facendo, ancor quando non si facesse a perfezione, non mancherebbe almeno in codesti componimenti il senso comune come spessissimo avviene dopo le commedie dei poeti fino alla metà del passato secolo e dell'ultimo nostro poeta comico Giovan Battista Lorenzi, che aveva portato quasi alla perfezione questo genere di poesia e che finora non ha trovato né imitatori né emuli e delle cui commedie converrebbe incoraggire la raccolta e la ristampa intrapresa da uno stampator venale che non ha più forse proseguita dopo il primo tomo per mancanza di associati.[11]

divivi i nomi di que' sommi che tanto accrebbero fra gli stranieri la gloria della scuola napolitana» (*ibid.*, p. 101).

[11] Il documento si legge nel poco noto articolo di V. MORELLI, *Goldoni in musica, a Napoli*, «L'arte pianistica nella vita e nella coltura musicale», VIII, 1 (31 gen. 1921), p. 9, che indica la fonte come «Carte della *Sopraintendenza Teatri e Spettacoli* in R. Archivio di Stato di Napoli (Sez. II, Min. dell'Interno, 2° Inventario)». Parere favorevole su due «commedie sacre» (non musicali), *L'innocenza combattuta, ossia S. Cristofaro* e *La morte di Saulle*, di Baldassarre Cofini, autore ed impresario del teatro San Severino, De Rogati aveva espresso in qualità di revisore teatrale già nel 1810: cf. V. MORELLI, *Il teatro «accademico» di S. Severino*, «L'arte pianistica nella vita e nella coltura musicale», X, 1 (31 gen. 1923), p. 6.

In questa breve pagina De Rogati rivela una non breve frequentazione di cose teatrali (musicali e non) e, nonostante le limitate dimensioni imposte dalla natura stessa del documento, la sua analisi appare competente e puntuale. Il tradizionale e quasi topico rammarico per l'incongruenza letteraria e l'insufficienza pedagogica della maggior parte dei libretti buffi in circolazione si accompagna, una volta tanto, ad una precisa indicazione operativa, e il suggerimento di praticare sistematicamente la «riduzione» per musica di affidabili testi del teatro di parola si sostanzia di una non scontata consapevolezza storico-letteraria: impegnato nella ricerca di modelli drammaturgici funzionali alla bonifica della contemporanea librettistica comica, De Rogati plaude, nel 1811, agli adattamenti di Pietro Trinchera (1702-55), ed è significativa la sua esaltazione di Carlo Goldoni, definito «quasi unico ma sicuramente il più morale e vero Poeta comico italiano» (ma si noti come De Rogati faccia riferimento non ai libretti per musica del Veneziano, bensì alle di lui commedie, presentate come fonti potenziali di libretti). Precoce e convinta è infine la consacrazione di Giambattista Lorenzi — morto solo quattro anni prima — a insuperato «classico» del genere.[12]

Non è dato sapere per quanto tempo e con quale continuità De Rogati abbia tenuto l'incarico di revisore teatrale. Il documento appena citato, tuttavia, consente non solo di aggiungere un dettaglio interessante alla sua biografia, ma anche di apprezzare la sua competenza in materia di testi drammatici. Competenza, si noti, riconosciuta già dai contemporanei: a questo proposito, è significativo che De Rogati venisse chiamato a far parte — insieme ad A. M. Ricci, Gaspare Selvaggi e Pietro Napoli Signorelli — della commissione di un concorso a premi per i migliori componimenti teatrali indetto a Napoli nel 1812.[13]

[12] La pubblicazione delle *Opere teatrali* lorenziane, intrapresa dalla napoletana Stamperia Flautina nel 1806 e rimasta ferma al primo tomo, proseguì postuma solo nel 1813 con l'apparizione del secondo volume: semplice coincidenza o merito — magari indiretto — della sollecitazione di De Rogati?

[13] Bandito da re Gioacchino su proposta dei ministri dell'Interno e della Pubblica Istruzione, il concorso — che avrebbe dovuto assumere cadenza annuale — rientrava nel programma di incentivazione culturale perseguito dal regime napoleo-

2. Questi tangibili segni di stima e di prestigio intellettuale raccolti negli ultimi decenni di vita e di attività derivavano al Nostro da una lunga militanza nella Repubblica delle Lettere. Parallelamente alla carriera professionale e burocratica, De Rogati coltivò — lo si accennava in apertura — ininterrotti e vivaci interessi culturali, come dimostrano la sua occasionale ma non infelice produzione poetica,[14] l'appartenenza a vari consessi accademici[15] e i rapporti di amicizia che intrattenne con noti personaggi dell'intellettualità napoletana. Fra questi vanno menzionati l'erudito Baldassare Papadia[16] e soprattutto Antonio di Gennaro duca di Belforte, il cui salotto ospitò le più belle menti della cultura partenopea.[17] In quel salotto De Rogati dovette conoscere, fra gli altri, il poeta riminese Aurelio de' Giorgi Bertola, che soggiornò a Napoli per vari anni e che con il Belforte intrattenne profonda e duratura amici-

nide e mirava alla selezione dei migliori autori italiani nei principali generi drammatici: tragedia, commedia, melodramma eroico e giocoso. Le poche informazioni disponibili intorno a questa interessante iniziativa si leggono in C. G. Mininni, *Pietro Napoli Signorelli. Vita, opere, tempi, amici*, Città di Castello 1914, pp. 246-47.

[14] I componimenti in verso di De Rogati sono raccolti principalmente nel *Saggio di poesie* posto in appendice alla sua traduzione delle odi di Anacreonte e Saffo (cf. *Le odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani da Francesco Saverio de' Rogati*, 2 voll., Colle 1782-83, vol. II, pp. 219-396) e nel citato volume postumo di *Poesie varie* del 1842, pubblicato «per cura e volontà» di Tommaso De Rogati, nipote dell'autore (così precisa l'*Avvertimento* a p. 2).

[15] A Roma, oltre che in Arcadia (cf. *Gli Arcadi dal 1690 al 1800. Onomasticon*, a c. di A. M. Giorgetti Vichi, Roma 1977, p. 29), De Rogati fu ammesso anche nell'Accademia degli Infecondi; a Napoli fu membro della Colonia Aletina (cf. C. Minieri Riccio, *Cenno storico delle accademie fiorite nella città di Napoli*, Napoli 1897 [estr. da «Arch. stor. Prov. napoletane», III], p. 12), dell'Accademia degli Orti (cf. *ibid.*, p. 82) e dell'Accademia di storia e belle lettere della Società di Napoli (cf. G. Castaldi, *op. cit.*, p. 43).

[16] Cf. R. Zagaria, *Tra classicisti ed arcadi. Lettere inedite di P. Metastasio, U. Lampredi, C. Botta, F. Salfi, P. Giordani*, «Rass. crit. Letteratura ital.», XXVII (1922), pp. 146-56 e 269-90: 148.

[17] Cf. N. Cortese, *Cultura e politica a Napoli dal Cinque al Settecento*, Napoli 1965, pp. 284-85. Ingiustamente scarna la bibliografia sull'importante personaggio: oltre al vecchio studio di S. Vetrano, *Il duca di Belforte (Poeta Napoletano del Sec. XVIII)*, Milano-Roma-Napoli 1925, esiste solo la discutibile monografia di M. Landolfi, *Scritti editi ed inediti di Antonio Di Gennaro (Duca di Belforte)*, presentazione di A. Piromalli, Napoli 1986.

zia.[18] Al Bertola è indirizzata una lettera di De Rogati conservata a Forlì,[19] che i riferimenti interni permettono di datare al 1776. Il suo contenuto è utile a documentare la vivacità dell'ambiente culturale nel quale il Nostro operò, nonché l'interesse riservato da quell'ambiente e da De Rogati in particolare alla contemporanea realtà musicale; ritengo pertanto opportuno pubblicarla integralmente qui di seguito con un essenziale corredo di note esplicative:

Nap.li 12 Ottobre [1776]

Amico pregiatis.mo

Dal s.° D. Vincenzo Sanseverino mi si avvisa con sommo mio piacere, che voi siate costà bene in salute, e ben divertito: Io me ne rallegro, e vi aggiungo gli augurj costanti d'una continuaz.ne eguale al cominciam.to Il med.mo vi renderà questa mia unita ad una copia di un certo giudizio delle osservaz.ni di Serio.[20] Dico il vero, che Serio non si è fatto con questo libro quell'onore che si aspettava. Il libro, che voi so che avete letto, avrete veduto ch'è pieno zeppo di parole ingiuriose, e le critiche non si fanno in questa maniera. L'uomo ingenuo dice le sue riflessioni senza offendere il buon costume. Del resto questo pare lo stile del Secolo. Mi spiace che Serio non si è ben consigliato: se io avessi prima letto il libro ne lo avrei avvertito. Intanto lasciando le contese letterarie, ditemi come vi sono in grazia; quando siete di ritorno; se le nostre campagne vi piacciono e quali sono i vostri divertim.ti campestri. Da Roma sento interrotto p⟨er⟩ le ferie il giudizio de' Zelanti d'Arcadia contro il Custode; ma che si riprenderà con più fervore ad aquas. La cosa non mi pare che sia colà p⟨er⟩ finir bene atteso il genio de' Romani. Mattei vi riverisce. L'officio della B.

[18] Sul soggiorno partenopeo di Bertola cf. A. Piromalli, *Aurelio Bertola nella letteratura del Settecento. Con testi e documenti inediti* («Biblioteca dell'Archivum Romanicum», s. I, vol. 59), Firenze 1959, pp. 25-51 *et pass.*

[19] La missiva, autografa e inedita, è custodita presso il Fondo Piancastelli della Biblioteca Comunale «A. Saffi» di Forlì alla segnatura Carte Romagna, 62.34. Ringrazio il dott. Piergiorgio Brigliadori, bibliotecario alla Comunale e recente riordinatore e catalogatore del fondo, per aver agevolato in ogni modo le mie ricerche forlivesi.

[20] Si tratta certamente di L. Serio, *Osservazioni su di alcune operette del signor D. Saverio Mattei*, Napoli 1776, «libello in forma violenta, qua e là sboccato», come lo definisce M. Bruno, *Luigi Serio letterato e patriota napoletano del Settecento*, «Studi Lett. ital.», VIII (1908), pp. 218-91: 230. Parlando di «un certo giudizio» sulle *Osservazioni* di Serio, De Rogati allude probabilmente all'anonimo opuscolo polemico intitolato appunto *Giudizio d'un uomo indifferente intorno alle Osservazioni ultimamente pubblicate su di alcune operette di S. Mattei*, s.n.t. [ma Napoli 1776].

V. è in fine, e Pazzini imprenderà a giorni l'impressione de' sermoni dello stesso Mattei.[21] Metastasio scrive a Mattei il plauso, e gli onori ricevuti a Vienna dal nostro Pajesiello in teatro dove si rappresentava una di lui farsa intitolata La Frascatana.[22] Piccini parte per Parigi a momenti:[23] la di lui situaz.ne e [sic] migliore di qu⟨e⟩lla del nostro Paesiello. Avrà duemila scudi an. di soldo; duemil'altri p⟨er⟩ due recite, e l'ottavo del lucro di q.e due recite, che si ritrarrà dalle rappresentazioni.[24] La famiglia musica d'Italia, e i Teatri anno [sic] perduto due valentuomini nel giro di pochi mesi. Non lasciate intanto di darmi qualche comando: conservatemi la vostra preziosa invidiabile amicizia, e credetemi ...

Saverio Mattei,[25] più volte menzionato nella lettera a Bertola, risulta indubbiamente una figura determinante nella biografia intellettuale di De Rogati: maestro e protettore del giovane Francesco Saverio appena tornato da Roma (1764) e alle prese con i suoi primi cimenti sotto l'egida di Temi e delle Muse, egli costituirà fonte diretta di stimoli e di esempi per più di un'esperienza creativa del Nostro. Fu proprio dietro segnalazione e per appoggio di Mattei

[21] Le due opere di Saverio Mattei menzionate sono l'*Uffizio della B. V. Maria secondo la volgata edizione. Glossa latina, parafrasi italiana e dissertazione liturgica*, che fu poi pubblicato a Siena nel 1777, e *I Paradossi. Epistole morali*, che apparvero effettivamente per i tipi dello stampatore senese Vincenzo Pazzini nel 1776. Entrambi i testi vennero più volte ristampati.

[22] La lettera di Metastasio a Mattei contenente la notizia del successo viennese della *Frascatana* di Giovanni Paisiello è in data 23 set. 1776, e si può leggere in P. METASTASIO, *Tutte le opere*, a c. di B. BRUNELLI, vol. V, Milano 1954, pp. 411-12, n° 2265.

[23] La partenza Niccolò di Piccini da Napoli avvenne precisamente il 16 novembre 1776, come si ricava da una lettera di Ferdinando Galiani in pari data (cf. F. GALIANI, *Correspondence avec madame d'Épinay, madame Necker, madame Geoffrin*, par L. PEREY et G. MAUGRAS, vol. II, Paris 1881, pp. 481-82: 482).

[24] Per il trattamento economico riservato a Piccinni nella capitale francese cf. la recente messa a punto di M. CALELLA, *Un italiano a Parigi: contributo alla biografia di Niccolò Piccinni*, «Riv. ital. Musicologia», XXX (1995), pp. 3-49: 7-8.

[25] Sul personaggio, fatto oggetto di recenti e meritate attenzioni musicologiche, cf. almeno M. MARINO, *Il «Socrate immaginario» ovvero un erudito calabrese del XVIII secolo*, in *Civiltà musicale calabrese nel Settecento*, Atti del convegno di studi (Reggio Calabria, 25-26 ottobre 1986), a c. di G. FERRARO e F. POLLICE («Ricerche musicali dell'A.M.A. Calabria», 3), Lamezia Terme 1994, pp. 9-28; e P. FABBRI, *Saverio Mattei: un profilo bio-bibliografico*, in *Napoli e il teatro musicale in Europa*, cit., pp. 121-44.

che De Rogati, nel 1770, ricevette l'incarico di scrivere l'*Armida abbandonata*, primo e precoce parto librettistico sul quale ci soffermeremo in dettaglio nella parte finale del presente contributo; ora conviene piuttosto passare brevemente in rassegna gli altri suoi testi per musica, fino ad oggi misconosciuti o del tutto ignorati.

De Rogati fu autore di varie cantate e azioni drammatiche. Nessuna di esse è paragonabile all'*Armida* per ampiezza ed importanza: si tratta per lo più di componimenti di limitate dimensioni, scritti per eventi occasionali o destinazioni private; non sempre dati alle stampe in concomitanza con l'esecuzione, essi sono spesso difficili da datare e solo in alcuni casi è possibile identificare il compositore che li intonò. Di tali testi fornisco pertanto un elenco dichiaratamente provvisorio, non escludendo e anzi auspicando la possibilità di futuri incrementi nel numero dei componimenti attribuibili a De Rogati e nella quantità di informazioni ad essi relativi.

Nove brevi cantate da camera (*La partenza*, *La disperazione*, *L'impazienza*, *L'infedeltà*, *La ripugnanza*, *L'indugio*, *Il sacrificio*, *Per nozze*, *La scusa*) si leggono nel *Saggio di poesie* apparso nel 1783.[26] Allo stato attuale delle conoscenze non è dato sapere se, quando e da chi ciascuna di queste cantate — tutte incentrate su di un unico personaggio e tutte includenti due sole arie[27] — venisse posta in musica. Per testi così semplici e modesti, d'altra parte, non è indispensabile postulare una specifica committenza ed una destinazione precisa: pur costruite secondo una struttura che si giustifica solo in virtù della destinazione musicale, esse potrebbero essere tranquillamente riguardate come semplici esercizi letterari.

Diverso il caso de *La morte d'Alceste* che, per le meno anguste dimensioni e le notevoli pretese, può essere indicata come la prova librettistica più impegnativa di De Rogati dopo l'*Armida*. Posto in musica da Nicolò Zingarelli, il componimento risulta di incerta collocazione cronologica a causa della discordanza tra le indicazioni ricavabili dalla fonte musicale e quelle attestate dalla fonte letteraria.

[26] Cf. F. S. De Rogati, *Saggio di poesie*, cit., pp. 337-55.

[27] Delle nove cantate, tre (la prima, la terza e la sesta) presentano la struttura A-R-A, mentre le restanti sei prevedono una sequenza R-A-R-A; molto varie risultano le forme strofiche utilizzate nelle arie.

Una copia manoscritta della partitura[28] reca sul frontespizio l'annotazione «Milano 1789», e tale datazione accetta — anche sulla base di considerazioni stilistiche — la più recente indagatrice della produzione cantatistica zingarelliana;[29] il libretto, invece, fu pubblicato a Napoli soltanto nel 1814.[30] Tale edizione sembra configurarsi però come una semplice riproposta letteraria non legata ad alcuna rappresentazione: del tutto priva di indicazioni relative ad interpreti e luogo e data di esecuzione, essa contiene solo la precisazione che «La Musica è del signor maestro Zingarelli Direttore del real collegio di musica di Napoli».[31] Si potrebbe perciò ipotizzare che De Rogati decidesse di rispolverare e mettere a stampa il vecchio testo in segno di amichevole omaggio per Zingarelli quando entrambi si ritrovarono impegnati nella conduzione del Conservatorio napoletano.[32] Certo è che la riproposta avviene all'insegna di un chiaro intento di esemplarità drammaturgica, come si evince dall'interessante avviso de *Il traduttore a chi legge*:

> Questa scena non è una traduzione letterale dell'atto II. dell'Alceste di Euripide; ma è tale, che chi ne conosce l'originale non istenterà gran fatto a ravvisar tutti i suoi lineamenti nella copia. Per comodo della musica, e per i riguardi dovuti a' costumi, mi è sembrato conveniente di raccorciar di qualche verso il tenero dialogo fra Alceste ed Admeto, e di sostituirgliene alcun altro d'altra scena, onde formarne un tutto insieme. A taluno geloso dell'onor di Euripide ciò sembrerà forse un sacrilegio: ma io zelante al par d'ogni altro, e ammiratore delle bellezze di questo insigne

[28] Conservata a Napoli, Biblioteca del Conservatorio di Musica «S. Pietro a Maiella» [d'ora in poi I-Nc], 21.2.14 [*olim* Cantate 321].

[29] Cf. M. Caraci Vela, *Il 'tragico colorito' della Musa zingarelliana dalla cantata da camera alla romanza da salotto*, in *Gli affetti convenienti all'idee. Studi sulla musica vocale italiana*, a c. di M. Caraci Vela, R. Cafiero e A. Romagnoli («Archivio del teatro e dello spettacolo», 3), Napoli 1993, pp. 423-52: 427, che colloca *La morte d'Alceste* «tra le cantate drammatiche migliori di Zingarelli».

[30] LA MORTE | DI | ALCESTE | SCENA TRATTA DA EURIPIDE, | [linea tipografica] | *NAPOLI* | [linea tipografica] | *Dalla stamperia del monitore delle due Sicilie*, | 1814. ||; con lievissime varianti, il testo fu ripubblicato in F. S. De Rogati, *Poesie varie*, cit., pp. 130-39.

[31] Così a p. [2] del libretto citato alla nota precedente.

[32] Per l'attività di De Rogati presso il Conservatorio cf. *sup.*, §1; Zingarelli fu nominato direttore dello stesso istituto il 18 feb. 1813 (cf. F. Florimo, *op. cit.*, vol. II, p. 43).

tragico, volendo far gustare alla mia nazione quale impressione le potrebbe fare una intera tragedia Greca tradotta,[33] e rivestita della nostra musica, ne ho voluto dare un saggio in questa scena, e mi son reso superiore agli scrupoli, valendomi del passaporto accordato da Orazio a' traduttori. A secondar questo mio disegno, vinto dall'amicizia, è concorso il valoroso ed intelligente nostro signor maestro Zingarelli, onore, e sostegno della scuola armonica Napoletana, il quale ha voluto animare questa poesia con una musica delicata, espressiva, e degna di lui.

Possano queste scintille accender nel cuore della colta gioventù Italiana un sacro estro per rendere al nostro teatro de' modelli, che facciano obbliare que' drammi senza connessione, e privi non solo d'interesse, ma ben anche di senso comune, che da tanto tempo lo deturpano, e che richiamino di bel nuovo, dopo gli antichi Greci maestri, l'immortal coturno di Metastasio, e di Zeno, che tanto splendore avea aggiunto alle scene Italiane, e che sventuratamente è mancato con loro.[34]

Ne *La morte d'Alceste*, dunque, De Rogati traduce/ricrea per musica un testo drammatico della classicità. Tale esperimento trova anticipazione e modello nell'opera di Saverio Mattei, protagonista di un analogo tentativo già nel 1774: nel *Nuovo sistema d'interpretare i tragici greci*, infatti, Mattei aveva elaborato un'originale rivisitazione della drammaturgia antica alla luce delle caratteristiche strutturali del melodramma moderno ed aveva esemplificato le proprie teorie volgendo a mo' di scena operistica la scena I,4 dell'*Ecuba* di Euripide.[35] Pur senza citarlo, De Rogati sembra ricollegarsi proprio a questo precedente e la sua libera traduzione dall'*Alceste* partecipa del medesimo progetto, nel quale erudizione e pratica della scena fondono e confondono strumenti e competenze all'appassionata ricerca di una palingenesi del teatro contemporaneo da realizzare mediante la reviviscenza del teatro antico.

Due testi assai meno impegnativi di De Rogati furono musicati da Gaspare Selvaggi. Il primo è la cantata a due voci *Amore e*

[33] Stando alla testimonianza di G. D'ELENA (*op. cit.*, p. 13, n. 6), tra i componimenti lasciati inediti da De Rogati v'era effettivamente una integrale «traduzione dell'Alceste di Euripide, di cui fu pubblicata la sola scena della morte di Alceste», ed anche D. VACCOLINI (*op. cit.*, p. 387) lo dice autore de «l'*Alceste*, tragedia tratta da Euripide».

[34] Così alle pp. 3-4 del libretto citato *sup.*, n. 30.

[35] Cf. S. MATTEI, *Nuovo sistema d'interpretare i tragici greci, con la traduzione di certi squarci di recitativi, di arie e di duetti di Euripide*, nel suo *Saggio di poesie latine ed italiane*, vol. II, Napoli 1774, pp. 161-268: 222-29.

Psiche, il cui libretto a stampa è privo di qualunque indicazione tipografica e, oltre ai versi, fornisce solo questa criptica attribuzione: «Parole di F. S. d. R. | Musica di G. S. dilettante».[36] A causa della laconicità dei riferimenti interni, il libretto è schedato senza identificazione dell'autore in due moderni repertori — quello di Claudio Sartori[37] e quello di Francesco Melisi[38] —, con la conseguenza che nel primo caso esso è considerato una stampa settecentesca, mentre nel secondo risulta ascritto all'Ottocento. Una traccia utile alla datazione proviene dai corrispondenti materiali musicali: il frontespizio di una copia calligrafica della cantata[39] recita infatti «Amore, e Psiche | Cantata a 2. voci | Parole del Sig.re D. Saverio de Rogatis | Musica di G. S. Dilettante | 26. Agosto [scritto su altra data illeggibile] | 1808». L'aspetto tipografico del libretto, d'altra parte, fa propendere anch'esso per una datazione primo-ottocentesca, e il 1808 indicato dalla partitura può essere accolto perciò come indicazione almeno orientativa per datare la pubblicazione: nulla vieta, ovviamente, che De Rogati avesse scritto la cantata anche molto tempo prima.

L'altro libretto musicato da Selvaggi è *Il ritorno d'Orfeo dall'Inferno*; non se ne conosce un'autonoma edizione a stampa e il testo è tramandato solamente dal volume postumo di *Poesie varie*.[40] Anche in questo caso è il frontespizio della partitura[41] a fornire un suggerimento per la datazione: «Il ritorno | D'Orfeo dall'Inferno |

[36] Il frontespizio del libretto recita semplicemente: AMORE E PSICHE | CANTATA | A DUE VOCI. ||; l'indicazione cifrata degli autori delle parole e della musica si legge a p. [2]. Una redazione più ampia dello stesso testo compare con il titolo invertito *Psiche e Amore* in F. S. DE ROGATI, *Poesie varie*, cit., pp. 112-17.

[37] Cf. C. SARTORI, *I libretti italiani a stampa dalle origini al 1800*, vol. I, Cuneo 1990, p. 170, n° 1620.

[38] Cf. *Biblioteca del Conservatorio di San Pietro a Majella di Napoli. Catalogo dei libretti per musica dell'Ottocento (1800-1860)*, a c. di F. MELISI, introduzione di G. ROSTIROLLA («Ancilla Musicae», 1), Lucca 1990, p. 20, n° 126.

[39] Conservata a I-Nc, Cantate 282(1 [*olim* R.8.18]; cf. pure, nella stessa biblioteca, le relative parti (incomplete), segnate Cantate 282(2-7 [*olim* 38.8.1], che recano l'esplicita attribuzione a Selvaggi, nonché l'abbozzo autografo della prima parte della cantata, segnato Cantate 282(8 [*olim* 22.6.22].

[40] Cf. F. S. DE ROGATI, *Poesie varie*, cit., pp. 99-102.

[41] Conservata a I-Nc, Cantate 286(13 [*olim* 34.3.13]; le corrispondenti parti staccate recano la segnatura Cantate 286(14-24 [*olim* XXIX.8.23(1-13]].

Monologo | A voce di Soprano | Del Sig.r G. S. Dilettante | 1813»; e anche in questo caso, l'anno indicato può valere soltanto come punto di riferimento.

Sempre tra le *Poesie varie* pubblicate nel 1842 compaiono pure altri componimenti per musica. Non sono in grado di dire se e quando furono dati alle stampe singolarmente vivente l'autore, né se e da chi vennero intonati; mi limito perciò a riportarne i titoli e i pochi riferimenti alle circostanze della stesura, nella speranza che ciò possa servire a stimolare ulteriori identificazioni e/o datazioni:

— Cantata [a quattro voci] per celebrare il nome di S. E. la Signora D. Teresa Doria Principessa di Angri[42]

— *I voti*, cantata [a due voci][43]

— *La morte della colomba*, cantata [a due voci][44]

— *La tenera confusione de' figli*, cantata [ad una voce] nel felice ritorno di S. E. il Signor Principe d'Angri[45]

— *L'addio di Ettore*, cantata [ad una voce con coro][46]

— *Arianna*, cantata [a due voci con coro][47]

— *Il sacrificio*, breve drammatico componimento [a due voci] per celebrare il nome di D. Marcantonio Doria.[48]

Per finire, frutto della penna di De Rogati potrebbe essere una cantata celebrativa data alle stampe nel 1810, *I voti esauditi*,[49] con «Musica del maestro di cappella Mosca»:[50] l'attribuzione al Nostro

[42] Cf. F. S. De Rogati, *Poesie varie*, cit., pp. 93-99.

[43] Cf. *ibid.*, pp. 103-06.

[44] Cf. *ibid.*, pp. 106-09.

[45] Cf. *ibid.*, pp. 110-11.

[46] Cf. *ibid.*, pp. 117-20.

[47] Cf. *ibid.*, pp. 121-29. Di questo testo segnalo una copia calligrafica di mano primo-ottocentesca conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli alla segnatura Sala 6ª.Misc.C.91[9]; essa reca a c. 1*r* l'indicazione «posta in Musica | dal Celebre | D. Nicola Zingarelli Maestro di Cappella | Napoletano», ma tale attribuzione resta priva di ulteriori riscontri.

[48] Cf. F. S. De Rogati, *Poesie varie*, cit, pp. 140-43; il testo differisce completamente da quello della cantata da camera con lo stesso titolo già menzionata (cf. *sup.*, *ap.* n. 26).

[49] I VOTI ESAUDITI | pel felice ritorno da parigi | di S. M. | LA REGINA DELLE DUE SICILE | [linea tipografica] | cantata a tre voci | eseguita | dalle alunne della real casa carolina | di napoli. | [linea tipografica] | MDCCCX.

[50] Così a p. 3 del libretto citato alla nota precedente; potrebbe trattarsi di

è suggerita da un'annotazione manoscritta di mano antica apposta sul frontespizio di un esemplare del libretto[51] e, non essendo suffragata da altre prove, va accolta con cautela.

3. Accanto ai testi per musica appena inventariati, il catalogo delle opere di De Rogati riserva altre e maggiori sorprese. Un primo episodio di estremo interesse risale al 1773: in quell'anno il Nostro dà alle stampe una traduzione italiana del *Pygmalion* di Rousseau, enigmatico prototipo dell'affascinante genere teatrale che la storiografia moderna avrebbe poi indicato con il termine «melologo». *Pygmalion*, rappresentato per la prima volta a Lyon il 15 maggio 1770, costituiva il precipitato scenicamente tangibile di una lunga e controversa meditazione del Ginevrino intorno a temi quali la frizione e l'interazione tra suono e senso, la musicalità (e la musicabilità) delle lingue (e di quella francese in particolare), il bilanciamento tra le capacità descrittive ed espressive della musica e la razionalità univoca della parola. Vero e proprio esempio di teatro intellettuale e d'avanguardia, la breve *pièce* suscitò una notevole attenzione e godette di un'ampia circolazione in tutta Europa, stimolando analoghe produzioni — non sempre e non tutte fedeli al modello — nella stessa Francia, in Spagna e nei paesi di lingua tedesca. Anche l'Italia manifestò un notevole interesse verso il *Pygmalion*, come testimoniano le non poche rappresentazioni nei teatri e nelle accademie di molti centri della penisola.[52] Napoli conobbe l'opera tempestivamente grazie ad una compagnia di comici francesi che la mise in scena al Teatro dei Fiorentini all'inizio del 1773,[53] e fu appunto questo allestimento ad attirare l'attenzione di De Rogati.

Giuseppe Mosca (1772-1839) o, più probabilmente, del fratello Luigi (1775-1824), che fu attivo quasi esclusivamente a Napoli come compositore e maestro di canto.

[51] Conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli alla segnatura Sala 6ª. Misc. A.107(13); l'attribuzione a De Rogati è attestata anche dall'indice manoscritto del volume miscellaneo nel quale il libretto è contenuto.

[52] Cf. la tabella posta in fine del saggio di G. MORELLI - E. SURIAN, *Pigmalione a Venezia*, in *Venezia e il melodramma nel Settecento*, a c. di M. T. MURARO, premessa di G. FOLENA, vol. II, Firenze 1981, pp. 147-69: 168-69.

[53] Cf. B. CROCE, *I teatri di Napoli. Secolo XV-XVIII*, Napoli 1891; rist.: 2 voll. con num. unica delle pp., Napoli 1968, pp. 443-44.

La sua traduzione testimonia di per sé una non scontata permeabilità dell'ambiente partenopeo alla provocatoria sperimentazione di Rousseau (non è cosa da poco che una accreditata capitale della grande tradizione melodrammatica italiana accetti la conoscenza e incoraggi la circolazione di un lavoro che, pur nelle sue limitate dimensioni, conteneva germi di scetticismo e velleità disgregatrici rispetto alla commistione di azione scenica, parola e musica così come veniva abitualmente praticata nei teatri al di qua e al di là delle Alpi), ma mostra al tempo stesso come l'incontro con l'alterità drammaturgica del *Pygmalion* avvenga non senza fraintendimenti e compromessi. Il prodotto viene importato a patto di un'assimilazione a modalità di scrittura meno inconsuete ed eversive: gli intenti dichiarati e gli esiti concreti della traduzione di De Rogati convergono infatti nella direzione di un'attenuazione edulcorante, in virtù della quale gli aspetti più destabilizzanti dell'originale risultano smussati, elusi o neutralizzati.

L'acclimatazione a più ordinarie categorie morfologiche e fruitive appare chiaramente già dal frontespizio,[54] nel quale la *scène lyrique* di Rousseau diventa una rassicurante «cantata per musica»; il Nostro, inoltre, chiarisce bene i propri scopi nell'eloquente avviso de *L'Autore della traduzione. A' lettori*:

> Il Pigmalione di Gio: Giacomo Rosseau [sic] è una scena in prosa animata di così belli poetici caratteri, che la musica, indivisibil compagna per altro della poesia ha potuto ancora ajutarla, con piacere de' concorrenti spettatori. Non potrebbe figurarsi maggiore inverisimilitudine, che accompagnare, o preparare con un ritornello di stromenti, una declamazione dell'attore, che non canta, ma parla. Eppure l'esattezza della comica, la vivacità, la passione del valentissimo attore, l'opportunità delle poche note musiche del signor Aspelmayer, a tempo con saviezza disposte, destavan negli ascoltanti un maggior diletto, che le ricercate, lunghe, e spesso nojose musiche de' teatri presenti Italiani. Che sarebbe se questa scena ridotta in buona Italiana poesìa si cantasse da un de' più abili professori? Io mi sono studiato da mia parte di darne al pubblico un'esatta poetica traduzione, per quanto la mia picciola abilità mi ha permesso, non mai allontanandomi

[54] *PIGMALIONE* | CANTATA PER MUSICA | DEL SIGNOR | *GIO: GIACOMO ROSSEAU* | TRASPORTATA DAL FRANCESE NELL'IDIOMA | ITALIANO | DA | FRANCESCO SAVERIO DE' ROGATI. | [doppia linea tipografica] | [vignetta] | [doppia linea tipografica] | NAPOLI MDCCLXXIII.

dall'originale, se non che in qualche insensibile ca[m]biamento necessario a chi riduce in poesìa una prosa. Sarebbe sperabile, che un maestro di cappella ci desse una musica adatta, che poi si eseguisse con quella esattezza, con cui dal comico Francese abbiam veduto eseguirsi quì in Napoli nello scorso carnovale? Sarà una vana speranza: poiché si crederebbe impossibile a potersi cantar da un solo una scena così lunga, che uguaglia la durata di un atto, perché non si contenterebbe un nostro maestro, di fare una musica che ajuti, e non opprima la poesìa; in maniera, che il canto, presso a poco, non sia più lungo della declamazione Francese ...[55]

Come si vede, l'assimilazione è talmente marcata da far perdere i tratti salienti dell'originale: la prosa diventa poesia e — ciò che è ancor più fuorviante — l'inedito e peculiare accostamento di azione scenica declamata e parco e mirato commento musicale viene ricondotto sui binari del consueto rivestimento melodico della parola. Scorrendo le pagine del libretto napoletano — che reca testo originale e traduzione a fronte —, l'impressione è confermata: De Rogati trasforma il libero dettato di Rousseau in una sequenza di settenari ed endecasillabi che tradisce senza equivoco la propria discendenza dalla consueta struttura del recitativo operistico italiano, e non mancano distici a rima baciata con l'usuale funzione di delimitazione/separazione di sezioni diverse del lungo monologo.[56]

Eppure, per quanto distante dalla struttura e dal senso del modello francese, l'esito dell'esperimento sarebbe stato comunque anomalo: nessun «maestro di cappella», a quanto pare, raccolse l'invito di De Rogati, ma se qualche musicista avesse utilizzato la sua traduzione e seguìto le sue indicazioni («una musica che ajuti, e non opprima la poesìa», un canto modellato sui tempi della declamazione) ne sarebbe scaturito un prodotto teatral-musicale ibrido, ca-

[55] Cf. le pp. [3]-[4] del libretto citato alla nota precedente. *Ibid.*, p. [5], De Rogati avverte inoltre di aver eliminato «dall'originale certe espressioni irreligiose, o ambigue del dotto, ma troppo audace scrittor Ginevrino; moderazione per altro usata ancora nel teatro di Vienna, e in questo di Napoli nel rappresentarsi».

[56] L'omologazione del testo francese alle consuetudini metriche della librettistica italiana è ancora più marcata nella ristampa del *Pigmalione* che De Rogati inserì nel *Saggio di poesie*, cit., pp. 319-36; in occasione della ripubblicazione, l'autore apporta alcune modifiche alla propria traduzione, trasformando vari segmenti di recitativo in ariette di sapore metastasiano e conferendo al testo la tipica struttura di cantata italiana.

ratterizzato non solo da un'incresciosa lunghezza (difficilmente gestibile — come ammette il Nostro — sia per il compositore che per l'interprete), ma anche da una condotta musicale essenziale e autenticamente patetica, lontana dalle ipertrofiche e gratuite efflorescenze del virtuosismo vocale e agganciata piuttosto alla quantità e al senso delle parole. Sembra quasi che De Rogati contamini lo spunto rousseauiano (largamente travisato) con aspirazioni quasi gluckiane alla natura e alla verità,[57] disegnando virtualmente i contorni di una minuscola drammaturgia rinnovata. In tal senso è notevole che, nell'avviso *A' lettori*, De Rogati tratteggi pure — allineando citazioni tratte da Metastasio e Mattei — uno sconfortato quadro della contemporanea musica teatrale,[58] rispetto al quale la traduzione del *Pigmalione* finisce per configurarsi come il potenziale micro-laboratorio di una auspicata «riforma» volta a contrastare la perdita di autenticità, di gusto e di misura tante volte e da più parti lamentata nell'opera italiana. La traccia rousseauiana risulta così tradìta nella forma ma indirettamente rispettata nella sostanza: la traduzione di De Rogati non è più un melologo ma, anche se in modi meno radicali del Ginevrino, il suo autore vuole comunque patrocinare e proporre un «altro modo» di concepire e praticare il teatro in musica e la musica nel teatro.

4. Ancora in veste di traduttore, De Rogati si rende protagonista di un'altra impegnativa operazione culturale nel 1782-83, pubblicando quella versione italiana delle odi di Anacreonte e Saffo che abbiamo già avuto modo di citare[59] e che gli valse una certa notorietà non solo tra i contemporanei. Il fatto notevole per noi è che l'autore conferisca alla sua traduzione una precisa destinazione musicale, esplicitamente dichiarata e dettagliatamente argomentata nel dotto *Discorso preliminare intorno alla traduzione delle odi di*

[57] De Rogati poteva facilmente conoscere, se non i prodotti concreti, almeno il manifesto programmatico della «Riforma» di Calzabigi-Gluck: la celeberrima *Prefazione* della stampa viennese dell'*Alceste* (1769) era stata quasi integralmente riprodotta da Antonio Planelli nel suo trattato *Dell'opera in musica* stampato a Napoli nel 1772 (cf. l'ed. moderna a cura di F. DEGRADA, Fiesole 1981, pp. 79-80).

[58] Cf. le pp. [4]-[5] del libretto citato *sup.*, n. 54.

[59] Cf. *sup.*, n. 14.

Anacreonte;[60] in esso, a giustificare l'opportunità di un'ennesima versione del lirico greco, viene allegata la seguente considerazione:

> Anacreonte, scrisse le sue odi per le allegre brigate de' suoi tempi: un canto corrispondente alla ingenua semplicità delle medesime dovea destare negli animi di chi le udiva mille idee ridenti di piacere. Sulle versioni, che ci rimangono, o in Latino, o in Italiano mi sembra difficile, d'adattarvisi una musica, che animi l'espressioni del testo, ed ajuti ad imprimerle ne' cuori.[61]

Predisporre una traduzione finalizzata al rivestimento sonoro significava quindi ripristinare «filologicamente» la schietta natura melica dell'originale. Fonte d'ispirazione e modello dichiarato per l'intera operazione è, di nuovo, Saverio Mattei: sua è una traduzione della terza ode del poeta di Teo che per «dolcezza di verso, regolarità di metro, proprietà d'espressioni» accende la fantasia e lo spirito d'emulazione di De Rogati; suo è l'incoraggiamento al «difficil cammino» della versione dell'intero *corpus*;[62] suo, più in generale, è l'esempio della riattualizzazione musicalmente praticabile di un testo poetico antico. Ché l'opera intrapresa da De Rogati sulle odi di Anacreonte e Saffo discende direttamente dall'analoga e precedente esperienza tentata da Mattei sul testo dei Salmi biblici:[63] entrambi gli autori concepiscono le rispettive traduzioni come un tentativo di recuperare remoti capolavori poetici ad una legittima fruizione musicale, nella convinzione che l'eccellenza dei versi adeguatamente tradotti possa sostanziare e nobilitare la musica contemporanea e che quest'ultima possa contribuire ad una più godibile (e quindi più ampia) circolazione di quei versi. Nel *Discorso preliminare*, il potenziamento reciproco e il mutuo vantaggio che poesia antica e musica moderna possono trarre da una rinnovata coalizione viene esemplificato attraverso un illuminante confronto

[60] Cf. *Le odi di Anacreonte e di Saffo*, cit., vol. I, pp. 13-64.

[61] F. S. De Rogati, *Discorso preliminare*, cit., pp. 14-15.

[62] Cf. *ibid.*, p. 15.

[63] Cf. C. Leri, *Sull'arpa a dieci corde. Traduzioni letterarie dei Salmi (1641-1780)* («Biblioteca di 'Lettere italiane'», 47), Firenze 1994, in particolare pp. 67-72, 93-99, 108-09 e 145-59; sulle numerose intonazioni musicali delle traduzioni matteiane dei Salmi cf. P. Fabbri, *op. cit.*, pp. 127-36.

che vede come protagonista il cantante e compositore Vito Giuseppe Millico:[64]

> ... intesi a caso una sera dal signor Millico maestro di musica, ed uno de' primi cantori d'Italia sull'arpa cantare la mentovata *ode* III. tradotta dal signor Mattei. Io m'intesi scuotere, al trasporto io non seppi resistere: le bellezze, i sentimenti, le immagini di quella poesia mi sembraron più brillanti, più seducenti, più vive (...). Il Signor Millico stesso (...) cantò pure altre canzonette: il diletto, però fu minore, giacché la musica era sorprendente, ma le parole cedean di pregio di gran lunga alla musica. Riflettei in questa occasione, che se quella musica avesse vestita, e adornata poesia più bella, e più regolare, l'impegno della mente, e del cuore sarebbe stato maggiore, da cui maggior piacere eziandio ne sarebbe risultato.[65]

Ulteriore incoraggiamento al cimento De Rogati dichiara essergli provenuto proprio dal «veder non senza dispiacere girar per le mani di tutti, e cantarsi dal bel sesso alcune canzonette chiamate impropriamente *Anacreontiche*, che sono un ammasso di sentimenti sconnessi, e di poesie senza interesse, senza gusto, senza linguaggio poetico». «L'Italia — egli aggiunge — abbonda di questa merce: si ascoltano spesse fiate delle barcaruole, de' duettini, de' notturni toccanti, ma si ha il dispiacere per lo più di trovar non felicissime le parole»:[66] constatata tale proliferazione di prodotti musicalmente

[64] Su Millico, che fu accreditato interprete di opere gluckiane e importante diffusore delle tendenze riformatrici nell'ambiente musicale partenopeo, cf. L. FINSCHER, *Der Opernsänger als Komponist. Giuseppe Millico und sein Oper «La pietà d'Amore»*, in *Opernstudien Anna Amalie Abert zum 65. Geburstag*, hrsg. von K. HORTSCHANSKY, Tutzing 1975, pp. 57-90, e I. ADRIAN, *«Ipermestra o le Danaidi» von Calzabigi und Millico - Ein opernreformatorischer Versuch im Neapel des späten Settecento*, in *La musica a Napoli e a Vienna nell'età di Mozart*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 9-11 dicembre 1991), a c. di R. CAFIERO, in corso di stampa.

[65] Cf. F. S. DE ROGATI, *Discorso preliminare*, cit., pp. 16-19. Per Millico che canta accompagnandosi con l'arpa ha parole di apprezzamento anche lo stesso Saverio Mattei: «Il bravo Signor Millico, per esempio, vi canterà una barcaruola sull'arpa: ei vi dà tal espressione, e tale azione, che voi resterete pieno di curiosità di veder quelle note. Quando le vedrete, resterete pieno di meraviglia in non ritrovar niente di quell'espressione, che si doveva all'abilità del gran cantante» (S. MATTEI, *Elogio del Jommelli, o sia il progresso della poesia, e musica teatrale*, pubblicato insieme alle *Memorie per servire alla vita del Metastasio*, Colle 1785, p. 133).

[66] F. S. DE ROGATI, *Discorso preliminare*, cit., pp. 18-19. Si noti per inciso come questa e le precedenti citazioni gettino luce esigua ma preziosa sulla pratica

efficaci ma poeticamente insufficienti, De Rogati propone dunque un purificante ritorno alle origini e oppone allo sciatto e scialbo anacreontismo corrente il vigore e l'autenticità del «vero» Anacreonte. L'auspicio, anzi, è che la rimessa in circolazione del modello antico possa innescare una benefica reazione a catena: «Una traduzione d'Anacreonte per servire alla musica, mi lusingo, che impegnerebbe i maestri di cappella a svegliare colla loro armonia le Muse Italiane, a darci delle poesie, e delle canzonette simili a quelle d'Anacreonte» e tali perciò da far prosperare un genere che — fatte salve poche eccezioni (De Rogati cita soltanto Metastasio, Rolli, Frugoni e il napoletano Antonio Lucchesi Palli[67]) — non annovera grandi autori.[68]

Chiariti gli scopi della propria traduzione, il Nostro passa a precisarne i modi. Nella scelta del metro, il criterio seguìto è il contemperamento tra il desiderio di rispettosa imitazione/simulazione

(sociale oltre che musicale) della poesia cantata nel XVIII secolo, fenomeno per sua stessa natura effimero e perciò scarsamente documentato e ancor più scarsamente studiato. Troppo spesso si è parlato e si parla genericamente di «musicalità» della poesia (non solo) settecentesca, attribuendo a tale ambiguo e imprecisato carattere connotazioni volta a volta positive (musicalità come interna eufonia di sillabe e accenti) o negative (musicalità come vacua ed esteriore sonorità del verso). Si dimentica che molti componimenti — anacreontiche, canzonette ecc. — venivano concepiti per la musica e nella dimensione musicale trovavano giustificazione e ragion d'essere. Qualche accenno a questo tema affascinante e sfuggente si può trovare nell'*Introduzione* di G. Gronda all'antologia da lei curata di *Poesia italiana del Settecento*, Milano 1978, pp. VII-XLII: VIII-IX; sulla componente musicale nella pratica — assai diffusa nel XVIII secolo — della poesia estemporanea cf. invece S. Franchi, *Prassi esecutiva musicale e poesia estemporanea italiana: aspetti storici e tecnici*, in *Oralità. Cultura, letteratura, discorso*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 21-25 luglio 1980), a c. di B. Gentili e G. Paioni («Quaderni Urbinati di Cultura Classica», Atti di Convegni, 2), Roma 1985, pp. 409-24.

[67] Le anacreontiche di Antonio Lucchesi Palli principe di Campofranco furono pubblicate una prima volta a Napoli nel 1780 senza il nome dell'autore; seguirono altre due edizioni, entrambe con aggiunte, stampate anch'esse a Napoli rispettivamente nel 1781 e, in due tomi, nel 1791.

[68] Cf. F. S. De Rogati, *Discorso preliminare*, cit., pp. 19-20. Va osservato come lo stesso De Rogati fu anche autore in proprio di «canzonette per musica»: dodici componimenti così designati compaiono nel citato *Saggio di poesie*, pp. 378-96. Essi recano i seguenti titoli: *Sopra la rosa*, *Il sospiro*, *La partenza*, *La pace*, *Il paragone*, *Il mare*, *La primavera*, *Il voto*, *Le vicende dell'Amore* (imitata dal francese), *La finzione*, *Il capriccio*, *Sopra i tre gelsomini*.

dell'originale e la volontà di rendere effettivamente passibili di rivestimento musicale i redivivi testi anacreontei:

> ... il discostarsi dall'autore, e dalla sua misura, quando abbiamo il numero ne' versi Italiani, che meravigliosamente corrisponde a quello de' Greci, a me è sembrato un gran fallo, che al possibile ho evitato. Questa corrispondenza de' versi d'Anacreonte co' settenarj, e cogli ottonarj Italiani è un pregio della nostra lingua. (...) Io dunque ho cercato per questo canto d'uniformarmi all'originale più che mi è stato possibile, non risparmiando né fatiche, né travagli, a riserva di certe poche odi, che ho tradotte in altri metri, sempre però lirici, anzi melici, e proprj per canzonette ...[69]

La destinazione musicale impone però una convenzionale configurazione strofica ignota all'originale greco:

> ... ho dovuto introdurre una divisione di strofe nelle canzonette, e scostarmi in questo particolare dall'originale terminandole con i versi tronchi a modo di arie. I maestri di cappella sono così avvezzi a far le cadenze sopra i versi tronchi, e così poco pratici ordinariamente a farle sopra i versi interi, che quando per caso ciò avvenga, guastano i motivi della musica, e sforzano a spese del buon senso le parole, che fan pietà.[70]

De Rogati precisa inoltre che la funzionalizzazione della traduzione alle esigenze del rivestimento musicale condiziona la stessa selezione dei termini e delle espressioni poetiche. Infranta l'originaria e mitica consustanzialità di musica e poesia («gli antichi univano per lo più insieme queste due facoltà gemelle in una sola persona» e «cotesta sapea bene quali parole eran più adatte ad esprimersi in versi, e per conseguenza in musica, servendo quelli a questa di ritmo e di misura»[71]), il moderno facitore e/o traduttore di versi dura «moltiplice fatica» per riuscire a consegnare al compositore un tessuto lessicale e sintattico capace di suscitare «una musica regolata, armonica, e che interessi il cuore umano».[72] Il «linguaggio poetico per musica»[73] si configura insomma come un vero e proprio registro specializzato della lingua e De Rogati, alla ricerca

[69] F. S. De Rogati, *Discorso preliminare*, cit., pp. 24-25.
[70] *Ibid.*, p. 29.
[71] *Ibid.*, pp. 25-26.
[72] *Ibid.*, p. 27.
[73] *Ibid.*, p. 30.

di un modello collaudato in tale registro, attribuisce valore di esemplare primato alle creazioni liriche di Pietro Metastasio. Al Poeta Cesareo va il merito di aver compreso «che la musica richiedeva un linguaggio particolare» e di aver tradotto tale consapevolezza in un insuperato equilibrio di «precisione», «chiarezza» e oculata «scelta delle frasi, e delle espressioni», ottenuto mediante un sorvegliatissimo vaglio del serbatoio linguistico italiano.[74] Vedremo più avanti quanto l'ammirazione di Metastasio librettista sia, nel Nostro, radicata e convinta; qui va sottolineato piuttosto l'elogio — assai meno ovvio e consueto — di Metastasio lirico: non solo i «drammi» del Trapassi ma anche le sue «canzonette» costituiscono, per De Rogati, «l'ornamento dell'Italia, e l'invidia dell'estere Nazioni».[75] L'elezione a modello della produzione lirica metastasiana non coincide tuttavia con l'individuazione di leggi sempre valide e di facili precetti: appoggiandosi ancora una volta all'autorità di Saverio Mattei, De Rogati fa notare come non «si troverà mai ragione, onde buona, ed armonica riesca una espressione, ed inarmonica, ed aspra un'altra: certo però si è che la musica una ne condanna ed una ne approva, scegliendo per giudice l'orecchio, giudice sovente ingiusto, ma legittimo».[76] E in questo riconoscimento delle ragioni della musica, elevata a banco di prova della poesia, sta il tratto più caratteristico e singolare dell'intera traduzione anacreontea di De Rogati: allo stato attuale delle conoscenze non è dato sapere quanto e quale incontro la versione di De Rogati — più volte ristampata[77] — ebbe tra i musicisti suoi contemporanei; certo è che proprio per la destinazione musicale che la caratterizza essa è stata

[74] *Ibid.*, pp. 28-29.

[75] *Ibid.*, p. 28.

[76] *Ibid.*

[77] Una seconda edizione integrale della traduzione derogatiana di Anacreonte e Saffo apparve a Colle nel 1818; essa venne inoltre ristampata a Livorno nel 1824 insieme ad alcune versioni dal greco di A. M. RICCI, ed in aggiunta alla versione di Pindaro di A. MEZZANOTTE pubblicata a Napoli nel 1857. La sola traduzione di Anacreonte venne scelta a rappresentare l'Italia nella prestigiosa edizione poliglotta *Odes d'Anacréon*, publiée sous la direction de J. B. MONFALCON, Paris 1835, e fu accolta pure in *Anacreonte Teio tradotto da varii*, Venezia 1841; la sola versione di Saffo riapparve invece in un volume composito stampato a Firenze nel 1819, e in aggiunta alla traduzione delle odi di Anacreonte di F. DE JORIO stampata a Napoli nel 1826.

oggetto di critiche severe da parte di letterati coevi[78] e moderni studiosi,[79] ciò che costituisce la miglior prova di come il suo autore veramente lavorò affinché «Anacreonte stesso servisse ai maestri di cappella».[80]

5. Dopo aver illustrato la produzione di De Rogati come poeta e traduttore per musica, è venuto il momento di trattare dell'*Armida abbandonata*,[81] l'impegnativa creazione melodrammatica che,

[78] Cf. T. MARULLI, *Una nuova poetica, o sia Quattro discorsi accademici, della eccellenza della poesia; dei veri generi della medesima; dell'Anacreontica; e della traduzione di Anacreonte fatta dal Sig. D. Saverio de Rogatis*, Napoli 1810, pp. 165-207. Nel severo giudizio di Marulli, De Rogati, «soltanto curandosi di rendere Anacreonte cantabile, ha ben trascurato di farci con esatta sincerità un tanto Poeta conoscere» (*ibid.*, p. 175). Analizzando puntigliosamente la sua traduzione, il critico primo-ottocentesco rimprovera al Nostro più di un arbitrio indotto dalle esigenze della musica; così commenta, ad esempio, una vistosa dilatazione del testo originale dell'ode XII: «Come avrebbe altrimenti potuto il suo motivo risolvere Millico, se non avesse avuta la strofetta compita! Importava ben poco, che si stroppiasse il Greco Poeta purché solfeggiar si sentisse sull'Arpa il Terlizzese Usignuolo» (*ibid.*, p. 181). Nello sprezzante giudizio finale pronunciato a proposito della stessa ode, Marulli accusa De Rogati di essersi umiliato a «servire da schiavo alla Musica»: visto che unico scopo della traduzione era «di sentir Millico sull'Arpa cantare», meglio sarebbe stato intitolarla «Anacreonte parafrasato per mettersi in musica» (*ibid.*, p. 184).

[79] Cf. L. A. MICHELANGELI, *Anacreonte e la sua fortuna nei secoli, con una rassegna critica su gl'imitatori e i traduttori italiani delle «Anacreontee»*, Bologna 1922, pp. 198-202, che pure insiste sulle dilatazioni e sugli stravolgimenti indotti, nella traduzione di De Rogati, dalla necessità di ridurre il testo greco alla misura delle strofette per musica.

[80] F. S. DE ROGATI, *Discorso preliminare*, cit., p. 30. Noto per inciso che solo in un caso, nelle copiose ed erudite note alla traduzione, De Rogati fornisce una specifica indicazione/prescrizione musicale: a proposito dell'ode XXXIX, egli dichiara di aver inserito «dopo ogni strofe l'intercalare (...) a solo fine di dar comodo maggiore alla musica, e formarne un coro» (*Le odi di Anacreonte e Saffo*, cit., vol. I, pp. 224-25, n. 1).

[81] ARMIDA | ABBANDONATA. | DRAMMA PER MUSICA, | Da rappresentarsi nel Real Teatro di S. Carlo | nel dì 30. Maggio 1770. | Per festeggiare il Nome | DI | FERDINANDO IV. | NOSTRO AMABILISSIMO SOVRANO, | ED ALLA MAESTÀ SUA | DEDICATO. | [fregio] | IN NAPOLI MDCCLXX. | PER FRANCESCO MORELLI | *Impressore del Real Teatro.* ||; oltre che ristampato in occasione dei successivi allestimenti dell'opera (per i quali cf. M. P. MCCLYMONDS, voce *Armida abbandonata*, in *The New Grove Dictionary of Opera*, cit., vol. I, p. 200), il libretto fu incluso nella

pur guadagnando imperitura fama al proprio autore, ha finito per oscurare gli altri e — come si è cercato di dimostrare — spesso non trascurabili aspetti della sua attività.

Marita McClymonds si è occupata in più occasioni del celebre testo, mettendone esaustivamente in evidenza le caratteristiche salienti e ricostruendo l'intricata vicenda della parziale riutilizzazione del suo contenuto in libretti compositi posteriori.[82] Se si torna qui a parlare dell'*Armida* è per riportare alla luce un documento di grande importanza, finora completamente trascurato dall'indagine musicologica: le *Riflessioni* che De Rogati stesso dedicò al suo «dramma per musica» a quasi tre lustri di distanza dalla stesura. Ad introdurne l'esame può essere utile un passo dell'*Elogio del Jommelli* di Saverio Mattei:

> Avendo io scorte tutte le ottime disposizioni del bravo giovane [De Rogati], e specialmente quella fluidità di stile, necessaria per questa sorte di poesie, lo proposi al Jommelli, acciò di concerto con lui, ed a suo piacere scrivesse un nuovo dramma pel Real teatro di S. Carlo, scegliendo quei caratteri, che meglio si confacessero alla Signora de Amicis, ed al Signor Aprile, che fortunatamente erano stati scelti allora per quella compagnia. Sebene non fosse cosa, che non si sapesse esprimere da questi due gran cantanti, specialmente in quel tempo, da cui ci allontana il corso oramai di quattordici anni, pure il giovane poeta, che scelse l'*Armida* per argomento del dramma, adattò così bene all'abilità dell'uomo la parte di Rinaldo, e a quella della donna la parte di Armida, che non potettero l'uno, e l'altra non restarne contenti. Non ne rimase però egli stesso contento nel rileggerla dopo dieci anni in occasione di stamparla dietro la sua vaga traduzione di Anacreonte, e Saffo, e volea ritoccarla in più luoghi: ma io gliene dimostrai l'inutilità del lavoro, perché sopravvivendo eternamente la musica del Jommelli, si sarebbe sempre cantata l'Armida secondo la prima

Raccolta di melodrammi serj scritti nel secolo XVIII, [a c. di G. Gherardini], vol. II, Milano 1822, pp. 329-87. Esso è inoltre riprodotto anastaticamente (ma con una incresciosa lacuna finale!) in *Italian Opera Librettos: 1640-1770*, vol. XII, New York-London 1983.

[82] Cf. M. P. McClymonds, *Niccolò Jommelli. The Last Years, 1769-1774* («Studies in Musicology», 23), Ann Arbor (Mich.) 1980, pp. 210-11; Ead., *Haydn and his Contemporaries: «Armida abbandonata»*, in *Joseph Haydn*, Bericht über den internationalen Joseph Haydn Kongress / Proceedings of the International Joseph Haydn Congress (Wien, 5-12 September 1982), hrsg. von / ed. by E. Badura-Skoda, München 1986, pp. 325-32; Ead., *Haydn and the Opera seria Tradition: «Armida»*, in *Napoli e il teatro musicale*, cit., pp. 191-206.

edizione, a dispetto di tutte le correzioni: ond'ei risolse di lasciare intatta la poesia, e stampare una dotta prosa, in cui andò esaminando i difetti della sua Armida con rigore forse eccessivo.[83]

L'indicazione di Mattei si rivela puntuale: le *Riflessioni sul dramma intitolato «Armida abbandonata»* compaiono infatti nel *Saggio di poesie* incluso ne *Le odi di Anacreonte e di Saffo*, dove sono seguite dal libretto dell'*Armida* ristampato senza modifiche rispetto all'edizione del 1770. In considerazione del notevole interesse e della non facile accessibilità, le *Riflessioni* sono state integralmente riprodotte in appendice al presente contributo: qui ci limiteremo pertanto a presentarne succintamente il contenuto, sviluppando solo alcuni dei molti spunti significativi e lasciando al lettore la possibilità di ulteriori e più specifici attraversamenti.

Il testo delle *Riflessioni* è costruito in forma di lunga lettera fittizia, nella quale l'autore sottopone la sua *Armida* a puntigliosa disamina allo scopo di prevenire — più che di contestare — obiezioni e rilievi. La pagina derogatiana offre materiale copioso tanto alla ricostruzione storica quanto all'indagine critica. Innanzi tutto, essa conduce direttamente all'interno dell'«officina» del poeta per musica, descrivendo i modi e i tempi della genesi del libretto e il condizionamento esercitato dalle esigenze teatrali e dalle concrete circostanze della collaborazione con Jommelli.[84] In secondo luogo, essa contiene una nutrita serie di osservazioni sul prodotto finito, confrontato *a posteriori* con una sopraggiunta consapevolezza letteraria che mette in luce tutte le incongruenze e le approssimazioni del testo giovanile: ciò fa delle *Riflessioni* quasi un *unicum* nel panorama della musicografia coeva, che è fin troppo ricca di contestazioni e difese, censure e rivendicazioni, ma non presenta molti altri casi di autocritica tanto serrata e severa. A differenza di altre scritture analoghe, nelle quali un'esasperata dilatazione del *topos*

[83] S. Mattei, *Elogio del Jommelli*, cit., pp. 89-90.

[84] Per inciso, va ricordato come Jommelli ebbe parole piuttosto severe verso il libretto di De Rogati: in una lettera a Bottelho datata Napoli, 24 apr. 1770, il compositore espresse infatti il proprio «imbarazzo (...) per la scelta del Libro, che è L'Armida abbandonata, fatta anticamente dal *Salvi* [Silvani?], ed ora sconciatamente rivestita quì a mille colori» (la lettera si legge in M. P. McClymonds, *Niccolò Jommelli. The Last Years*, cit., pp. 513-14: 514).

modestiae cela e camuffa una sostanziale autolegittimazione o addirittura una velata autocelebrazione, le *Riflessioni* di De Rogati restituiscono l'esercizio autentico di una critica rigorosa, resa possibile — mercé la distanza cronologica e l'intervenuta maturazione intellettuale — dal distacco tra il momento della creazione e quello del giudizio, tra l'Autore e il Critico, i quali, pur convivendo in un unico soggetto storico, si presentano qui insolitamente e proficuamente distinti dal punto di vista logico. Il testo presenta infine considerazioni più generali sull'opera in musica, nelle quali De Rogati si rivela autore consapevole e aggiornato, fornito di una buona strumentazione teorica e capace perciò di intervenire con competenza e autorevolezza nell'acceso dibattito dei suoi tempi intorno ai pregi e ai difetti del melodramma.

È possibile che le *Riflessioni* fossero concepite come risposta diretta o indiretta a censure mosse all'*Armida* da qualche critico contemporaneo. Tuttavia il tono pacato e la scrittura piana e meditata contraddicono l'ipotesi del *pamphlet* apologetico, accreditando piuttosto l'idea di una effettiva «riflessione» a distanza di tempo, nella quale — pur concedendosi varie attenuanti — De Rogati non vuole né difendersi né tantomeno assolversi, ma semplicemente dichiarare e dettagliare il proprio disagio di letterato di fronte ai suoi stessi trascorsi librettistici. Tale disagio accomuna il Nostro ad altri nomi illustri, da Zeno a Metastasio a Goldoni: tutti autori che vissero lucidamente il dissidio tra un'altissima coscienza letteraria e il compromesso empirico con le ineludibili necessità imposte dalla scrittura teatrale. Eppure, in loro come in De Rogati stesso, la diffidenza verso la produzione personalmente esperita si stempera in un sottile e legittimo compiacimento, nel quale gli esiti conseguiti appaiono come i più onesti e i meno stravaganti possibili stante la costitutiva «assurdità» del genere.

Nella rievocazione derogatiana compaiono tutti i luoghi comuni che una lunga tradizione polemica e satirica somministrava immancabilmente alla descrizione del poeta di teatro — specializzato o occasionale che fosse — alle prese con la confezione di un libretto (luoghi comuni — si badi — consacrati in sede letteraria perché, almeno nella maggioranza dei casi, realmente caratteristici e caratterizzanti dell'esperienza dell'autore calato nelle contingenze e nei condizionamenti della scrittura melodrammatica): l'«età non

ben ferma ancora»;[85] l'inesperienza delle cose teatrali e particolarmente dello «stile drammatico-lirico»; l'imposizione del soggetto, scelto non dal poeta ma «da' direttori del teatro»; la ristrettezza dei tempi di lavorazione[86] (pp. 223-24).

Non mancano, tuttavia, minuziose (e più preziose) informazioni circa problemi specifici affrontati nell'atto concreto della stesura del testo, quali la necessità di «fissare il colpo di scena e l'azione più interessante (...) in fine del II atto» e la conseguente inconsistenza drammaturgica del III atto (pp. 223, 241 e 247-48); il rispetto delle consuetudini vigenti nello stabilire il numero e la tipologia vocale dei personaggi (pp. 233 e 240); gli scompensi derivanti dalla collocazione forzata di alcuni pezzi chiusi in punti e momenti inopportuni (pp. 237, 242, 245 e 246); il frettoloso rimaneggiamento di parte del II atto, imposto dal compositore per permettere al primo soprano di «farsi onore con un'aria cantabile» (p. 244).

Pur negando a se stesso qualunque merito, De Rogati non può dissimulare una certa soddisfazione per il successo dell'opera, testimoniato dalla buona accoglienza che il pubblico napoletano riservò non solo al primo allestimento del 1770 ma anche alle repliche del 1771 e del 1780. Tuttavia le attenuanti anagrafiche da una parte e, dall'altra, la capacità dell'«impareggiabile musica» di Jommelli e della «felice esecuzione de' cantanti di primo ordine» di «occultare le debolezze del poeta» (p. 225) non possono — a parere dell'autore — mascherare i difetti che inevitabilmente il libretto rivela non appena lo si sottoponga a più avvertita analisi.

[85] Su questo punto il Nostro, allo scopo di accentuare la precocità della prova, si concede una lieve imprecisione, descrivendosi «appena entrato nell'anno ventunesimo» (p. 224) contro la concorde testimonianza delle fonti biografiche, che — facendolo nascere il 9 gennaio 1745 — gli attribuiscono, nel 1770, l'età di venticinque anni.

[86] De Rogati dichiara che l'*Armida*, destinata ad andare in scena il 30 maggio, gli venne commissionata «sul principio del mese d'aprile» (p. 223); Jommelli ricevette l'incarico di comporre la musica il 23 aprile, come si evince dalla già citata lettera del compositore a Botthelo (cf. *sup.*, n. 84). Sembra dunque priva di fondamento la tradizione — risalente al Villarosa (cf. *Necrologia di Francesco Saverio de Rogati*, cit., pp. 7-8) e recentemente ripresa dalla McClymonds (cf. voce *De Rogatis [Rogati], Francesco Saverio*, cit., p. 1129) — secondo la quale il Nostro avrebbe scritto per proprio conto il libretto prima ancora che insorgesse la necessità di un testo da far intonare a Jommelli.

Uno degli aspetti dell'*Armida abbandonata* che più preoccupa De Rogati è il soggetto stesso dell'azione: nel riconoscere la sua appartenenza al serbatoio tematico della «moderna mitologia», De Rogati è costretto ad ammettere la tara geneticamente pregiudiziale dell'intero lavoro, e la circostanza che altri prima di lui abbiano portato sulle scene le vicende della sensuale eroina tassiana non può essere invocata a discolpa.[87] Immediatamente la sua pagina si affolla di quelle antinomie che costituiscono gli spinosi nodi concettuali di tanta parte della trattatistica settecentesca: Storia / Mitologia, opera italiana / opera francese, verosimiglianza / inverosimiglianza, continuità / discontinuità tra tragedia greca e moderno melodramma (pp. 225-26). L'*Armida* — è evidente — si colloca in corrispondenza del secondo termine di ciascuna coppia, ed è perciò oggetto passibile di giusta riprensione etica ed estetica: disertare la plausibilità del soggetto storico per far posto alle stravaganze effettistiche e chimeriche della favola e della magia significa, per De Rogati, abdicare alla funzione eminentemente pedagogica che una tradizione teorica millenaria (e ancor viva e vegeta pur tra mille ipocrisie e compromessi) attribuiva al teatro, e che poteva adeguatamente dispiegarsi solo a patto di un'immedesimazione dello spettatore nei casi rappresentati (p. 229). E infatti il Nostro individua con preoccupazione il rischio — nell'opera in musica in generale e nel suo personale contributo librettistico — dell'edonismo gratuito, della prevalenza del *delectare* sullo *iuvare*, dell'avvento di una vacua e non più strumentale *dulcedo* sulle ceneri di un'*utilitas* ormai trascurata e disattesa (p. 234). Da tale allarmata consapevo-

[87] Alle pp. 227-28 delle *Riflessioni*, De Rogati elenca numerosi libretti seisettecenteschi incentrati sulla figura di Armida: è improbabile che egli li conoscesse tutti direttamente, ma menzione della maggior parte di essi poté facilmente ricavare dalla *Drammaturgia di Lione Allacci accresciuta e continuata fino all'anno MDCCLV*, Venezia 1775, coll. 1, 113. Più in generale, sulla fortuna in àmbito musicale del personaggio di Armida cf. G. MORELLI - E. SURIAN, *Contagi d'Armida*, in *Torquato Tasso tra letteratura musica teatro e arti figurative*, Catalogo della mostra (Ferrara, Castello Estense - Casa Romei, 6 settembre - 15 novembre 1985), a c. di A. BUZZONI, Bologna 1985, pp. 151-65; dei tentativi di integrale trasposizione melodrammatica della *Gerusalemme* si occupa invece I. GALLINARO, *La non vera Clorinda. Tradizione teatrale e musicale della «Liberata» nei secoli XVII-XIX*, Milano 1994; sull'*Armide* di Quinault cf. infine M. ARMELLINI, *Le due «Armide». Metamorfosi estetiche e drammaturgiche da Lully a Gluck*, Firenze 1991.

lezza discende il timore di non essere riuscito a comunicare un retto insegnamento morale al pubblico e di aver anzi modellato i caratteri e gli atteggiamenti dei personaggi in maniera quasi sempre contraria all'obiettivo educativo che una qualunque rappresentazione teatrale dovrebbe perseguire (pp. 235 e 238-40).

Allo scrupolo etico, caposaldo di una tenace estetica classicistica, si legano sia il problema storico e teorico della discendenza imperfetta del melodramma dall'antica tragedia, sia la polemica intorno alla superiorità del melodramma italiano sulla *tragédie lyrique* francese. Quest'ultimo aspetto era indubbiamente di grande attualità negli anni dell'*Armida* e delle *Riflessioni*: in un'epoca, cioè, nella quale l'autarchia estetica dell'opera metastasiana era ormai sempre più spesso insidiata e compromessa da ibridazioni tematiche, strutturali, coreutiche e scenotecniche di più o meno diretta ascendenza francese, ciò che destava curiosità negli osservatori possibilisti e scandalizzata deprecazione nei più oltranzisti sostenitori della schietta tradizione italiana. Da questo punto di vista, Napoli si rivela un terreno di studio estremamente significativo e in gran parte ancora da dissodare: sede di un culto metastasiano più lungo e più tenace di quello di altri centri dell'Italia operistica, nell'ultimo trentennio del XVIII secolo la capitale partenopea vive un'intensa stagione di sperimentazione, all'interno della quale l'*Armida abbandonata* può a giusto titolo essere considerata uno tra i momenti più significativi.[88] Negli scrupoli dell'autore/censore, il libretto rivela la sua ambiguità — storicamente assai significativa — di prodotto spurio, in cui un impianto volutamente tradizionale convive con ammiccamenti alla spettacolarità francese. Il trattamento stilisticamente metastasiano di un soggetto non metastasiano è la contraddizione in termini nella quale si giocano la precarietà e il fascino drammaturgico di questo libretto «napoletano».

Due, non a caso, sono i confronti che l'analisi di De Rogati maggiormente insegue: quello con Tasso e quello con Metastasio, come a dire la scaturigine che ha fornito il soggetto e il modello stilistico-strutturale che ha permesso di cristallizzare quel soggetto nell'assetto convenzionale di un testo per musica.

[88] Cf. M. P. McClymonds, *Innovations in Opera Seria in Naples during the Time of Mozart, 1770-1790*, in *La musica a Napoli e a Vienna nell'età di Mozart*, cit., in corso di stampa.

Già nel 1770, nell'usuale *Argomento* preposto al libretto, De Rogati puntualizzava gli *escamotages* indotti dalla trasposizione melodrammatica dei materiali tassiani:

> Il risaputo argomento dell'Armida, dell'immortale Autore della Gerusalemme, ha somministrato il fondamento al presente Dramma. Questo stesso soggetto si vede da molti trattato. Nell'adattarlo però al Teatro, ognuno ne ha variato a suo modo le circostanze, fingendo l'azione, altri in Damasco, altri, parte nell'Isola, e parte anche in quella Reggia, ed altri in un Palazzo in riva del mare nelle vicinanze del Campo di Goffredo, convenendo tutti, che laddove in quell'Isola si fusse finto interamente l'azione, appena sarebbe stato capace il soggetto d'un picciolo Componimento, stante il ristretto numero degli Attori. Noi dunque, con più verisimiglianza, abbiamo scelto per luogo dell'azione, il Castello d'Armida, circondato dal lago navigabile, descrittoci dallo stesso Torquato in poca distanza dal Campo. E siccome è noto, che colà la Maga tenesse ristretti i Guerrieri del Campo Latino, e fra quelli anche Tancredi, il quale, andando in cerca di Clorinda, fu ivi per inganno trattenuto; così per dare un giusto torno al Dranmma, si è finto, che là giungesse ancora Erminia, la quale, facendo uso delle spoglie di Clorinda, fu, secondo il Tasso, la cagione della prigionia di Tancredi. La venuta d'Ubaldo, e Carlo (quì chiamato Dano) è condotta sul fare dell'originale. Si è finto, che nel giorno istesso della fuga, Rinaldo avesse eseguito il taglio della selva incantata, posta sulle spiagge del lago, pel cui motivo era stato richiamato da Goffredo; accoppiandosi in un sol giorno e questa, e quell'azione con anacronismo insensibile, ad oggetto d'esporre verisimilmente in un sol Dramma spettacoli così interessanti. Crediamo, che i più delicati non abbiano a disgustarsene, se vogliano riflettere, che il Principe degli Epici Latini, senza le limitazioni del Teatro, non ebbe difficoltà d'unire tempi più disparati nelle persone d'Enea, e di Didone ...[89]

La fiducia nella liceità e nell'efficacia dell'adattamento espressa in questa dichiarazione giovanile si tramuta, nella meditazione matura delle *Riflessioni*, in un più rigoroso ripensamento delle difficoltà empiriche e dei problemi teorici posti dalla ripredicazione teatrale della traccia epica. De Rogati «critico» denuncia così l'eccessiva disinvoltura con cui, in più di un caso, De Rogati «poeta» ha estrapolato, manipolato e contaminato i personaggi e gli accadimenti offerti dal ricco serbatorio della *Liberata*; e soprattutto, andando oltre l'enumerazione un po' oziosa delle imperfezioni che ca-

[89] Cf. le pp. iniziali n. num. del libretto citato *sup.*, n. 81.

ratterizzano l'imitazione rispetto all'inarrivabile modello, perviene ad una lucida messa a fuoco della distinzione dei generi letterari. Il Nostro si guarda bene dall'invocare «l'autorità del gran Torquato» per giustificare indiscriminatamente le proprie scelte di librettista: poema epico e libretto per musica, pur potendo condividere (come in questo caso) una stessa *fabula*, restano mondi distinti, e quanto conviene al primo può non essere compatibile (e spesso, infatti, non lo è) con le convenzioni proprie del secondo. Così accade, ad esempio, per le unità aristoteliche, che De Rogati — e non fa meraviglia — continua a ritenere «il fondamento e la base delle sceniche rappresentazioni», ma che collidono con la pluralità di vicende, luoghi e tempi consentita alla fonte tassiana, costringendo il librettista ad una serie di faticosi compromessi (pp. 230-33).

Eppure, nonostante l'intrinseca problematicità dell'imprestito, la mimesi è talvolta così ravvicinata da produrre insospettate incidenze del modello sull'articolazione e sulla lettera stessa del libretto derogatiano. Il caso più eclatante in tal senso è quello delle ultime scene dell'atto II, per le quali l'autore dichiara eplicitamente di aver seguìto non solo l'«azione», ma finanche le «espressioni» presenti nell'originale (p. 246). Sottoposta a verifica, tale indicazione conduce al rinvenimento di corrispondenze sorprendenti tra le scene incriminate, contenti la rappresentazione del drammatico distacco tra Rinaldo e Armida, e il canto XVI della *Liberata*, già fonte di altri spunti utilizzati nel libretto: De Rogati, infatti, pur accentuando e complicando la segmentazione dialogica in ossequio alle necessità della scena, riproduce fedelmente la sequenza di atteggiamenti psicologici e di argomenti che nel poema ritma l'animato scontro — già intrinsecamente «teatrale» — dei due personaggi, spingendosi fino al travaso di precisi elementi testuali. La didascalia della scena nona («Largo del rotondo, e ricco Edificio d'Armida, adorno d'infinito ordine di loggie e porte d'ingresso ...») rimanda scopertamente ai corrispondenti versi descrittivi della *Gerusalemme* (XVI, 1, v. 1: «Tondo è il ricco edificio ...»; vv. 5-6: «D'intorno inosservabile e confuso | ordin di loggie ...»; 2, vv. 1-2: «Per l'entrata maggior (però che cento | l'ampio albergo n'avea) ...»), ma è nelle scene decima e dodicesima che il riecheggiamento si fa più insistito, attuandosi ora come parafrasi che ingloba e ridi-

spone immagini e sintagmi, ora addirittura come migrazione di emistichi o di interi endecasillabi dalle ottave al recitativo. La Tabella I evidenzia le principali corrispondenze (nei brani tassiani il corsivo sottolinea gli elementi letteralemente o quasi letteralmente ripresi da De Rogati).

Come si vede, il materiale poetico della fonte viene sottoposto ad un procedimento di polverizzazione e i frammenti che ne derivano fungono da tessere per un raffinato gioco musivo che allude continuamente all'originale tassiano e ne lascia scorgere in trasparenza i dettagli più preziosi.

Quanto al rapporto con Metastasio, De Rogati non dissimula i debiti contratti nei confronti del Poeta Cesareo per quanto riguarda l'impostazione generale, il carattere dei personaggi, la strutturazione di singole scene, lo stile stesso dell'*Armida*. Convinto assertore di un'estetica fondata sull'autorità vincolante dei modelli e sull'imitazione/emulazione dei prototipi accreditati, il Nostro presenta la stretta osservanza dell'esempio metastasiano non come un limite, bensì come un pregio del proprio libretto: dal momento che la produzione del Trapassi esprime la perfezione della scrittura melodrammatica, è giusto che essa funga da archetipo e pietra di paragone per qualunque analoga creazione (pp. 249-51). Non stupisca, perciò, la naturalezza con cui De Rogati indica la derivazione di questo o quell'elemento dell'*Armida* da precisi luoghi della drammaturgia metastasiana, come quando dichiara di essersi ispirato ai personaggi di Poro (dall'*Alessandro nell'Indie*) e di Achille (dall'*Achille in Sciro*) per Rinaldo, e di Sesto (dalla *Clemenza di Tito*) per Rambaldo (pp. 239-40); o quando addita il modello delle scene I,6, I,10 e I,11 dell'*Armida* rispettivamente nelle «scene fra Poro e Cleofide» dell'*Alessandro*, nella scena I,10 del *Catone in Utica* e nell'atto III dell'*Achille* (pp. 242-43): in tutte queste candide ammissioni, a parlare non è un plagiario pentito che confessa e restituisce il maltolto, quanto piuttosto un poeta consapevole che svela i propri *fontes*.

Il caso forse più interessante tra quelli appena elencati è il rapporto derivativo tra *Catone in Utica* I,10 e *Armida abbandonata* I,10: esaminarlo in dettaglio può essere utile a chiarire il modo concreto con cui l'autore si rapporta al modello presecelto e lo utilizza per i propri scopi. Entrambe le scene rappresentano

il primo incontro-dialogo tra due personaggi: in Metastasio, Marzia rinfaccia a Cesare (che l'ama e ne è corrisposto) le violenze recentemente commesse e lo accusa di voler uccidere suo padre Catone, il solo che ancora si opponga alla dittatura; in De Rogati, Tancredi cerca di scuotere la sopita dignità di Rinaldo facendogli osservare la disonorevole mollezza in cui versa a causa dell'amore di/per Armida. In entrambi i casi agisce tuttavia un medesimo meccanismo drammaturgico, che potremmo definire del «riconoscimento negato»: Marzia e Tancredi *fingono* di non riconoscere Cesare e Rinaldo, troppo cambiati nel comportamento per poter essere identificati con il ricordo del loro passato glorioso. Il trauma relazionale prodotto dal «riconoscimento negato» produce, tanto in Metastasio quanto in De Rogati, una svolta in positivo: Cesare protesta la sua immutata stima per Catone e convince Marzia del suo amore e del suo desiderio di soluzione pacifica del contrasto; Rinaldo, punto nell'orgoglio dalle parole di Tancredi, ritorna in sé e decide di sottrarsi alla turpitudine in cui è sprofondato. Il confronto sinottico della Tabella II mostra la stretta analogia strutturale e le coincidenze testuali (evidenziate anche qui mediante il corsivo) tra le due scene.

L'imitazione di De Rogati non avviene, dunque, nel senso di una riproposizione complessiva e letterale, ma si esplica come trasposizione di un collaudato congegno metastasiano all'interno di una situazione scenica solo parzialmente assimilabile a quella del modello prescelto. Opportuni adattamenti nei riferimenti all'identità drammatica dei personaggi consentono a De Rogati di intarsiare, asservendoli alla nuova contestualizzazione, i tratti caratterizzanti dell'incontro/scontro presente in Metastasio. Quei tratti, privati della loro connotazione specifica, vengono ridotti a puro funzionamento dialogico e possono migrare così dai personaggi del modello (due amanti) a quelli della copia (due guerrieri) senza perdere in congruenza ed efficacia.

Le *Riflessioni* contengono molti altri spunti interessanti che richiederebbero un approfondimento specifico, incompatibile con le dimensioni e gli scopi del presente studio. In chiusura, sia consentito soltanto formulare l'auspicio che la ricostruzione fin qui condotta possa servire a far riconoscere in De Rogati una figura signi-

ficativa della cultur a musicale napoletana fra Sette e Ottocento e ad attirare sulla sua opera la giusta considerazione storico-critica.

Tabella I

DE ROGATI *Armida abbandonata* II, 10/12[90]	TASSO *Gerusalemme liberata*, XVI[91]
ARMIDA Dove corri Rinaldo. Ah ferma! Ah senti. Dunque mi lasci?	36, vv. 1-2: Volea gridar: «*Dove*, o crudel, *me* sola *lascî?*» (...).
RINALDO (...) Più che non credi Di te mi duole, e non è sdegno il mio, che mi astringe a partir. (...)	53, vv. 1-2/4: Poi le risponde: — Armida, *assai mi pesa di te* (...) / (...) odii non son, *né sdegni i miei.*
ARMIDA (...) Lascia almen ch'io ti segua, in veste umile Raccorcerò le chiome, e qual tua serva Ti seguirò (...)	48, v. 1 / 49, vv. 1-5: *Solo ch'io segua te mi si conceda* / Sprezzata ancella, a chi fo più conserva di questa *chioma*, or ch'a te fatta è vile? *Raccorcerolla: al titolo di serva* vuò portamento accompagnar servile. *Te seguirò* (...)
RINALDO (...) Rimanti in pace, e come saggia alfine Consola il tuo dolor. Ah, tu non sai Come io mi stia nel sen: quanto mi costi Questa Eroica fortezza. Addio. Non lice a te meco venir. Vivi felice.	56, vv. 1-4: *Rimanti in pace*, i' vado: *a te non lice meco venir*, chi mi conduce il vieta. Rimanti, o va per altra via *felice*, e *come saggia* i tuoi consigli acqueta.
ARMIDA (...) Né te Sofia produsse, e non sei nato Dall'Azio Sangue tu. Barbaro, infido, Il Caucaso gelato, o qualche Scoglio Ti diè la vita, e nelle selve Ircane Te una Tigre allattò: Per questi indegni Un fulmine non vi è? De' Numi in Cielo La giustizia che fa? Ma quali Numi Io vo sognando! Ah! Che son nomi vani, O non curan di noi: L'inferno tutto Svolgerò contro te. Vanne, ma pensa, Che nudo spirto, ed ombra Mi avrai sempre seguace, e fra l'armi Godrò veder da mille colpi, e mille Passarti il core, e dall'aperte vene Uscir l'anima rea: presso a morire Udirti spero ancora Chiamarmi a nome, e sarà tardi allora. /	57, vv. 1-4 / 58, vv. 7-8: *Né te Sofia produsse e non sei nato* *de l'azio sangue tu*; te l'onda insana del mar produsse e *'l Caucaso gelato* e le mamme *allattàr di tigre ircana.* / *O Cielo*, o *dèi*, perché soffrir questi empi *fulminar* poi le torri e i vostri tèmpi? 59, vv. 2-4: (...) *vattene* iniquo, omai. *Me* tosto *ignudo spirto, ombra seguace* indivisibilmente a tergo *avrai.* 60, vv. 2-3: *Per nome* Armida *chiamerai* sovente ne gli ultimi singulti: *udir ciò spero.*

[90] Si cita dal libretto del 1770 (cf. *sup.*, n. 81), pp. 35-40.

[91] Si cita da T. TASSO, *Gerusalemme Liberata*, a c. di L. CARETTI, Milano 1983, pp. 363-70.

ARMIDA (...)
Dunque partì l'indegno! Ed ha potuto
Me qui lasciare. Ah ch'io dovea nell'empio
incrudelir, quando fortun'amica
Mi aprì la via: pietà funesta allora,
Che or tanto costa a me. Miser'Armida!
Che ti giovar le tanti
arti Tessale alfin? Questa bellezza
Che ti giovò? Dono infelice, e vano
Di natura, e d'amore, io ti rifiuto.
Ah no! pera Rinaldo, e se può nulla
La mia beltà negletta,
Tutta si adopri; e la mercè sia questa
Del troncator dell'esecrabil testa.

63, vv. 3-4 / 65, vv. 1-3:
— Ito se n'è pur, — disse — *ed ha potuto*
me qui lasciar (...) /
Misera Armida, allor dovevi, e degno
ben era, in quel crudele *incrudelire*
che tu prigion l'avesti (...)

66, v. 8 / 67, v. 1:
beltà, sei *di natura inutil dono.* /
Dono infelice, io ti rifiuto (...)

66, vv. 1-2:
Questa bellezza mia sarà *mercede*
del troncator de l'essecrabil testa.

Tabella II

METASTASIO *Catone in Utica*, I,10[92]	DE ROGATI *Armida abbandonata*, I,10[93]
MARZIA *E tu chi sei?*	TANCREDI E tu chi sei?
CESARE	RINALDO
Chi sono! E qual richiesta! È scherzo? È sogno?	Chi sono? E qual richiesta?...
Così tu di pensiero,	Non mi conosci? E in così breve giro
O *così di sembianza* io mi *cangiai?*	Tanto d'aspetto agli occhi tuoi cangiai?
Non mi ravvisi?	TANCREDI
MARZIA *Io non ti vidi mai.*	Tu mi sei nuovo! Io non ti vidi mai!
CESARE	RINALDO
Cesare *non vedesti?*	Rinaldo non vedesti?
Cesare non ravvisi?	Delle sventure tue, de' tuoi contenti
Quello che tanto amasti,	Fedel compagno, e amico,
Quello a cui tu giurasti,	Ch'ambo Italia produsse,
Per volger d'anni o per *destin rubello*,	Che mai non separò destin rubello,
Di non essergli infida?	Che morte sol potrebbe...
MARZIA *E tu sei quello?*	TANCREDI E tu sei quello?
No, tu quello non sei; ne usurpi il nome.	Se quello sei, come tu qui? ...

[92] Si cita da P. METASTASIO, *Tutte le opere*, cit., vol. I, Milano 1943, pp. 142-43.

[93] Si cita dal libretto del 1770 (cf. *sup.*, n. 81), pp. 15-16.

APPENDICE *

Francesco Saverio De Rogati

Riflessioni sul dramma intitolato Armida abbandonata

[221] Pregiatissimo Amico

Napoli 10 Gennaio 1784

Voleva io pure che il mio dramma intitolato l'*Armida abbandonata* rimanesse sepolto nell'obblio fintanto almeno che in tempi più felici avessi abbastanza d'ozio da ritoccarlo e renderlo migliore, anzi che ristamparlo

* Riproduco qui il testo integrale delle «RIFLESSIONI | SUL DRAMMA INTITOLATO | ARMIDA ABBANDONATA» che compare alle pp. 221-54 de «LE ODI | DI ANACREONTE | E | DI SAFFO | *RECATE IN VERSI ITALIANI* | DA | FRANCESCO SAVERIO DE' ROGATI | TOMO II. | [linea tipografica] | Πειθὼ Ανακρεόντι συνέσκευε. | ANTHOL. fol. 92 | [linea tipografica] | COLLE MDCCLXXXIII | Nella Stamperia di Angiolo Martini e Comp. [linea tipografica] | *Con Approvazione.*». È possibile sollevare qualche dubbio circa la data di stampa di tale volume: l'anno indicato sul frontespizio (1783) contrasta non solo con la data della lettera fittizia che costituisce il testo delle *Riflessioni* (10 gennaio 1784), ma anche con il contenuto di una missiva di Saverio Mattei a Melchiorre Cesarotti del 28 febbraio 1785, nella quale il secondo tomo de *Le odi di Anacreonte e di Saffo* è dato ancora come «prossimo a pubblicarsi» (cf. M.CESAROTTI, *Epistolario*, vol. II [= XXXVI delle *Opere*], Firenze 1811, pp. 185-86:185).

Nella stampa settecentesca, il testo delle *Riflessioni* si presenta tutto in corsivo, con titoli di opere e citazioni in tondo; l'uso dei caratteri è stato naturalmente invertito, evitando però il corsivo per le citazioni, che sono state rese — anche quando probabilmente non letterali — tra « »; si è ritenuto inoltre opportuno segnalare la numerazione originale delle pp. — alla quale qui sotto si farà riferimento — tra [ ]. Sono state abolite le maiuscole superflue; l'accentazione è stata uniformata all'uso moderno (accento acuto su *e* ed *o* chiuse; grave negli altri casi); *j* è stato sempre reso con *i* (tranne che per 'Jommelli'). La punteggiatura è stata sottoposta a generale revisione, con la soppressione di molte virgole sovrabbondanti e poche aggiunte e modifiche, allo scopo di favorire l'intellegibilità del testo.

Sono stati emendati i seguenti refusi: p. 228 fece in in Vienna] fece in Vienna; p. 229 regia] reggia, umani] umane; p. 230 sebene] sebbene (sulla scorta delle altre tre occorrenze: pp. 241, 246, 251), recagli] recargli; p. 232 avean] avea; p. 236 in fatti] infatti (cf. pp. 239 e 244); p. 244 ma si crede] ma si credé; p. 251 pervenzione] prevenzione; p. 252 misua] misura. L'apostrofo e l'accento, che il proto usa spesso a sproposito, sono stati eliminati quando superflui ed integrati ove necessario.

Sono state invece mantenute le forme: p. 221 obblio e p. 236 obbliare; p. 222 occeca; p. 222 Manheim; p. 227 Triorba (probabile forma epentetica); p. 231 strascinato e p. 237 strascinati; p. 239 qualch'uno; p. 245 scoraggimento; pp. 251-52, 254 Saint-Evremont (per Saint-Évremond); p. 251 comento; nonché le oscillazioni: p. 230 d'onde / p. 231 donde; p. 237 verosimile / pp. 229, 239, 242, 248 verisimile, e p. 231 verosimiglianza / pp. 226, 246, 252 verisimiglianza (e pp. 230, 245, 253 inverisimiglianza); p. 250 canzoniere / p. 250 canzoniero.

tale quale vide la luce la prima volta senza mio nome nella primavera del 1770. Ma come avviene ne' figli adulti, che difficilmente si pieghino alle paterne correzioni o per la pazienza che manca a questi per emendarli o per la docilità di cui non soglion quelli abbondare nel ricevere le opportune istruzioni, così ho esitato lungo tempo se dovessi dargli luogo nel picciolo saggio di poesie che appongo dopo le mie versioni d'Anacreonte e di Saffo. Voi, pregia- [222] tissimo amico, ad onta de' miei dubbi e senza voler sentire le mie ragioni, imperiosamente mi avete costretto a pubblicarlo. Eccovi ubbidito: ma ora che non è più tempo di tornare indietro, soffrite almeno ch'io vi palesi ingenuamente i motivi che m'inducevano a non secondare il vostro piacere, affinché da voi non venga attribuita ad inurbanità la mia, e affinché il pubblico non ignori che l'amor di padre non mi seduce e non mi occeca a segno da non vedere ne' miei figli que' difetti che mi fanno giustamente arrossire.

Nell'inverno del 1770 ritornò in Napoli dalla corte di Manheim il Pindaro della musica italiana, il gran Jommelli: i suoi cittadini, desiderosi di sentire dopo molti anni d'assenza una qualche sua nuova musica, lo invitarono a scrivere un dramma nel teatro reale. Egli non disdisse alle premure che gli vennero fatte, ma desiderò di avere una nuova poesia. Questo desiderio era quasi ineseguibile senza trasgredire le reali istruzioni di non ammettersi in quel tea- [223] tro altri drammi fuori di quelli del Metastasio o di qualche altro autore celebre che più non vivesse. Si dispensò alla legge, si chiese da' direttori del teatro una *Armida* e me ne fu addossato il carico sul principio del mese d'aprile con alcune limitazioni, cioè di fissare il colpo di scena e l'azione più interessante, qual è la partenza di Rinaldo, l'abbandono d'Armida e la distruzione del palazzo incantato, in fine del II atto del dramma. Invano opposi, per distrigarmi da questo spinoso lavoro, l'angustia del tempo, dovendo impreteribilmente l'opera comparire sulle scene nel dì 30 maggio, giorno sacro al nome del nostro augusto Sovrano, per cui non rimanea tempo né a me né al maestro di cappella di comporre scambievolmente la poesia e la musica; invano dimostrai l'inopportunità dell'argomento, che non somministrava materia sufficiente a formare l'esposizione, l'intreccio, lo scioglimento del dramma sopra un piano bene ordinato, attesa anche l'importuna limitazione delle scene, e invano con [224] candidezza esposi la mia poca pratica del teatro, la mia poca perizia nello stile drammatico-lirico e l'età non ben ferma ancora, giacché era io allora appena entrato nell'anno ventunesimo di mia vita. Per ogni altro erano queste belle e buone ragioni, ma non valsero per me: dopo mille complimenti e scuse, dovei accettare l'onore e fra l'angustie di pochi giorni scrivere il dramma richiesto, e non fu picciola la mia sorte d'aver trovata molta indulgenza nel pubblico a contemplazione dell'impareggiabile musica, che riuscì uno de' capi d'opera dell'arte armonica, e della felice esecuzione de' cantanti di primo ordine, che secondarono le mire del maestro

e aiutarono coll'azione e coll'espressione ad occultare le debolezze del poeta.[1] La riuscita di questo dramma [225] ne fece desiderar la replica sulla fine di primavera del 1771, replica che riscosse eguali gli applausi, e non minori ne ottenne nel 1780 quando per la terza volta sull'istesso teatro se n'eseguì da altra compagnia la rappresentazione.[2]

L'esito felice della musica non toglie i difetti poetici a questo dramma e non assolve il poeta dalle giuste censure del filosofo. Io vi andrò notando le principali macchie che lo deturpano e quindi mi lusingo che voi sul mio esempio, deponendo l'occhio d'amico e prendendo quello di critico illuminato qual voi siete, deciderete a favore della mia ripugnanza, e se non vi piaccia per urbanità assolutamente pronunziare contro questo dramma, non indugerete a dichiararlo degno di molta riforma e converrete con me che questo lavoro sente molto dell'età e della debolezza del suo autore.

Cominciamo dal soggetto. È canone in- [226] dubitato che oggi la favola non meno che la storia somministri gli argomenti a' drammi per musica. Coloro che son d'avviso che il melodramma sia differente dall'antica tragedia sostengono che si debbano attingere i soggetti da' fonti favolosi, e fra questi i Francesi, che credono le loro opere in musica diversissime dalle tragedie che si declamano. La favola, come secondo i meno scrupolosi non esige le strette regole delle unità, dà tutto l'agio alla poesia, alla pittura, al ballo e alla musica di fare uno spettacolo che diletti i sensi, anzi il più bello che abbia adesso l'Europa culta; quindi, malgrado le regole del buon senso circa alle rappresentazioni sceniche dettate da Aristotele e da Orazio, si sostiene che 'l dramma non è soggetto alle leggi a cui è obbligata la commedia e la tragedia. Quegli all'opposto che credono, e forse con più fondamento, che l'opera d'Italia più che quella di Francia sia la stessa che la tragedia greca, fra' quali Voltaire, Metastasio e Mattei, danno la preferenza alla storia, o almeno agli argomenti favolosi che confinino colla verisimiglianza e colla stessa verità.

[227] A me dunque, non per mia ma per altrui elezione, toccò in sorte una favola diciam così della moderna mitologia, che già da sé era opposta al sistema del melodramma in quanto esso sia l'antica tragedia greca. È vero che non fui il primo in Italia a trattar questo soggetto, giacché fin dal 1639 Benedetto Ferrari detto della Triorba pubblicò la sua *Armida*; nel 1669 il marchese Francesco Maria Santinelli dette alla luce l'*Armida ne-*

[1] Il Signor Giuseppe Aprile primo soprano eseguì con tal valore la parte di Rinaldo, e la Signora Anna de Amicis-Buonsollazzi con tale energia quella d'Armida, che l'istesso Jommelli, pieno di soddisfazione, protestò d'aver poche volte avuto il piacere di sentir così eseguita la sua musica.

[2] Si deve lode al Signor Luigi Marchesi e alla Signora Marina Balducci, che in questo anno ci fecero gustare questa musica eccellente.

mica, amante e sposa; nel 1686 il celebre Quinault in Francia fece rappresentare la sua *Armida* colla musica del Lulli; l'abate Silvani nel 1707 fu l'autore dell'*Armida abbandonata* e dell'altra intitolata l'*Armida in campo* rappresentata il 1708; il Braccioli nel 1711 fece l'*Armida in Damasco*; Gioseppe Maria Buina pubblicò nel 1726 l'*Armida delusa*; Domenico Lalli napoletano con Gio. Boldini veneziano unitamente composero l'*Abbandono d'Armida* nel 1729; un tal Durante scrisse in tempi a noi più vicini l'*Armida abbandonata*; e finalmente Ambrosio Miglia- [228] vacca nel 1760 fece rappresentare in Vienna la sua *Armida* formata sul piano del Quinault. La differenza fra queste due ultime opere non è altra che l'una è scritta in francese e l'altra in italiano, che la francese è intitolata *Tragedia* e l'italiana *Azione teatrale*, che quella si trova divisa in cinque atti e questa è fatta in una tirata colla divisione di venti scene; nel resto poi sono simili, fingendosi da ambedue il luogo della scena ora in Damasco, ora nell'isoletta del fiume dove Rinaldo dormendo fu sorpreso da Armida, ora in un'isola delle Atlantidi e finalmente nel palazzo incantato. Geni, furie, demoni trasformati in ninfe, macchine e quanto si desidera di strano è comune agli autori suddetti. Anche Marco Coltellini, autore di molti belli drammi che ci è stato rapito da immatura morte, fece in Vienna intorno a questo stesso tempo un'*Armida*, dramma di quattro soli interlocutori, che a me per altro non è riuscito di poter vedere ed è sfuggito alle mie ricerche. Tutto ciò non rende i difetti del mio dramma più scusabili né [229] il soggetto più opportuno per formarne un dramma; avrò dunque compagni nell'errore, ma questo non è perciò minore né difende il mio dalla giusta critica.

Oggi mai sente anche il volgo, che ama sempre il meraviglioso e il sorprendente, che l'ombre, le furie, la verga magica, le tempeste, i fulmini, i lampi, la reggia incantata, il carro portato a volo da' draghi e tutte le macchine e le apparizioni siano cose senza interesse e di pochissimo effetto, giacché, essendo cose fuor della natura, l'illusione non agisce sopra i nostri sensi che debolmente e di rado, e il cuore non è impegnato dagli affetti. Zeno, e molto più Metastasio, in queste tragedie per musica ci hanno insegnato a cercare nell'imitazion della natura i quadri i più toccanti e i soggetti pieni d'interesse, purgando il teatro dall'inverisimile, dal favoloso, dal chimerico, scacciandone gli enti immaginari, le magie, il portentoso e le macchine tutte, e sostituendo a queste cose l'esposizione delle umane azioni o vere o verisimili, dando così luogo [230] all'illusione, ch'è l'anima degli spettacoli teatrali, la quale prendesse sembianze della verità e agisse con più efficacia e con minore inverisimiglianza possibile.

Io dunque, per la scelta del soggetto, sono stato costretto a introdurvi nuovamente sì fatte bassezze, e quindi nel tribunale del buon senso merito castigo. E sebbene la spontanea confessione e la necessità scemino in parte il mio reato, pur tuttavia non mi rendono affatto innocente. Che

se per mia discolpa addur si potesse l'esempio e l'autorità del gran Torquato d'onde è tratto l'argomento, non mancherebbe chi mi rispondesse che altro è un episodio d'un poema epico, altro un dramma: in quello giova l'introduzione d'un racconto secondario a sollevare e a distrarre il lettore ed il poeta dalla gravità e dall'applicazione dell'argomento principale, e, se non interessa quanto porterebbe l'intrigo della favola principale, trattiene almen tanto il lettore quanto basta a non recargli noia la lettura del principal soggetto; in questo all'opposto [231] nuoce, giacché, avendovi formato il piano assoluto del dramma, viene l'interesse, la verosimiglianza e l'illusione a mancare e per conseguenza a rovinare il grande edificio dello spettacolo in musica, cui certamente l'episodio recherà perciò maggior nocumento.

Il soggetto obbligato mi ha strascinato a difetti anche maggiori. L'unità di tempo, di luogo, d'azione, prescritta a noi dalla ragione e dal buon senso più che da Aristotele e da Orazio, ed usata con giudizio e con discretezza, fa il fondamento e la base delle sceniche rappresentazioni. Nel trattare questo soggetto e adattarlo al teatro, ho dovuto talora sacrificare questo punto interessante e variarne alcune parti per render meno visibili i difetti. Ho finto il luogo dell'azione non già nell'Isole Fortunate ma nel castello d'Armida, ed ecco variata una delle più note circostanze della favola, cosa che rincresce allo spettatore illuminato, il quale, ricordandosi donde è tratto il soggetto, non può non condannare il poeta del cangiamento sensibile; e sarebbe pure a me dispiaciuto se altri avesse o- [232] sato altrettanto. Comprende ognuno che se così non avessi fatto, a riserba di quattro interlocutori due de' quali d'un istesso carattere, niun altro senza maggiori inverisimiglianze poteva aver luogo in questo dramma, e con ciò avrei controvenuto al canone inviolabile dell'odierno teatro in musica, in cui debbon non meno di cinque, non più di sette essere gl'interlocutori del dramma, composti da un primo uomo e da una prima donna, da un secondo uomo e da una seconda donna, e questi per lo più soprani e taluno anche contralto, da un tenore e da una ultima parte, che per uso si fa eseguire da una donna o da qualche mediocre eunuco; e per serbare una almen soffribile unità di luogo ho dovuto forzare il soggetto e aggiungervi per episodio un'altr'azione dello stesso Tasso, qual è quella d'Erminia amante non amata da Tancredi, che niun legame o vincolo avea coll'azione d'Armida e Rinaldo e che potrebbe interamente levarsi senza apportar detrimento, anzi giovare al soggetto principale. Poiché secondo [233] l'insegnamento d'Aristotele nel capitolo VIII dell'*Arte poetica* «tutto quello che può esser tolto o aggiunto senza alterar visibilmente la costituzione d'una favola non è membro della medesima».

Con tal licenza neppure ho scrupolosamente provveduto a questa unità, giacché avendo finto un castello circondato da un lago navigabile alle sponde del quale fosse situata la famosa selva incantata ed avendo per

due atti trattata l'azione nell'interno del castello, coll'introdurre nella selva gli stessi attori è venuta a soffrire non poco l'unità del luogo e per conseguenza quella del tempo e dell'azione, imperciocché dal Tasso si mette molto tempo fra il ritorno di Rinaldo dall'isola fortunata e l'azione di recider la selva incantata, quandoché, secondo il lodato greco maestro, «la tragedia deve procurare al possibile di contenersi in un solo giro di sole o di poco trascorrerlo».

Inoltre, l'opera[3] non essendo altro [234] che l'imitazione in musica d'un'azione illustre e memorabile per eccitarci con diletto a tale o tale altra passione o meglio per imprimerci nell'animo qualche verità, partendo dallo spettacolo dell'Armida qual profitto avrem tratto da questa rappresentazione? Taluno mi risponderà: oggi al teatro non si va per questo ma per sentir cantare un'aria d'aspettazione e per far la conversazione nel resto della rappresentanza, onde importa poco se acquistiamo nella morale e basta se gli uditori partan contenti e rad- [235] dolciti da quel pezzo di musica. Questa risposta, che presume l'abuso dello spettacolo in musica, non soddisfarà il filosofo, giacché il fine è tutt'altro; onde io posso rispondere che l'insegnamento che deve tirarsi da questo dramma è quello di fuggire gli allettamenti d'un amore illegittimo, che avvilisce e deteriora quasi la natura umana e rende gli stessi Eroi simili agli uomini più abietti e agli stessi bruti. Ma mi si potrebbe opporre che molto pericolo nasconde l'esposizione al naturale degli stessi nostri vizi, e di certi tali specialmente come appunto è questo, giacché, invece di allontanarcene, c'invita a conservarceli e a farne i nostri idoli. Se Armida giunge a impietosire lo spettatore, se Rinaldo è creduto crudele, si bilancerà se sia bene o male l'azione del secondo e l'opera produrrà un effetto contrario all'intenzione ed al fine della tragedia; e questo soggetto avrà recato più danno che utile. Non è l'istesso del soggetto di Tito, di Temistocle, di Attilio, mentre il primo coll'esempio insegna a perdonar le proprie offese ed a vincer se stesso, il secon- [236] do a non obbliare per qualunque torto ricevuto la gratitudine e le obbligazioni anche verso gl'ingrati, il terzo che al bene pubblico si deve sacrificare anche la propria vita.

Fra gli scrittori di poetica vi è stata sempre grande contesa se nelle tragedie si dovessero soffrire gl'intrighi amorosi. Alcuni di loro austera-

[3] «La tragedia — al dir d'Aristotele, cap. VI [234] della *Poetica* — è l'imitazione rappresentata d'una seria e grande azione che, con locuzione ornata ed atta a dilettare, per mezzo della compassione e del terrore giunge a purgarci da siffatte passioni». Come la tragedia per mezzo di queste due sole passioni ci purghi dall'altre, se totalmente le distrugga o moderandole le rettifichi, io non saprei ben concepirlo; e non mi pare che per seguire Aristotele si debba rinunciare al senso comune, né perché in un dramma manchi la compassione o il terrore sarà questo men buono quando vi sia il soggetto ben disposto, i caratteri, la locuzione, il costume e il giuoco delle altre passioni opportunamente e con destrezza maneggiate.

mente li voglion banditi dalle tragiche rappresentazioni, le quali in certo modo vengono snervate ed avvilite dall'amorose vicende; infatti il padre della tragedia francese Pietro Cornelio sosteneva «che l'amore era una passione troppo piena di debolezza per formare il soggetto in un dramma»; altri, più ragionevoli, sostengono che si soffrono gli amori principali, su di cui si fonda tutto il dramma; ma convengono e questi e quelli che ne' drammi si debbono fuggire, ed onninamente, gli amori episodici, gli amori secondari quasi posti per passatempo. Lo spettatore facilmente soffrirà gli amori di Armida e di Rinaldo come risaputi, e gli applaudirà ancora quando lo meritino come azione principale, ma si disgusterà senz' [237] altro degli amori di Erminia per Tancredi, di Rambaldo per Armida, inventati e strascinati a forza nel dramma per dar agio a' cantanti di dire un'aria di passione e nulla più.

È vero che il dramma non può farsi di due o di tre soli attori, imperciocché così facendo ne nascerebbe il tedio nello spettatore per aver sempre avanti gli occhi i medesimi oggetti e l'impossibilità nell'attore di star tanto tempo in iscena a bocca aperta, oltre dello scioglimento dell'illusione per la mancanza del verosimile; ed ecco quindi nato il bisogno degli episodi. Ma è vero altresì che la regolarità, la buona condotta, la perfezione del dramma consiste nell'evitare gli episodi o, quando ciò non possa riuscire, è necessario di trovarli talmente stretti coll'azion principale che lo spettatore si distragga alquanto ma non perda il filo delle idee e non gli si dissipi l'illusione. Gli antichi eran più scrupolosi di noi nel serbare l'unità e la semplicità dell'argomento; ma non eran minori gl'inconvenienti de' loro drammi, giacché il loro argomento o prologo, i mimi, i sa- [238] tiri, le atellane, l'epilogo e finalmente i loro cori formavano nelle tragedie e nelle commedie spesse volte non episodi ma intermezzi e cantilene affatto separate e niente connesse col soggetto.[4] Queste riflessioni potrebbero far in qualche parte la difesa del mio dramma, ma io non vi scrivo per questo fine, anzi per l'opposto, onde ripiglio le osservazioni.

Che dirò de' caratteri degli attori? Armida, figlia d'Idraotte re di Damasco, per causa di stato e di religione è nemica de' Cristiani, quindi non ha scrupolo d'impiegar le arti, le frodi e la magia per nuocere a' suoi nemici: le manca dunque una grandezza d'animo e di sentimenti proporzionati alla magnificenza de' suoi natali. L'amore la rende più umana: adesca il gio- [239] vane Rinaldo per far male all'esercito di Buglione, ma resta presa dalle attrattive, dal brio, dalle sembianze del giovinetto. Malgrado tutto questo, Armida in iscena ha più del virile dello stesso Rinaldo; ed infatti ella canta per lo più arie di bravura assai meglio convenienti a Ri-

[4] Gli antichi chiamavano *tragedia* il coro che si cantava in onore di Bacco ed *episodio*, cioè *aggiunta al canto*, tutta la rappresentazione, che per tanto tempo non aveva che fare col coro e che i poeti per motivo di religione per tanto tempo conservarono.

naldo, che canta cose effeminate e piene di debolezza e di viltà. Cotesto è un carattere capriccioso e ideale che non esiste e non poteva esistere. Con tal protagonista non sembra che possa giammai ottenersi il fine d'illudere lo spettatore e di tirarlo nell'interesse insegnandogli a fuggir l'amore illecito, poiché si figura di non poter giammai essere alle prese con una donna di tal carattere. Rinaldo, che si pente e ricade, che promette e si lascia nuovamente sedurre, ha più del verisimile, e vi sarà anche qualch'uno che scorgerà il proprio ritratto in quel carattere. La gelosia, il rimorso, i sospetti son necessarie conseguenze dell'amore, e ognun troverà de' tratti copiati dal carattere di Poro e da quello di Achille, ma forse con minor forza e [240] con minore energia degli originali, non essendo questo amore accompagnato né da' trasporti del rivale d'Alessandro né dallo spirito marziale del distruttor di Troia.

In Rambaldo traspira una languida e servile imitazione del carattere di Sesto. Il carattere di Tancredi è tradìto, giacché non si conosce in lui né l'emolo d'Argante né l'uccisor di Clorinda. Erminia sostiene un carattere da romanzo, che ama freddamente, freddamente si duole della prigionia del suo amante e freddamente s'impegna per la costui libertà; e si vede apertamente che il poeta l'ha situata nel dramma per lo meccanismo delle attuali compagnie, in cui deve onninamente esservi una seconda donna. Dano e Ubaldo non son che un sol personaggio diviso in due. Nel dramma di sette attori è un difetto il far due caratteri simili e, per conseguenza, due personaggi che rappresentino la stessa cosa; tanto più che gli attori soverchi ingombrano inopportunamente la scena e noiano spesso lo spettatore. Nel poema epico non è lo stesso, poiché il lusso ne' per- [241] sonaggi rende l'azione più magnifica e più decorata, e il quadro per dir così meglio aggruppato.

Caro amico, passate un poco con me ad esaminare lo sceneggiamento, l'esposizione, il nesso e lo sviluppo dell'azione. Questo dramma si espone, si aggruppa e si scioglie in due atti: nel terzo si rappresenta un'altr'azione, che può servire d'episodio alla principale e che pure ha la sua protasi, epistasi e la sua catastrofe, sebbene più breve. Dunque questo dramma ha vizi nella condotta, e vizi tali che non troverà perciò mai indulgenza presso la gente di buon senso. Ma scendendo più al particolare, la prima scena comincia con un duello fra Rambaldo e Tancredi che s'introducono combattendo nel castello d'Armida; la facilità con cui il valoroso Tancredi nella seconda scena si lascia disarmare ad un semplice consiglio d'Erminia è impropria per un guerriero di prim'ordine. Nella terza scena la sollecitudine d'Erminia per la libertà di Tancredi è opportuna, ma debole è il motivo della gelosia della medesima, nel [242] quale si ravvisa troppo apertamente l'artifizio del poeta, che vuole ingelosir Rambaldo amante pacifico d'Armida. Il monologo della scena quarta è colà appiccato a caso e, non trovandosi altro luogo di far cantar Erminia, si è così situato perché ella dica

la sua arietta e nulla più, tantoché per l'intreccio del dramma se vi sia o no poco importa. Il dialogo che fanno i cavalieri inviati è senza artifizio: più che fra loro, sembra che storicamente raccontino agli ascoltanti la cagione della venuta, il sito dove sono e quali mezzi adopreranno per forzare Rinaldo al ritorno. La scena sesta di accuse, di proteste e di gelosia fra Rinaldo e Armida è sul tuono delle scene fra Poro e Cleofide. È troppo inverisimile la scena settima fra Rambaldo e Armida, poiché costei con troppo avvilimento manda un amante a placar le furie dell'altro, e Rambaldo è troppo uomo dabbene nell'assumersi l'oltraggioso incarico di mezzano e di paciero fra il rivale e l'amante. Siegue la scena ottava, in cui compariscono de' mostri per divorar Tancredi: questa invenzione [243] non è commendabile in una tragedia. Che impressione poteva fare allo spettatore questa inezia? Addio illusione.

Nella scena nona per un altro incantesimo scompariscono i mostri e, per non lasciar Tancredi inutile, il poeta lo aggiunge alla spedizione de' due mentovati cavalieri; se per altro non scendeva dal cielo questa provvidenza, Tancredi non esisteva più e senza Tancredi il dramma sarebbe andato anche bene. In questo giudizio Armida non può sfuggire certamente la taccia di barbara condannando Tancredi che fa il proprio dovere, e di scelerata pronunziando massime contro il buon costume; cose per altro che son tutte leggiere se si consideri in Armida una prostituta di Rinaldo, carattere ben indegno di stare in una tragedia e di fare l'onesto trattenimento di spettatori morigerati. Nella scena decima fra Tancredi e Rinaldo s'imita la scena decima dell'atto I del *Catone in Utica* fra Cesare e Marzia, e vi è della puerilità. La scena undecima è imitata dalle scene dell'atto III fra Achille e Deidamia, e malgrado che sia [244] la meno infelice di quest'atto, non lascia di essere anch'essa un'imitazione.

Le prime scene dell'atto II sono poco interessanti. Armida condanna e assolve con poca o niuna ragione, come avviene nella seconda, e sembra che le scene sieno qui poste ad arte dal poeta per dar tempo ed agio allo spettatore di prendere il sorbetto: infatti la scena terza è fatta per comodo del primo soprano di cantare un'aria spianata e larga. Potrei di questo errore scusar me e addossarne la colpa al maestro di cappella che così volle, ma le scuse non migliorano il dramma; è certo però che quest'aria nel primo piano del libretto non v'era, e con altr'ordine ed in altra situazione v'era per Rinaldo un'aria di bravura assai più confacente al suo carattere guerriero: ma si credé che mancasse al primo soprano il mezzo di farsi onore con un'aria cantabile, onde bisognò che in una nottata io rifacessi interamente il secondo atto come si trova presentemente. Questi legami non si conoscono da chi giudica dal gabinetto e non scrive [245] pel teatro. La scena fra Rambaldo e Armida è una replica della stessa vicenda che il poeta ci ha dato nella scena fra questi attori al primo atto. Il soliloquio d'Armida nella scena quinta non produce altro effetto che il sentir la

prima donna cantare un'aria di più. Dalla scena sesta dipendeva l'esecuzione dell'ambasceria de' due cavalieri, e questo dovea essere un colpo di scena interessante, ma non ci si trova che gelo, languore e stento, e lo spettatore, che sa l'impressione che fa quest'azione nel poema del Tasso, resta deluso e ingannato nel vederla in questo dramma come per una aggiunzione e non per un colpo principale; tanto più che il Tasso situa in altro modo e con altra forza il punto di questo incontro. In questa scena si gittano i semi per far sorgere con minore inverisimiglianza possibile il terzo atto: ma che pro se il terzo atto non ha che fare con quest'azione che si tratta nel primo e nel secondo?

Tancredi nella scena settima mostra troppo scoraggimento nelle avversità e non conserva [246] il carattere d'un eroe qual ci vien dipinto da Torquato. Potrebbe taluno credere questo carattere tanto più vero, ma nel dramma non si cerca la verità storica ma la verità poetica, vale a dire la verisimiglianza. Nella scena ottava l'aria di paragone non è né nuova né felicemente espressa, e si vede fatta a bella posta per non dirsi che in un intero dramma mancasse un'aria di paragone; sebbene questa mancanza sarebbe piaciuta a taluni stitici che vorrebbero da' drammi bandite le arie di paragone. Le scene che sieguono fino al termine del second'atto non sono infelicissime, o almeno son più soffribili delle altre (e questo è avvenuto perché io mi sono poco allontanato dalle espressioni e dall'azione dell'originale) purché se ne tolga l'incantesimo, il volo, il carro, le furie e la distruzione del palazzo incantato: questi però son intrinseci vizi del soggetto, non assolutamente miei, e quindi la mia colpa sarebbe soltanto la scelta (se almeno in questa mi si fosse lasciata la piena libertà), non l'uso che ne ho fatto in questo dramma. Con tuttociò mi si può [247] opporre che la scena nona di quest'atto sia una ripetizione dell'undecima dell'atto primo, colla differenza che in quella Rinaldo combatte ma cede, in questa combatte ma vince, per cui lo spettatore si tedia nel vedere più volte l'istesso attore nella medesima situazione e a ragione condanna la sterilità del poeta.

Della niuna connessione del terzo atto co' due antecedenti si è detto abbastanza. Tutte le scene di quest'atto potrebbero ridursi ad una, qual è quella di Rinaldo che nella selva si sforza di superar gl'incanti col troncare il famoso mirto, alla quale azione si attraversano mille ostacoli. Taluno dirà: perché non si tralascia in questo dramma il terzo atto? Perché l'uso del nostro teatro non vuole che siano due ma tre. Ognuno, basta che non sia pregiudicato, intende bene che per dirsi opera, melodramma, tragedia non si richiede né la divisione in tre né in cinque atti onninamente. Metastasio ci ha lasciati gli esempi di drammi divisi in due ed in un sol atto; la *Partenope*, l'*Atenaide*, *Il natale di Giove*, *Il sogno di Scipione*, [248] *L'isola disabitata*, *La corona* e tutti gli oratori sacri confermano la mia assertiva. E sarebbe pur desiderabile che i drammi oggi si restringessero in

due soli atti, giacché, avendo l'opera ceduto a' pantomimi de' ballerini molto di quel tempo che dovrebbe impiegare nell'istruire e dilettare lo spettatore, costui partirebbe dal teatro meno stanco e annoiato quando non vi fosse il terzo atto, che spesso gli spettatori non soglion sentire e che i maestri di cappella totalmente soglion trascurare. In Napoli con tanto scrupolo si osserva questo canone della poetica, che al dramma del *Bellorofonte*, composto dal suo autore in due sole parti, dovendosi rappresentare nel real teatro, fu d'uopo appiccarvi, Dio sa come, un terzo atto perché non fosse mancante di questo requisito.

Non si deve trascurar di riflettere che sovente in questo dramma manca la ragion sufficiente per cui gli attori sogliono andare e venire in scena, difetto che rende il dramma poco verisimile e che pregiudica non poco all'illusione e alla concatenazione delle idee e alla condotta del dramma.

[249] Intorno allo stile con cui è scritto, non mancherà chi mi apponga ch'io ho copiate, piucché imitate, l'espressioni, le frasi e la dicitura del Metastasio. Questa cosa è così vera che se la negassi potrei esser convinto di falsità; ma pure è cosa in cui non son riuscito quanto avrei desiderato. Se questo è difetto, io confesso d'esserne reo. Sùbito che la poesia si scriva per servire al teatro, vale a dire per la musica, non v'è altra poesia che quella di Metastasio per potervisi bene adattare. I declamatori che han studiato le regole della poesia sopra i libri di precetti o che, innamorati di qualche autore antico per partito e non per riflessione, credono che non vi sia altro che l'autore cui compartiscono la loro protezione come altrettanti cavalieri erranti che giostrino per qualche Dulcinea del Tuboso, non son giudici competenti, e se vogliono deporre i pregiudizi inveterati, prendano la penna, scrivano e chiamino il maestro di cappella perché metta in musica la loro poesia, che vedranno allora in qual altro mondo si ritrovino. Io [250] non entro ad esaminare se lo stile del Metastasio sia opportuno per l'epopeia, se lo sia per un canzoniere o per scrivere in tanti capitoli la divina comedia; ma so bene che lo stile della divina comedia, del poema, del canzoniero non è opportuno per una tragedia in musica: e Metastasio stesso, quando trattò lo stile epico o il lirico assoluto, si valse di quelle tali espressioni ch'evitò sempre ne' drammi. Il bello, in ogni genere che si prenda a trattare, è un punto, è una mèta alla quale giunto che taluno sia, se altri voglia arrivarci non gli rimane che calcare l'istesse pedate o abbandonare il lavoro. Se alcuno imitasse il Petrarca, l'Ariosto, l'Alighieri, il Tasso, si stimerebbe opera degna, e meritevole di molta lode l'imitazione; ognun ne vede la ragione: l'invidia è cessata per quei modelli e non è ancora estinta per il migliore de' tragici italiani. I successori più imparziali decideranno altrimenti. Se poi lo stile di Metastasio abbia toccata la mèta, se alla perfezione dove egli è giunto è vano che altri aspiri, non lo chiedete agl'inna- [251] morati di Dante, di Ariosto, di Petrarca, a quelli che hanno

sposato un partito; chiedetelo agli uomini di gusto, a' filosofi, a' poeti senza prevenzione, e se bisogna anche al popolo, che sentirete il vero.

Queste sono le osservazioni sull'*Armida*, ma forse non son tutte. Molte di più se ne potrebbero aggiungere, che si tralasciano al vostro criterio e che da sé l'avranno già fatte i lettori; e sebbene molte di esse non sieno veri difetti e ammettano la scusa e la difesa, pure io non son contento di quelle cose che non sono certamente né pregi né bellezze, ma o sono errori o sono vicine ad esserlo, e che abbisognano d'un comento per sostenersi; né l'esempio altrui può servir di scusa. Uno scrittor di poetica, nella definizione di questo genere di poesia, dice che il dramma per musica sia «un lavoro bizzarro di poesia e di musica dove il poeta e il musico, scambievolmente l'uno schiavo dell'altro, si logorano il capo per fare una cattiva opera», e per dar peso a questo paradosso cita Saint-Evre- [252] mont, Dacier, Crescimbeni, Martelli, Maffei e Gravina, autori molto gravi ma che, volendo che il dramma per musica fosse un terzo genere differente dalla commedia e dalla tragedia, andarono beccandosi il cervello e mettendo a conto d'improprietà quelle stesse che si trovano nelle antiche commedie e tragedie. La maggiore delle improprietà credono che nasca dalla musica, giacché il piangere in musica, il ridere in musica, il pregare, il dolersi, l'adirarsi, il morir finalmente in musica sembrano inescusabili errori di raziocinio. Questa è opposizione che si fa da coloro che ignorano la natura dell'imitazione: imperciocché, essendo l'imitazone più perfetta quella a cui l'autore, senza cambiar la materia, dà più gradi di somiglianza col vero, ed essendo stato sempre il materiale della poetica imitazione l'armonia e il canto, non ripugna alla verisimiglianza che in un dramma gli attori esprimano tutto cantando, poiché il dramma per musica è una poetica imitazione, e il merito dell'imitatore non si misura dalla sola [253] somiglianza col vero ma dagli ostacoli superati nel procurarla. Oltre che, se è certo, come non può difficoltarsi, che ogni arte d'imitazione è fondata sopra una finzione, e che questa finzione nel dramma per musica è l'ipotesi ammessa nella quale son convenuti tacitamente il poeta e lo spettatore, uno d'illudere e l'altro di lasciarsi illudere, non ha il dramma nel resto inverisimiglianza veruna, anzi tutto sembra naturale e vero, e l'inganno renderà piacevole la rappresentazione; e quindi le opposizioni di quei tali autori son fuor di luogo. E che possa farsi un bravo dramma a dispetto de' giudizi severi de' lodati autori lo han palesato Apostolo Zeno e Pietro Metastasio colle loro immortali fatiche, dandoci de' drammi perfetti quanto le tragedie di Sofocle, d'Euripide e di Eschilo.

A giudizio degl'imparziali, non è difetto dell'arte drammatica, a cui ingiustamente si attribuisce il pessimo lavoro, ma dell'artefice ignorante e superficiale, che senza valore ha presa sopra di sé un'operazione ch' [254] eccede le sue forze. Mi guardi il Cielo ch'io per iscusare i difetti della mia poesia mi valga mai dell'addotta definizione, che anzi io confesso d'esser

convinto dell'opposto, e lo sarebbe stato egualmente Saint-Evremont e Dacier se avessero voluto paragonare le antiche tragedie con quelle del Zeno e del Metastasio. Fra questi difetti non sono da contarsi quelli che *humana parum cavit natura*, giacché questi son comuni agli antichi, a' moderni e a quegli che verranno, e di questi è inutile a scagionarmi.

Ma io forse vi sarò noioso nel voler fare un mezzo trattato di quest'arte in cui tanti uomini sapienti mi han preceduto. Perdonate la prolissità al desiderio di comparire ingenuo ed incolpate voi stesso che, avendomi obbligato a ristampar la mia *Armida*, mi avete posto in circostanze di dovervene far avvertire i difetti e la trasgressione di quelle leggi a cui sono i poeti drammatici sottoposti. Sono intanto ec.

CARLO ANTONI

TRE SAGGI STORICI*

1. *Germanesimo e slavismo.*

> Se la fortuna delle armi, l'arroganza del successo e l'intrigo dinastico conducono la Germania ad una spoliazione del territorio francese, allora non le rimarrà da scegliere che tra due partiti: si dovrà fare, a tutto suo rischio, ma direttamente, lo strumento della espansione russa; oppure si dovrà preparare di nuovo, dopo una breve tregua, ad una guerra 'difensiva', e non ad una di queste guerre localizzate, d'invenzione recente, bensì ad una guerra di razza, ad una guerra contro le razze slave e le razze latine coalizzate.
>
> MARX, 23 luglio 1870.

È giunto il tempo che anche da noi e per nostro conto si cerchi di chiarire le idee intorno alle possibilità d'un riordinamento pacifico della vita politica europea. Però, prima di proporre delle soluzioni, è necessario rendersi conto del significato delle due guerre mondiali, che oramai ognuno vede altro non essere che due fasi, interrotte da una tregua d'armi, d'un unico grande conflitto, simile alle guerre dei cento anni e dei trent'anni.

* Le ragioni per le quali ho pensato che convenisse ristampare e mettere di nuovo in circolazione questi tre brevi saggi storici di Carlo Antoni sono in gran parte esposte nel *Ricordo* di lui che si legge in questo stesso volume degli «Annali» alle pp. 39-51, e prima ancora in un capitolo della monografia che nel 1982 dedicai al suo pensiero. Non resterebbe perciò che aggiungere qualche elemento bibliografico e cronologico, se non convenisse piuttosto avvertire che c'è in questi scritti, composti quando la tragedia della seconda guerra mondiale non si era ancora conclusa ed apparsi tra il 1943 e il 1945, una nota di singolare attualità. Un'attualità, che definirei antagonistica, è quella che può cogliersi nel saggio sul nazionalsocialismo, perché è come se, *avant la lettre*, Antoni avesse tolta di mezzo ogni velleità revisionistica che, a proposito di una simile materia, potesse nutrirsi. Un'attualità senza aggettivi è quella che traspare negli altri due; e sopra tutto in quello dedicato alla storia d'Italia,

Senza dubbio oggi, mentre sta volgendo alla fine la seconda guerra, siamo in grado d'intendere con maggiore chiarezza anche la prima, e quindi la natura dell'intera catastrofe.

Si tratta, in effetti, d'una catastrofe nel senso letterale della parola, cioè dell'epilogo d'una tragedia millenaria, che ci riporta indietro nell'età delle migrazioni barbariche. Ed anche la conclusione ha assunto, malgrado la modernità della tecnica impiegata, il carattere d'un primitivo urto etnico, del cozzo sterminatore di tribù.

Delle origini della guerra del 1914-18 molto si è discusso. Si è insistito sulle immediate responsabilità personali, si è parlato di cricche interessate alla guerra operanti a Vienna, Berlino, Pietroburgo, Parigi, Belgrado, e, infine, sollevandosi su un piano più vasto, si sono additati i conflitti degli imperialismi, le concorrenze mercantili ed industriali, le rivalità sui mari: tutto questo ed altro ancora esisteva e, nel momento critico, ha fatto groppo; ma essenziale e decisivo è stato il primordiale urto del germanesimo e slavismo nel bacino danubiano, il conflitto risolutivo per l'Austria. L'Austria, questo stato impossibile, ha trascinato con sé, nella sua rovina, l'Europa ed il mondo. Ed ancora il suo grosso cadavere insepolto avvelena l'aria e toglie il respiro.

Il significato della prima guerra mondiale va ricercato là dove è stato il suo punto di partenza. Il delitto di Seraievo non è stato, come un tempo amavano dire gli storici, la causa occasionale della guerra, bensì è stato la causa efficiente e determinante, in quanto momento critico d'un dissidio secolare. A leggere gli atti relativi al delitto e alla conseguente dichiarazione di guerra, si avverte dietro ai singoli attori l'atmosfera elementare dell'urto di due razze. L'odio

che potrebbe infatti con qualche utilità essere letto da chi oggi si trovasse a pensare con mente non inerte alle pulsioni distruttive e autodistruttive che si scontrano e si intrecciano nel fondo della nostra società nazionale.

Vorrei solo aggiungere che, stampati in sedi poco accessibili e poi riproposti nel 1947 per i tipi della Colombo Editore di Roma in un volumetto che presto sparì dalla circolazione insieme con la casa editrice che lo aveva pubblicato, i *Tre saggi storici* costituiscono un'autentica rarità bibliografica. E perciò pensando a chi i libri ama leggerli e non solo possederli, ho ritenuto, come dicevo, che convenisse ristamparli in questa sede, che certo a Carlo Antoni non sarebbe dispiaciuta.

g.s.

degli irredentisti serbi aveva l'atrocità dell'odio eroico ed insieme barbarico: non per nulla il delitto fu consumato nel giorno di San Vito, anniversario della disfatta leggendaria del popolo serbo sui piani di Cossovo. L'antica epopea cantava nel cuore degli assassini. Ma nei gabinetti imperiali di Schönbrunn e di Postdam i monarchi, i ministri, i diplomatici obbedivano anch'essi a qualcosa d'elementare: all'odio di una sprezzante razza di padroni verso una schiatta considerata di servi ribelli. Descrivendo la conquista della Prussia da parte dell'Ordine Teutonico e le atrocità che l'accompagnarono, Treitschke osserva che sul primitivo popolo baltico, che abitava quel paese, si abbatté il triplice orgoglio del cristiano, del cavaliere, del tedesco: siffatto orgoglio è rimasto nel popolo tedesco di fronte ai popoli dell'est e del sud-est, anche se in luogo dell'orgoglio della fede cristiana convenga porre l'orgoglio della cosiddetta cultura. Gli uni e gli altri, insomma, gli attentatori da un lato ed i despoti e ministri dall'altro, esprimevano sentimenti atavici, duri retaggi delle loro nazioni.

* * *

La storia della lotta tra germanesimo e slavismo è, in generale, poco nota. È poco noto, almeno da noi, che la Germania «pura» arriva solamente all'Elba e che il resto è stato «colonizzato dai tedeschi». Ancora dopo il Mille solamente la Franconia, la Svezia, la Baviera, la Sassonia erano abitate da stirpi germaniche. Oltre l'Elba vivevano i Vendi, gli Obotriti, i Liutizi, i Vagri, i Sorabi ed altre tribù slave. Berlino era un villaggio slavo e Brandeburgo, che ha dato il nome al superbo margraviato degli Hohenzollern, deriva dallo slavo Branibor.

Gli slavi avevano occupato le terre abbandonate dai germani nella loro migrazione verso occidente. Arrestato questo moto dalla formazione del regno franco, s'iniziò, ai tempi di Carlomagno, un moto in senso inverso, verso oriente, che è durato, si può dire, sino ad oggi. L'origine stessa della nazione tedesca risale agli inizi di questa lotta. È stata la minaccia al confine orientale che ha costretto i Sassoni, gli Svevi, i Franconi ed i Bavari a scegliersi, loro malgrado, un re. Lo vollero re e insieme imperatore e fondarono il loro Sacro Romano Impero, cattiva copia di quello di Carlomagno.

Nella lotta verso l'oriente pagano esso poté giustificare il suo

carattere sacro, ché la germanizzazione significò cristianizzazione, e la conversione forzata tenne dietro al massacro. Gli imperatori sassoni, campioni della cristianità, applicarono agli slavi i metodi che i sassoni medesimi avevano, poco prima, subìto ad opera di Carlomagno. La sola differenza, se mai, fu che gli slavi si mostrarono più tenaci nella loro fede avita.

Ma il Sacro Romano Impero fallì nell'impresa.

Gli storici tedeschi moderni hanno severamente biasimato gli imperatori medievali per la loro avventurosa politica italiana, nella quale avrebbero sciupato le migliori energie della nazione a detrimento del vero «compito nazionale», dell'espansione ad oriente. Non è il caso qui di entrare in siffatta questione. Se mai, si può osservare che tra la politica slava e la politica italiana degli imperatori vi era un nesso, che, cioè, la chiave dell'oriente slavo stava a Roma, in quanto l'accordo col papato consentiva agli imperatori di servirsi della missione cristiana come strumento dell'influenza politica in Boemia ed in Polonia: Magdeburgo sembrò divenire il centro spirituale di tutto il mondo slavo, contrastando il passo alla missione bizantina, e i duchi cristiani di Boemia e di Polonia si riconobbero vassalli dell'Impero. Tuttavia è certo che l'Impero si accinse ad un compito che era superiore alle sue forze e per il quale gli mancò anche il prestigio, ché esso non fu affatto allora il centro morale ed intellettuale della cristianità. Tale era, se mai, il reame di Francia, con la sua cultura cavalleresca e con la sua scolastica.

Fuori dalla politica imperiale, dopo un secolo di sosta, l'avanzata ad oriente fu ripresa. Qui gli storici tedeschi possono celebrare il loro campione, Enrico il Leone, duca guelfo di Sassonia e Baviera, che, rivale del Barbarossa, conquistò le terre dei Vagri, Obotriti e Liutizi, mentre un suo margravio, Alberto l'Orso, avanzò sull'Oder, occupando la regione di Brandeburgo. Nel corso dei secoli XII e XIII paganesimo e slavismo sparirono in quelle terre. Contadini sassoni, vestfali, fiamminghi, frisi ed olandesi dissodarono le paludi e le selve, mentre i borghesi renani trasformarono i villaggi slavi in città tedesche. Qua e là oggi ancora si può udire parlare un dialetto slavo, e patronimici e fisionomie tradiscono ancora l'origine slava. Ma si tratta d'irrilevanti residui: la nuova Germania risultò etnicamente compatta.

* * *

Nel suo saggio sulla conquista della Prussia Treitschke osserva con esasperante cinismo che lo sterminio dei vinti è assai più salutare d'ogni compromesso, perché non lascia dietro a sé situazioni ibride, contrasti cronici ed una irrimediabile debolezza dello Stato. Senza dubbio egli aveva in mente la situazione dell'Austria plurinazionale, di quel bacino danubiano, dove la «colonizzazione» tedesca era rimasta a metà.

L'espansione tedesca non ebbe qui carattere di crociata. Né gli slavi delle Alpi orientali avevano la fierezza dei loro fratelli del nord: già soggetti agli Avari, accolsero senza resistenza il dominio baiuvaro e l'intera Carantania, corrispondente alla Stiria, alla Carinzia e alla Carniola attuali, entrò a far parte del ducato di Baviera.

Rapido fu il distacco dalla patria d'origine. Le marche di frontiera costituite in questa regione da Carlomagno — più avanzate di tutte la Marca orientale, l'Austria — si sottrassero alla Baviera trasformandosi in ducati. Si formò in tal modo, tra gli slavi della Boemia, i magiari e gli slavi del sud, un germanesimo danubiano gravitante verso la Vienna dei Babenberg e degli Absburgo.

In queste regioni il germanesimo fu un fenomeno tipicamente feudale: nobiltà e clero furono tedeschi, il ceto rurale rimase slavo. Solamente nel corso del secolo XIV i signori locali chiamarono contadini tedeschi a dissodare terre deserte e borghesi tedeschi a trasformare i villaggi in città. Però, poiché i contadini nuovi venuti ottennero di conservare il loro diritto ed i borghesi godettero di larghi privilegi, la diversità nazionale continuò a significare differenza giuridica, economica, culturale.

È necessario tener conto di questa originaria differenza, se si vogliono intendere gli ulteriori svolgimenti. Il germanesimo si è imposto nella regione danubiana non solamente con l'autorità politico-militare, bensì anche in virtù d'una superiorità civile. Con questa superiorità si spiega, del resto, la tenacia con la quale altri gruppi di coloni tedeschi, emigrati nei secoli seguenti più a sud, nella Transilvania, nel Banato, nella Russia meridionale fino al Volga, hanno mantenuto intatto il loro carattere etnico. Con questo fatto si spiega il destino dell'Austria, ché mentre gli slavi si andarono emancipando dall'inferiorità civile e quindi dalla tutela, i tedeschi dell'Austria non si rassegnarono ad abbandonare un primato, che avevano tenuto per secoli.

Ma se l'antica Carantania si lasciò facilmente dominare e, nella parte settentrionale, si germanizzò, ben diversa fu la resistenza degli slavi nella Boemia. Chi osservi la posizione geografica del massiccio boemo, si renderà conto della particolarità della sua storia: è una sorta di bastione, che si protende entro il territorio tedesco, e ha quindi potuto respingere l'avanzata germanica, ma ha dovuto sviluppare la propria vita civile e politica entro il quadro della vita germanica.

La precarietà di questo residuo dell'antico grande regno moravo fu spirituale oltre che politica. Respinti i missionari bizantini, esso si volse alla Chiesa occidentale, che significò allora Chiesa tedesca: il vescovato di Praga si subordinò a Magdeburgo. Contemporaneamente i suoi duchi, i Premyslidi, riconobbero l'alta sovranità dell'Impero e proprio dall'imperatore Federico II il duca Ottocaro I ottenne la corona regale. Lo stato dei cèchi fu pertanto un regno entro un impero.

Siffatta posizione significò però un rapida germanizzazione, ché re e nobili non soltanto adottarono la lingua e gli usi tedeschi, ma chiamarono anche nel paese contadini, artigiani, mercanti tedeschi. Il processo si intensificò quando il trono fu affidato alla dinastia dei Lussemburgo. Fu quello il periodo di massimo splendore del regno. Carlo IV, eletto imperatore, non soltanto assicurò, con la Bolla d'oro, ai re di Boemia il diritto di voto nell'elezione imperiale, ma fece di Praga la splendida capitale dell'Impero, e, fondandovi la prima Università tedesca, il centro della vita intellettuale dell'Europa centrale.

Senonché proprio da questa università, dalla rivalità tra dottori tedeschi e cèchi, prese le mosse quella rivoluzione ussita, che è stata la prima rivoluzione nazionale ed insieme la prima affermazione della spiritualità slava, il primo e forse più grande contributo recato da essa all'Occidente. Fu una rivoluzione, per così dire, perfetta: religiosa, sociale, nazionale. Non mai una nazione ha dimostrato con maggior vigore e con tanto disperato coraggio il proprio diritto di esistere.

Malgrado il conflitto sociale interno, la rivoluzione ussita riuscì nel suo scopo: la nazione cèca fu salva. Tuttavia si rivelò subito la tragica precarietà della sua posizione. Un regno nazionale isolato non poté reggersi, malgrado la saggezza del re Giorgio di

Podiebrady: sicché, dopo una fugace unione coi regni di Polonia e d'Ungheria, la dieta boema si affrettò ad eleggere a proprio re Ferdinando d'Asburgo, fratello dell'imperatore Carlo V.

Fu la fine dell'indipendenza nazionale. Lo stato boemo non fu più un regno entro l'impero, ché l'impero questa volta era quello degli Absburgo, assolutistico, accentratore: la direzione degli affari boemi fu trasferita a Vienna e la burocratizzazione del paese significò una ripresa del processo di germanizzazione. Un'altra volta la coscienza nazionale ceca reagì, e la reazione ebbe anche questa volta carattere religioso: vecchi ussiti, calvinisti, luterani tentarono di costituire una Chiesa nazionale protestante. Ma il nuovo tentativo di costituire un regno nazionale terminò con la catastrofe della battaglia della Montagna Bianca, e la repressione absburgica fu senza quartiere.

Vi è però una sorta di nemesi che si rinnova in queste terre: se questi slavi di occidente, ripugnanti ed insieme attratti dal mondo germanico, pagano ogni volta il fio della loro volontà d'indipendenza, il germanesimo sconta la sua sopraffazione. La rivolta ceca, sgominata e vinta, provocò allora una conflagrazione europea, la guerra dei trent'anni, che fu la rovina dell'Impero e la causa di una secolare miseria del popolo tedesco.

* * *

Si è spesso udita negli ultimi tempi una sorta di palinodia dell'impero absburgico. Gli storici della cosiddetta scuola grande-tedesca e quelli della più recente scuola austriaca hanno celebrato l'idea universalistica che esso avrebbe rappresentato e difeso nel cuore dell'Europa. Un noto scrittore austriaco, Franz Werfel, ha celebrato in esso addirittura il simbolo della umana ragione che aveva saputo moderare i demonî dell'istinto nazionalistico.

Raramente fu pronunciata una più spudorata menzogna, ché quella ragione absburgica altro non fu che la ragione del germanesimo, che s'impose non più con la spada e con la croce, ma coi mezzi della burocrazia, dell'esercito, della polizia e della scuola.

Una missione universale l'Austria l'ha avuta tra il 1529 e il 1683, tra il primo e il secondo assedio di Vienna. Come l'antica Marca orientale, creata da Carlo Magno, aveva respinto Avari e

Magiari, così l'Austria, cui Carlo V assegnò quale sfera di azione la vallata danubiana, ha avuto la sua ragione d'essere nella difesa della Cristianità contro i Turchi. Intorno ad essa si strinsero allora Boemia, Ungheria, Croazia, ed i Polacchi accorsero in suo aiuto. L'interesse dinastico coincise con questa missione storica; e lo stesso assolutismo si giustificò con questa suprema necessità, ché gli «stati», cioè le diete feudali d'Austria, di Boemia, d'Ungheria, si mostrarono inadeguati nell'apprestamento della difesa. Si giustificò persino la controriforma absburgica, in quanto l'opposizione degli «stati» trovava alimento nel calvinismo.

Attraverso questa lotta l'impero degli Absburgo divenne la grande potenza danubiana. In mezzo secolo, dal 1683 al 1739, le armi imperiali giunsero ai confini della Serbia e della Valacchia. Ma con questa espansione cessò la sua missione universale.

Sopravvisse invece l'altra missione, quella di strumento del germanesimo. Tale fu infatti l'Austria di Maria Teresa e di Giuseppe II. Sotto il «materno», «saggio», «felice» governo di Maria Teresa la cancelleria boema fu fusa con quella imperiale, ed anche gli ultimi residui d'autonomia locale scomparvero. Giuseppe II, il monarca filantropo ed illuminato, impose la lingua tedesca come sola lingua ufficiale. La burocratizzazione illuministica significò germanizzazione. È un fatto questo di cui va tenuto conto, ché l'Austria moderna, fino alla sua catastrofe, l'Austria centralistica e burocratica, contro cui insorsero le nazionalità oppresse, fu la creazione di Maria Teresa e di Giuseppe II.

In Germania il nazionalismo romantico fu una reazione contro il despotismo illuminato, contro l'influenza illuministica francese. La stessa reazione si ebbe in Austria, ma qui l'illuminismo era tedesco e la reazione nazionale romantica fu slava.

Il governo austriaco aveva germanizzato ufficialmente la Boemia, riducendo la lingua ceca a dialetto delle classi più umili. Una nuova borghesia, costituitasi da queste classi, si volse nel corso dell'800 a raccogliere pietosamente e coltivare le tradizioni popolari, la lingua, le memorie della storia nazionale. Herderianamente scoprì che anche la nazione ceca aveva una sua propria anima e che la sua voce aveva diritto di risuonare accanto alle altre «voci dei popoli».

Attraverso motivi romantici e democratici la nazione ceca rientrava così nel moto della civiltà europea. Nella lotta politica

rientrò solamente nel 1848, all'unisono con la rivoluzione liberale europea. La richiesta dei cechi non fu radicale: non si chiese l'indipendenza, ma soltanto l'autonomia nazionale entro un impero federale.

La richiesta urtò non soltanto contro la reazione di corte, bensì anche contro l'opposizione dei liberali tedeschi della Boemia, dell'Austria, della Germania intera, i quali pretesero che la Boemia entrasse a far parte del nuovo impero germanico. I cechi rifiutarono d'inviare i loro rappresentanti all'assemblea costituente tedesca di Francoforte, convocando per loro conto un'assemblea degli slavi dell'Austria a Praga. Il movimento fu represso dalla reazione militare di Windischgraetz; ma anche l'assemblea di Francoforte finì per essere disciolta *manu militari* dalla reazione prussiana ed austriaca.

È questo un momento decisivo per la sorte non soltanto dell'Austria, ma anche della Germania. L'assemblea nazionale di Francoforte, che avrebbe dovuto gettare le basi d'una Germania liberale, fallì soprattutto dinanzi al problema austriaco. Il liberalismo tedesco, già per se stesso poco solido, fu fin dal primo istante paralizzato dal nazionalismo. Non ammise rinunce dinanzi alle altre nazioni dell'Austria, proclamò la necessità dello spazio vitale per la nazione tedesca al di là dei confini linguistici, pretese di fondare uno stato nazionale accogliendo l'intera eredità plurinazionale austriaca. E pagò il fio di questo difetto d'universalismo, ché la fine miseranda della costituente di Francoforte significò la catastrofe morale e politica dell'idea liberale germanica.

La reazione in Austria non fu soltanto la vittoria del centralismo dinastico, bensì anche del germanesimo, che soltanto a tal prezzo riuscì a mantenere il suo predominio. L'Austria tornò ad essere uno stato unitario con spirito tedesco e la germanizzazione della Boemia fu ripresa con violenza. Soltanto l'esito disastroso della guerra del 1859 in Italia persuase il governo austriaco a fare qualche concessione nell'amministrazione locale. I cechi entrarono allora nel nuovo parlamento di Vienna, naturalmente per rinnovare la richiesta d'autonomia.

Dopo la disfatta del 1866 l'Austria avrebbe dovuto ricostituirsi su nuove basi: espulsa dal mondo germanico, essa avrebbe potuto cercare una nuova ragione d'essere nel bacino danubiano stesso, come unità nella varietà. In realtà non affrontò radical-

mente il proprio problema e preferì il compromesso: il compromesso del 1867 con gli ungheresi. Il germanesimo, incapace da solo a tenere a freno le nazioni oppresse, trovò un socio parimenti nemico degli slavi e costituì una sorta di condominio: la monarchia austro-ungarica. Il compromesso del 1867 ha virtualmente segnato la fine dell'Austria, ché da quel momento gli slavi non si son più fatte illusioni sulla possibilità d'una soluzione federalistica.

La società tra tedeschi e magiari procurò al germanesimo un nuovo nemico: il mondo slavo del sud. Anche se in Carinzia e in Carniola l'elemento sloveno aveva ripreso, nel corso dell'800, una qualche coscienza di sé, esso manteneva, sotto la guida dei suoi preti, un atteggiamento di profondo lealismo dinastico. Ben più vivace ed attivo l'elemento croato, il cui nemico «naturale», non era però il germanesimo, bensì il dominio magiaro. Abbattuto dai turchi il regno ungherese, i croati chiesero ed ottennero la protezione degli Absburgo. Da allora essi divennero gli strumenti del governo centrale nel giuoco che questi conduceva contro i magiari e le loro velleità d'indipendenza. Fu il governo austriaco all'inizio dell'800 a stimolare una loro rinascita nazionale. Nel 1848, contro gl'insorti ungheresi, ricorse a loro. Essi accorsero all'appello del loro bano Jellačić; ma la dieta croata, convocata a questo scopo, si affrettò anche ad acclamare il disegno d'un grande stato jugoslavo entro un'Austria federale.

Il premio per tanta fedeltà fu il compromesso del 1867, cioè l'abbandono della Croazia e Slavonia al regno d'Ungheria ed ai suoi magnati, proprietari di latifondi in terra croata. In tal modo la massa slava veniva divisa in due parti e sottoposta a due padroni. Il padrone magiaro fu di gran lunga il peggiore. Freddamente sacrificati, i croati si volsero verso sud, verso i serbi, e a nord, di là dal cuneo tedesco-magiaro, ai loro fratelli oppressi della Boemia, e si costituì in tal modo una solidarietà slava.

* * *

Nel 1866 vi furono patrioti tedeschi che deplorarono la mitezza usata da Bismarck nei confronti dell'Austria vinta. Avrebbero preferito che egli incorporasse i territori tedeschi dell'Austria nel nuovo Impero. Bismarck, più abile di loro, risparmiò l'Austria, non

le sottrasse le regioni tedesche, perché serbarla così com'era, era più utile all'impero germanico che non l'annessione di qualche milione di tedeschi. L'Austria doveva riprendere la sua antica funzione di marca di frontiera del germanesimo. Infatti è stato Bismarck a favorire il dualismo austro-ungarico, che doveva assicurare al predominio tedesco il contributo dell'elemento magiaro. Né aveva fatto male i propri calcoli, ché i magiari, pur di mantenere il loro dominio su croati e romeni, si dimostrarono eccellenti strumenti: Andrassy, ministro austro-ungarico degli esteri, subordinò la politica della monarchia a quella germanica. Allorché nel 1897 il ministero Badeni tentò un accordo coi cechi mediante un'ordinanza sulla lingua, il governo tedesco non ebbe scrupolo ad intervenire disapprovando un indirizzo che poteva compromettere la supremazia tedesca, e minacciando la rottura dell'alleanza.

Ma nel pensiero di Bismarck l'Austria doveva avere anche un altro compito: sostegno dell'impero tedesco contro la Russia, doveva contrastare a questa il passo nella penisola balcanica, doveva cioè ritrovare la sua antica missione nel sud. È stato Bismarck a suggerirle di occupare la Bosnia-Erzegovina e a sostenere la sua politica balcanica, pur atteggiandosi a disinteressato paciere ed arbitro. Vecchia e stanca, l'Austria ha ripreso nel 1878, dopo un secolo e mezzo, l'avanzata. Non si trattava più in realtà, d'una missione, ma di un'avventura senile, intrapresa con riluttanza. Questa volta non si trattava di liberare popoli cristiani dal giogo degli infedeli: questa missione l'aveva già assunta la Santa Russia, erede di Bisanzio. Si trattava di conquistare territori, dove già le popolazioni avevano scosso il predominio ottomano. Infatti l'occupazione della Bosnia, nel 1878, fu condotta non contro i turchi, ma contro i serbi, e fu impresa faticosa, dove l'Austria sperimentò per la prima volta la guerriglia delle bande.

L'annessione della Bosnia e dell'Erzegovina non significò soltanto un aumento numerico degli slavi del sud soggetti alla Monarchia: significò l'aggiunta ed inserzione di un violento irredentismo serbo nel malcontento croato. Malgrado la diversità di religione, di cultura, di tradizione, e sebbene gli uni appartenessero all'Oriente e gli altri all'Occidente, si formò un vasto blocco, che le vittorie serbe nelle terre balcaniche esasperarono nella sua volontà d'indipendenza. Il punto nevralgico della lotta tra germanesimo e slavi-

smo si spostò dall'altopiano boemo a quello bosniaco, e divenne là, in terra balcanica, come un millennio prima, lotta di razze. Francesco Ferdinando fu la prima vittima di questo urto. Il tetro arciduca, il discendente degli imperatori, ha aperto la marcia, e dietro a lui sfilarono e tuttora sfilano, in schiere compatte, i milioni e milioni di morti della prima e della seconda guerra mondiale.

All'ultimo istante la monarchia austro-ungarica cercò di sottrarsi alla lotta, fu titubante nella scelta tra la pace e la guerra. Ma qui si rivelò apertamente il destino, che essa aveva accettato nel 1867: Guglielmo II ed i suoi, nel loro odio e dispregio verso gli antichi servi slavi, imposero, minacciando, l'invio dell'*ultimatum*, che significava la guerra. L'Austria doveva obbedire alla missione che le aveva assegnato, risparmiandola, Bismarck. Ed il magiaro Tisza si dovette piegare anche lui ad assumere le responsabilità d'una guerra che non voleva: anche la nazione magiara dovette scontare il patto accettato nel 1867.

* * *

Per suo conto Bismarck si preoccupò di riaccendere la lotta anche al confine orientale della Germania. Dopo le guerre dell'Alto Medioevo non vi erano stati urti tra tedeschi e polacchi, neppure quando i cavalieri dell'Ordine Teutonico occuparono la Prussia. Né vi fu una lotta nazionale neppure quando l'Ordine, profittando della debolezza del Regno polacco, minacciato dai tartari, occupò la Pomerelia togliendo alla Polonia lo sbocco al mare. Furono anzi la nobiltà e la borghesia tedesche della Prussia a rivolgersi alla corona polacca contro l'esoso governo dei frati. Riacquistata la Pomerelia, che nel frattempo si era germanizzata ed era divenuta la Prussia occidentale, i polacchi non si proposero affatto di eliminarvi il germanismo, né lo fecero quando la Prussia, diventata ducato, fu unita dagli Hohenzollern al Brandeburgo. A rigore neppure le spartizioni della Polonia, alle quali partecipò la Prussia, crearono un dissidio insanabile, ché la lotta per l'indipendenza polacca fu condotta soprattutto contro la Russia.

È stato Bismarck a provocare la lotta. Bismarck, che per giungere all'unificazione nazionale non aveva trovato di meglio che rendere inevitabile una guerra con la Francia, e che con l'annessione

dell'Alsazia e della Lorena aveva creato un insanabile rancore alla frontiera occidentale, ha seminato lo spirito di rivolta anche alla frontiera orientale.

Il motivo fu anche qui il medesimo: la garanzia della difesa della frontiera. Con tale scopo o pretesto egli intraprese, dopo il 1870, una radicale germanizzazione delle terre polacche, inaugurando i metodi della snazionalizzazione sistematica: germanizzò la scuola, espropriò le terre dei proprietari polacchi a beneficio dei Junker prussiani e, in più, condusse, col *Kulturkampf*, una feroce campagna contro il cattolicesimo, presidio religioso dei polacchi. Creò insomma tutte le condizioni dei primi giorni della lotta tra germanesimo e slavismo.

* * *

Il vecchio cancelliere confessava che le sue notti erano turbate dal *cauchemar des coalitions*: ma i fantasmi, che gli rapivano il sonno, erano stati evocati da lui, dal fondo dei secoli. È vano fare ipotesi sul passato. Tuttavia è lecito domandarsi se convenisse al nuovo Impero di Bismarck di assegnare all'Austria il compito di avanguardia del germanesimo. Vi era, anzitutto, un errore anacronistico: quello di credere ancora che il germanesimo avesse una missione civilizzatrice da compiere in terra slava. Oramai siffatta missione nel bacino danubiano era compiuta, dopo che in tutte le nazionalità oppresse si era formata una borghesia intellettuale, capace di sostenere e dirigere la coscienza nazionale. Tutti gli ideali politici moderni erano in contrasto con tale missione. Impegnare l'Austria a tale compito, e legarsi ad essa, significò per il nuovo impero tedesco accingersi ad una lotta mortale con l'intero mondo slavo, mentre ad occidente si coalizzavano vecchi rancori e nuove rivalità.

Forse un'Austria federale, dove l'elemento tedesco avrebbe conservato la posizione centrale e un indiscutibile primato intellettuale, sarebbe stato un presidio assai più solido e più efficace del germanesimo nel bacino danubiano. Certo è che dal 1871 l'alleanza dei due imperi divenne una vera e propria unità di destino, una sorta di federazione invisibile. La Monarchia absburgica si dovette piegare a questo vassallaggio, perché, oltre tutto, era ricattata dal

pangermanesimo, dalla tendenza dei suoi sudditi tedeschi ad unirsi all'Impero germanico. Solamente all'ultima ora, quando tutto era perduto, l'ultimo degli Absburgo cercò di emanciparsi dal giogo ed offrì uno statuto federale. Gli slavi, ormai ribelli, ebbri d'indipendenza, non accolsero la offerta.

Non potevano fare altrimenti. Tuttavia oggi è agevole constatare che peccarono di leggerezza, non misurarono le loro forze, dimenticarono le esperienze della loro storia. E si ripeterono allora, quasi fatalmente, per tutti gli slavi dell'Europa centrale, i momenti più drammatici della loro storia. Si ripeté per la repubblica cecoslovacca la vicenda del precario regno di Boemia. Come il re utraquista Giorgio di Podiebrady, così i nuovi dirigenti cercarono disperatamente di sottrarsi all'isolamento mercé lontane e fragili intese. Allorché con l'*Anschluss* dell'Austria lo Stato si trovò stretto da tutti i lati e le lontane alleanze vennero meno, la nazione non tentò neppure di difendere la sua indipendenza: evitò una seconda battaglia della Montagna Bianca. Nello stato degli slavi del sud si fece valere subito non la diversità di razza e di lingua, ma di storia: occidente ed oriente, Roma e Bisanzio, disunirono e contrapposero i due gruppi, e, come nell'alto medioevo, il regno, privo d'unità spirituale, fu alla mercé dell'invasore. Per la repubblica polacca si ripetè la vicenda che aveva condotto alla spartizione del regno di Polonia.

Gli è che la prima guerra mondiale si concluse con la vittoria dello slavismo, ma lo slavismo non è stato in grado di trovare una formula per la sistemazione. Il problema è rimasto aperto.

Nell'istante in cui a Vienna giunsero le truppe del «terzo impero» germanico, la sorte di tutta l'Europa centrale fu decisa. Guidato da un pangermanista dell'Austria, che aveva nel sangue l'odio di razza contro gli slavi e l'antico disprezzo, il germanesimo riprese l'avanzata. Non nascose i suoi piani, ché, ben di là dalle terre che già erano state la sfera del suo prestigio, esso additò come suo campo d'azione, di «colonizzazione», l'immenso spazio della Russia. Riesumò le glorie di Enrico il Leone, dei Cavalieri Teutonici, della Marca Orientale. La liquidazione dei conti coi cèchi ed i polacchi doveva essere soltanto il preludio di una formidabile ripresa di quella spinta ad oriente, che aveva avuto inizio ai tempi di Carlomagno.

Lotte di interessi, questioni economiche, materialistiche? Sì,

ma di quell'elementare materialismo che spingeva i popoli barbarici ad uscire dalle loro frontiere verso terre più ricche e a soggiogare i vinti per sfruttarli.

2. *Della storia d'Italia.*

La tesi di Benedetto Croce, secondo la quale non si può scrivere una storia d'Italia se non cominciando dall'istante in cui, con l'unificazione politica, ha preso a svolgersi un'unitaria vita nazionale, va intesa in un senso anche più profondo e per noi più doloroso e grave, che non sia quello d'un richiamo ad una norma di metodologia storiografica.

In effetti l'unità è stata la giustapposizione di più Italie, diverse per tradizione e costume civile. Ognuna di esse aveva dietro di sè particolari esperienze ed un particolare sviluppo, se di sviluppo si può parlare. Anzi si può ben dire che nessuna altra unità politica sia risultata dall'aggregazione di elementi così disparati, ché nessuna ha avuto da incorporare, ad esempio, un organismo così singolare come lo Stato della Chiesa e con esso una, diciamo così, tradizione di vita civile amministrata da secoli da un governo ecclesiastico. Ma vi è di più: i più degli stati italiani che sono entrati a far parte del nuovo Regno, erano unità fittizie, che provenivano alla loro volta da precedenti composizioni od erano, addirittura, creazioni artificiali dovute a decisioni estrinseche, sicché neppure questi Stati potevano rappresentare, nel loro ambito, qualcosa di compatto e solido. Carlo Cattaneo che, con mente acuta di storico aveva avvertito, forse più di qualsiasi altro uomo del Risorgimento, questa eterogeneità e frammentarietà della vita italiana e ne aveva tratto argomento per un programma federalistico, aveva dimenticato che neppure il singolo Stato italiano, nella maggior parte dei casi, era un'unità storica vitale, neppure il più solido di tutti, quel Regno di Sardegna, che comprendeva l'antica repubblica di Genova.

Nel secolo della formazione dell'Europa moderna, nel Seicento, mentre altrove le monarchie imponevano ai grandi aggregati nazionali l'unità amministrativa, giuridica, economica e creavano in essi una rudimentale coscienza dell'interesse e della sorte

comuni, l'Italia offriva una sorta di florilegio delle forme di governo, dal reame monarchico-feudale allo stato ecclesiastico, dalla repubblica aristocratica al principato feudale e al principato d'origine comunale. Mancava all'Italia persino quel vincolo formale che alla vita tedesca poté assicurare, sino al secolo XIX, il Sacro Romano Impero. I soli elementi comuni erano la religione cattolica, che però, non essendo né contrastata né difesa, non aveva il vigore necessario per imprimere una vibrazione unitaria alla vita nazionale, e la repubblica delle lettere, ormai ridotta alla vacuità del barocco.

Non si può asserire che nell'età seguente, fino all'istante in cui fu posto il problema dell'unità nazionale, ci sia stato uno sviluppo in senso unitario. Una qualche uniformità d'idee e di istituti si ebbe nel Settecento ad opera dell'Illuminismo e delle sue riforme, ma il movimento non fu propriamente italiano, bensì europeo, ed ebbe, se mai, carattere anti-unitario, in quanto mirava a rinnovare e perciò consolidare i singoli Stati monarchici, compreso quello austriaco di Lombardia. Se mai, nel corso del Settecento, per effetto della letteratura allora in voga sui «caratteri» delle nazioni e sulle cause della loro grandezza e decadenza, anche gli italiani presero ad osservare la loro peculiarità nazionale; e, stimolati da sarcastiche considerazioni di stranieri sulla mollezza dei loro costumi, si proposero il problema del carattere nazionale come problema di rieducazione alla virtù civile, e si volsero a coltivare la tragedia, scuola di fieri e nobili affetti.

Il problema dell'unità italiana non è stato imposto pertanto da un'interna dinamica, ma è sorto tardi, alla vigilia stessa dell'unificazione, senza una severa gestazione. La fortuna della frase, che, fatta l'Italia, occorreva fare gli italiani, tradisce il senso di tale improvvisazione. Ed il grande storico svizzero della civiltà italiana, Iacopo Burckhardt, poté parlare, dopo l'unità, della «grande menzogna del regno d'Italia».

* * *

La storia d'Europa ha avuto uno svolgimento quasi uniforme, per così dire normale: dal regime feudale si passò all'accentrazione monarchica, che, sopprimendo le «libertà», forgiò lo Stato mili-

tare, burocratico, fiscale, ma provocò nelle aristocrazie e nelle borghesie la reazione liberale, la rivendicazione di diritti storici e «naturali» e, quindi, attraverso scosse violente, la formazione di regimi costituzionali, su base più o meno popolare.

Nei paesi, dove si è svolto questo processo, il pensiero politico non è stato il gioco di arbitrarie ideologie, bensì è nato dalla realtà stessa, morale e politica. Ha avuto una sua sostanziale coerenza e una necessità, per così dire, dialettica, ed è stato nutrito da una ricca esperienza. L'intera vita della nazione, dagli interessi economici fino alle esigenze religiose, vi è confluita e vi si è determinata.

Di fronte a questa evoluzione europea si possono notare, all'atto del Risorgimento, tre diverse tradizioni italiane: quella napoletana, quella piemontese, e una sorta di non-tradizione del resto dell'Italia.

Gli è che l'Italia centrale e, in gran parte, l'Italia settentrionale hanno avuto una storia, per dir così, anormale e, comunque, particolarissima rispetto alla storia europea. Sono state il campo della prima grande rivoluzione europea, di quella rivoluzione comunale contro la quale Federico II di Svevia invocò la solidarietà di tutta l'Europa. La rivoluzione comunale inizia la grande epoca della civiltà italiana, che si chiude col così detto Rinascimento. Ossia, come già osservava l'abate Bettinelli — contro Voltaire, che aveva collocato la rinascita delle arti e delle scienze nel secolo di Leone X — l'età del Rinascimento comincia poco dopo il Mille ed ha nel secolo XVI la sua splendida decadenza. Con la rapida dissoluzione dei grandi feudi ed in connessione con la lotta delle Investiture sorge da noi, di contro alla società feudale, una nuova, rigogliosa civiltà urbana. Mentre i castelli cadono in rovina, sicché l'Italia potrà apparire quasi il paese senza castelli, sorgono le «case» e le libere amministrazioni comunali si sostituiscono a quelle dei conti e dei vescovi.

La fioritura delle città nei secoli XII e XIII è fenomeno generale europeo, delle città come organismi sociali ed economici. Il gotico ne è l'espressione. Ma c'è una differenza radicale tra il comune italiano e il comune di oltralpe, francese, tedesco, fiammingo, inglese, ed è questa differenza che ha dato alla storia italiana un carattere affatto peculiare. Il comune d'oltralpe fu tipicamente borghese, composto esclusivamente da artigiani e mercanti, dedito esclusivamente all'attività economica, per la quale ottenne da ve-

scovi, da principi e re un diploma di libertà e dei privilegi. Il suo territorio rimase circoscritto alla cinta delle mura, mentre l'aristocrazia feudale rimase in campagna, nei suoi castelli, a governare i propri servi e a fare la guerra. Infatti, eccettuati i casi di difesa, la borghesia non ebbe affatto ambizioni militari, fu insomma schiettamente «borghese». Ma sopratutto non ebbe pretese di indipendenza politica. Dura custode delle proprie guarantigie, pronta a difenderle con tenacia e risolutezza, fu la naturale alleata delle monarchie nella loro lotta contro la feudalità, ed entrò nella grande politica ispirandosi soltanto al proprio limitato interesse.

Le «buone» città di Parigi e Londra furono il valido sostegno delle corone. La borghesia rappresentò pertanto un ceto o ordine, uno «stato», entro la gerarchia della società feudale, distinto non soltanto da ben definiti diritti e patti, ma anche da un suo *ethos*, da un complesso di severe virtù e di angusti vizi.

L'Italia può dirsi l'unico paese d'Europa privo d'una tradizione borghese. Per quanto oscura e molteplice possa esser stata l'origine del comune italiano, certo è che esso fu costituito non da meri artigiani e mercanti d'origine servile, ma da famiglie della bassa nobiltà, da cavalieri, «militi» viventi del reddito delle loro terre. Il «popolo» grasso e magro, le «arti» maggiori e minori compaiono in un secondo tempo. Il comune italiano ha un proprio contado, per cui è spinto all'espansione territoriale, ha carattere non tipicamente economico, bensì militare e politico, e anche quando ai «magnati» subentrano i «popolani», questi ereditano la mentalità apertamente politica.

Sopravvivenza di tradizioni classiche? Difetto d'una monarchia nazionale? Ribellione italiana agli imperatori tedeschi? Certo è che in Italia la legalità fu spezzata. L'Italia offrì questo singolare anacronismo della resurrezione dello stato di città classico.

Dante è stato il grande testimonio di questo sovvertimento e della rissa che ne seguì, ed è stato veramente il profeta della nostra Nazione. Traendosi fuori e al di sopra del tumulto delle fazioni, sognò il ritorno dell'ordine legittimo in virtù di un'idea. La sua formula, che discendeva dai cieli della metafisica e della teologia, era, allora, troppo sacra e troppo poco profana, ma la sostanza della sua protesta era vera ed esatta, e l'intiera storia d'Italia, fino ad oggi, ne è stata la conferma.

Mai un profeta fu meno ascoltato. L'odio di parte dominò la vita politica della nazione. Nessuna intesa fu possibile tra le città, che si combattevano tra loro come le città dell'Ellade antica. La Lega Lombarda fu soltanto un precario accordo, imposto dalla necessità della lotta contro l'imperatore. Nessuna idea federalistica, simile a quella che strinse i Cantoni svizzeri o a quella che associò le città anseatiche, riuscì a superare l'estremo municipalismo. All'interno, indipendentemente dai contrasti delle fazioni familiari, la stessa formazione di un «popolo» determinò un conflitto insanabile. Ad eccezione di Venezia, che del resto ebbe origini e carattere propri, nessuna città ebbe una aristocrazia capace di imporre la stabilità e la continuità del governo. Come negli antichi Stati di città, anche nelle repubbliche italiane apparvero i tiranni. E poiché mancava una severa tradizione di libertà e la precarietà degli istituti era estrema, la tirannide prevalse, fu più fortunata della tirannide classica, assunse con la Signoria forma durevole e quasi legale.

Con la Signoria trionfò la politica pura, il freddo calcolo, fondato sulla frode e la violenza, per il conseguimento e la conservazione del dominio, all'infuori di qualsiasi motivo ideale: l'arte arida e disperata, la cui tecnica fu codificata, più con mente da naturalista che da storico, dal Machiavelli.

La violenza fu sedata dalla violenza: là dove fallirono le prediche dei santi e dei frati, riuscirono il bando, la delazione, il pugnale del sicario, l'inquisizione del bargello. I cittadini non combatterono più per la patria e la guerra divenne anch'essa una tecnica professionale d'intraprenditori assoldanti il proletariato di quel tempo.

Ne venne quella disperazione morale, che è la peggiore delle corruzioni: l'indifferenza dell'individuo, che si volge al proprio interesse immediato, al suo «particulare», ed è privo d'ogni senso di solidarietà civica, d'ogni fiducia nel bene. Invano la magnificenza cercò di compensare il vuoto delle anime sensuali e miserabili. La tesi del Burckhardt, che indicava nel realismo e nell'individualismo i tratti dominanti dello spirito del Rinascimento, è tuttora esatta. Spezzato l'ordine sociale medioevale, offerta la possibilità all'intrepida «virtù» di imporsi alla «fortuna», al mercante di divenire signore e principe, al figlio del contadino di divenire condottiero e duca, l'unica forza operante fu l'individuo. Gli umanisti neoplato-

nici cercarono di dare a questa pratica individualistica, mercé l'esaltazione dell'uomo, una dignità filosofica e quasi mistica. Ma la realtà fu l'individuo economico « realistico», spoglio di quella dignità che viene dalla vita interiore. La sua universalità fu quella atomica di chi appartiene ormai soltanto a se stesso. La reazione del Savonarola non superò i limiti della protesta moralistica, priva come fu d'una idea teologica o politica, e soprattutto non andò oltre i confini di una fazione cittadina.

L'Italia ha scontato la propria decadenza morale con la decadenza politica e quindi anche economica. Preda di lanzichenecchi, svizzeri, spagnoli, cessò di avere una propria vita. La politica aveva distrutto la politica. I discendenti dei vincitori di Legnano non si mossero a difendere il ducato di Ludovico il Moro.

Chiuso il lungo tumulto, l'Italia, non più responsabile dei propri destini, trascorse quasi due secoli di calma ininterrotta. Fu, a suo modo, un paese felice. L'Arcadia, in fondo, non fu che la proiezione fantastica di quella vuota serenità.

Nei tragici secoli delle grandi rivoluzioni religiose e politiche, della formazione, cioè, del mondo moderno, il popolo italiano rimase tranquillo. La controriforma stessa ebbe carattere ufficiale, non popolare. Mentre altrove una nuova etica dava alla vita il rigore puritano ed ugonotto, il popolo italiano divenne indulgente. La casistica del confessionale gesuitico attenuò il senso del dovere e della colpa. Altrove i tetri dogmi della predestinazione e della grazia, del servo arbitrio e dell'elezione, imponevano alle coscienze l'assillante esame della propria salvazione, ed il peccato appariva come il sinistro segno della maledizione: il popolo italiano perdette la nozione esatta della colpa, ignorò o per lo meno non temette la morte spirituale, divenne indulgente verso di sé e verso gli altri, conobbe il compromesso.

Era mancata, in Italia, quella tipica borghesia, che, secondo Marx, trovò nel Calvinismo la propria espressione religiosa. I pochi eretici italiani presero la via dell'esilio senza lasciar traccia dietro di sé. La sola contesa con la Chiesa fu giurisdizionale, fu lite anticurialistica.

E mentre altrove la nuova fede dava nuova fermezza e nuova interiorità alla coscienza politica, sicché la politica acquistava una sostanza etica ed il fedele era chiamato a combattere per il regno di

Dio, l'Italia diveniva il lieto paese del carnevale e delle maschere, mèta dei viaggiatori in cerca di svago e di antichità.

Mancò anche la feudalità terriera, che, riottosa o apertamente ribelle, ha resistito, in Francia, in Germania, in Austria, in Ungheria, al prepotere delle monarchie, ché il patriziato italiano, soltanto in parte d'origine feudale, costituiva soltanto un ceto di notabili urbani. La politica centralistica dei principati italiani non acquistò quindi il carattere d'imposizione solenne della sovranità, né promosse, nei suoi servitori ed ufficiali, l'austera coscienza dei compiti dello Stato.

Mancò inoltre la partecipazione alle origini del capitalismo moderno e quindi alla rivoluzione industriale e alle imprese d'oltremare. Non è il caso qui di esaminare le cause del rapido tramonto di quella potenza bancaria toscana, che creò il primo capitalismo europeo, e in generale della decadenza economica italiana nel secolo XVI. Certo è che nell'età dei grandi regni, che si posero ad unificare e proteggere, con misure drastiche, l'attività economica nazionale, nell'età del bullionismo e del mercantilismo, l'Italia non poté reggere, e ridivenne un povero paese agrario, dove le città vissero stentatamente di rendita agraria. Il mancato sviluppo capitalistico non significò soltanto l'assenza di quella nuova etica del lavoro, di quella disciplina, che la nuova tecnica economica esigeva, ma altresì la mancanza della nuova, intrepida borghesia, forte della propria posizione finanziaria ed educata a intraprendere da sé, per propria iniziativa. Venne a mancare, soprattutto, l'utilitaristica coscienza dell'interesse comune, cioè un'opinione pubblica, capace di discutere degli affari di stato, della moneta, dei dazi, dei trattati, delle alleanze e delle guerre, come di questioni proprie, di propria diretta competenza.

E mancò anche la guerra. La penisola fu bensì attraversata dagli eserciti e subì il danno di tali passaggi, ma non fu neppure sfiorata dalle vere guerre nazionali di quei tempi, guerre «borghesi», dalle guerre, cioè, marittime e coloniali, nelle quali, assai più che nelle guerre continentali, si foggiò l'interessato patriottismo delle masse popolari. È il mare che per primo ha formato le nazioni moderne.

Malgrado queste manchevolezze, anzi proprio a cagione loro, il popolo italiano era un ben attraente popolo. La pianta uomo

cresceva con schietto vigore e con grazia disinvolta, che bene si adattava ad un paesaggio di olivi e di cipressi. Il forestiero ritrovava qui qualcosa, che al suo animo sentimentale rievocava l'immagine dell'innocenza della natura. La Riforma aveva aperto nell'anima europea una nuova dimensione, ma la nuova profondità significava anche scissione interna, complicato turbamento. Qui, invece, appariva ancora l'equilibrata spontaneità e pienezza di vita, che ignorava l'inquietudine ed il problema. Ma ciò che il viaggiatore chiamava natura e che egli poneva in rapporto con la mitezza del cielo e l'amenità del paesaggio, era in realtà una antichissima civiltà, divenuta natura. Il popolo italiano era ed in certo senso è ancora l'unico popolo classico, l'unico superstite del mondo antico, il popolo che ha a progenitore il padre Enea. Non mancavano infatti nel Settecento e nel primo Ottocento i viaggiatori che, scendendo in Italia, ritrovavano la classicità non soltanto nelle venerande rovine, ma anche nei tratti del carattere popolare, in certa antica fierezza, nell'umanità dell'indole e del costume, nel modo e nella scioltezza dell'atteggiamento. Per il ceto colto di allora la letteratura classica aveva ancora il sapore d'un nutrimento familiare. Questa antica tradizione, che aveva attraversato e vinto la barbarie medioevale, era stata il naturale sustrato della civiltà italiana del Rinascimento, la sua forza segreta, ma era rimasta estranea all'ulteriore svolgimento della civiltà, al cosidetto progresso moderno.

Tale era il popolo italiano ancora alla vigilia del Risorgimento, all'atto cioè, di entrare improvvisamente nel moto della vita europea, nelle sue lotte politiche, economiche, dottrinali.

Vi entrò non per impulso proprio, ma perché travolto dalle armate della Rivoluzione francese.

* * *

Quali sono state le forze interne, che, tra tanta apoliticità, hanno potuto trasformare ciò che era l'effetto d'un urto in un moto spontaneo e coerente?

Elementi positivi non esistevano certamente al centro, là dove si estendeva il troppo vasto Stato della Chiesa, né nei territori delle vecchie repubbliche di Genova e Venezia, sterili in quanto a tradi-

zione etico-politica, se si eccettua la polemica anticurialistica del Sarpi. Dalle vecchie oligarchie non venne neppure un cenno di rinnovamento della tradizione repubblicana.

Ma non esistevano neppure, in questa Italia, elementi negativi. Non venne da essa neppure una vera e propria reazione, un Antirisorgimento degno di questo nome, ché tale non si può certamente considerare la produzione letteraria del conte Monaldo Leopardi e del padre Bresciani. E ciò fu un danno e non un vantaggio, perché una seria, essenziale polemica avrebbe costretto gli uomini del Risorgimento ad un più attento esame dei loro presupposti ideali, ad una maggiore consapevolezza critica. L'unico pensatore che abbia tentato questo, il Gioberti — impegnato nella polemica gesuitica —, fu un ingegno troppo torbido per poter recare una chiarificazione e dare al Risorgimento un'idea originale.

Delle nuove energie si erano destate, nella seconda metà del Settecento, nella Toscana di Pietro Leopoldo e nella Lombardia di Giuseppe II, dove non invano penetrò anche un ultimo fremito dell'agostinianismo della Riforma, il Giansenismo. All'ombra di quei despotismi paterni gruppi del patriziato si volsero dalla vecchia cultura letteraria a quella illuministica e si occuparono dei progressi della legislazione, dell'agricoltura, della tecnica. La mentalità loro era cosmopolitica e filantropica, ma, diretta a considerare i problemi concreti del paese, si sviluppò rapidamente a seria coscienza civica. Era un felice inizio, che avviò l'aristocrazia a divenire in queste regioni l'intelligenza, l'élite del Risorgimento, ma giunse tardi e non scese in profondità.

È a sud e a nord, ai due estremi, che bisogna volgersi per trovare una autentica tradizione politica: al reame di Napoli e al Piemonte, ai due soli stati italiani, che abbiano avuto una evoluzione analoga a quella generale europea, non spezzata dall'anarchia comunale.

Per una singolare coincidenza il reame meridionale ebbe un'origine analoga a quella del regno d'Inghilterra. Nato anch'essso dalla conquista normanna, ebbe fin dall'inizio un forte potere regio; la dinastia sveva rafforzò tale potere con brutalità sistematica, foggiando una sorta di diabolica immagine dello Stato moderno. La politica italiana della dinastia ne provocò la facile caduta. Colpito nel prestigio e nella prosperità dalla rivoluzione vittoriosa dei Ve-

spri, il reame angioino non soltanto non poté riprendere con continuità una politica italiana, ma fu anche preda dell'interna anarchia baronale. La improvvisa repressione della casa aragonese fu espiata non soltanto dalla casa stessa, ma dal reame, che perdette la sua indipendenza. Il dominio spagnolo significò tuttavia la soluzione del problema: ristabilì, in qualche modo, l'unità meridionale e determinò il trapasso dal regime feudale a quello assolutistico, che una monarchia indigena, povera e priva dell'appoggio di borghesie organizzate, non avrebbe potuto compiere. Il vicereame salvò il reame, la sua tradizione amministrativa, giuridica e letteraria. Questa non era cosa da poco: ne provenne Vico.

Lo Stato riacquistò la sua sovranità con i Borboni. Napoli ebbe allora una corte, divenne una delle grandi capitali europee, l'unica autentica capitale italiana. Un insigne uomo di Stato, il Tanucci, pose mano a rinnovare la struttura amministrativa con energia, ma senza arbitri illuministici. Una borghesia intellettuale di avvocati, abati, professori fece proprie e discusse le nuove dottrine giuridiche ed economiche dell'Illuminismo e creò un vero e proprio pensiero meridionale. È così che Napoli poté offrire l'episodio più puro e più alto dell'adesione italiana alle idee della Rivoluzione francese. Qui veramente si inizia il Risorgimento, se il Risorgimento significa l'entrata della nazione italiana nel moto della civiltà moderna. La schiera dei patrioti fu esigua, le plebi rimasero ostili, la borghesia fu insufficiente a sostenere la Repubblica Partenopea, ma qui già il Risorgimento rivelò quel puro entusiasmo, quella generosa umanità, quel candore, che fanno di esso uno dei momenti più belli della storia umana. Qui, più che in qualsiasi altra parte d'Italia, si sentì battere una nuova vita, ché, nei brevi regni di Giuseppe Bonaparte e di Murat, il gruppo dei patriotti si trasformò rapidamente in vera e propria classe politica, sentì con austera passione la sua nuova responsabilità e fu in grado anche di sottoporre a revisione realistica le proprie idee, di trasformare l'ideologia in programma fattivo di governo.

È ancora Napoli che inizia nel 1820 la rivoluzione liberale in Italia. L'errore della monarchia borbonica segnò anche il destino del reame: provvidenziale errore, ché, se lo Stato meridionale perdette in tal modo la progenitura, venne meno anche la possibilità d'un serio dualismo tra nord e sud. Il reame borbonico si svuotò e,

dopo il precario episodio costituzionale quarantottesco, il liberalismo napoletano trovò la sua patria nell'Italia che si andava formando nel Piemonte costituzionale. Fu quindi il pensiero politico meridionale, che diede alla nuova Italia la più severa scuola liberale.

Il Piemonte non ha dato all'Italia soltanto una dinastia. Interpretare il Risorgimento come un grande e puro moto della nazione italiana abilmente sfruttato ai propri fini dalla monarchia sabauda, significa ridurre quella vicenda mirabile ad una gherminella, offendendo il patriottismo di quegli italiani, che allora accettarono la soluzione monarchica, anche se non rispondeva alle loro pregiudiziali. La monarchia sabauda significò l'apporto alla rivoluzione italiana non soltanto d'un esercito e d'una diplomazia e di un prestigio internazionale, ma soprattutto d'una solida tradizione politico-amministrativa e di una solida classe politica.

Del loro modesto ducato feudale i Savoia avevano saputo fare uno Stato assolutistico, e, mettendo a profitto la posizione di esso tra Francia e Impero, avevano mantenuto un'iniziativa, che aveva legato alle loro fortune la feudalità. Avevano fatto uno Stato barocco, che apparteneva più al mondo che andava da Roma a Vienna che a quello dei regni occidentali. Nonostante la vicinanza della Francia, anzi forse proprio in opposizione ad essa, il modello di Versailles non fu imitato, né si ebbe il despotismo illuminato. Dalla greve atmosfera uscì l'anima più alta che l'Italia abbia avuto dopo Dante: Vittorio Alfieri. Ribelle, come i preromantici tedeschi, come essi insofferente al costume francese, al rococò, al despotismo illuminato, si volse, come essi, alla libera Inghilterra e alla grande, severa poesia, educatrice alla fierezza civile. Con lui e col Baretti la letteratura italiana entra nella grande polemica europea, che prelude al romanticismo. L'Alfieri non aveva dietro a sé delle libertà storiche da difendere, né una tradizione spiritualistica, sicché si arrestò all'individualismo eroico. Ma questo stesso difetto gli impedì di cadere nell'irrazionalismo romantico. Il suo fu un individualismo aristocratico, che lo portò a reagire alla nuova tirannide democratica così come reagirono ad essa i romantici tedeschi, ma anche ad aprire il varco al liberalismo in Piemonte.

Passato il turbine napoleonico, la monarchia sabauda credette che nulla fosse cambiato nel suo regno. Ma cambiati erano proprio

i suoi strumenti: l'aristocrazia e l'esercito. Il vecchio Stato barocco era finito per sempre, ché l'aristocrazia ormai respirava l'aria dell'occidente, diventando una classe politica capace di imporre la sua iniziativa. Il moto liberale del 1821 fu un giovanile errore, perché non era concepibile un suo successo nel mondo della Santa Alleanza, ma segnò il destino del Piemonte e dell'Italia, ché la nuova classe dirigente, pur dando prova di sconsigliata immaturità, diede tuttavia testimonianza di sé, della sua esistenza e del suo ardire, e prese ad attrarre a sé l'aristocrazia liberale di Lombardia e di Toscana.

La Lombardia, illuministica nel secondo Settecento, fu nel primo Ottocento romantica, come sarà positivistica nel secondo Ottocento. Ma c'era una sostanziale incompatibilità tra l'anima romantica e la tradizione italiana. Il romanticismo lombardo ignorò le radici etico-religiose del romanticismo stesso, ne accolse i motivi più facili e superficiali, la maniera, non superò i limiti d'una voga letteraria e pertanto, pur avendo un suo sottinteso anti-austriaco, non poté dar vita ad un pensiero politico.

In Toscana l'aristocrazia, in cui operava ancora qualche motivo giansenistico, aveva ripreso l'azione di rinnovamento intellettuale, economico, educativo. Però ben presto si operò una scissione, rinacque una sorta di spirito di parte. Là dove l'aristocrazia apparve «moderata», la piccola borghesia si rivelò violentemente e sonoramente democratica, giacobina, anticlericale. Non per nulla sorsero in Toscana, contro i neoguelfi i sedicenti neo-ghibellini. Nelle Romagne, assai mal dome dal lungo governo di preti, riapparvero addirittura, con le sette, che rinnovavano il costume delle fazioni, i tratti della facinorosa Italia comunale.

* * *

Di fronte all'ideologia democratica, astratta ed elementare, il pensiero liberale, ricco di senso storico e rispettoso dei diritti della personalità anche di fronte al popolo sovrano, rappresenta una fase ulteriore di sviluppo. Il moto del Risorgimento la raggiunse agevolmente, per effetto anche del contemporaneo sviluppo del pensiero francese. Tuttavia l'ideologia giacobina si mantenne nelle regioni dove scarsa era l'esperienza politica, specialmente tra la piccola bor-

ghesia. A questi fermenti democratici diede una nuova unità, una disciplina, Giuseppe Mazzini. Era un'unità piuttosto vaga dal punto di vista dottrinale, ma ricca di *pathos*. Motivi romantici e motivi giusnaturalistici, ideali umanitari e rivendicazioni di glorie nazionali, qualche accenno sociale, qualche spunto deistico e panteistico, reminiscenze letterarie e rettoriche, si fondevano in un amalgama, che dava l'impressione d'una fede unitaria, di una sorta di religione laica, e che traeva efficacia esaltante dalla personalità del maestro. La forza dell'idea mazziniana stava però proprio in siffatto sincretismo di democrazia e romanticismo, nella combinazione di Rousseau e di Herder: l'idea romantica della nazione era congiunta, cioè, con l'idea del popolo sovrano, e ne risultava il diritto delle nazioni, create da Dio, all'unità e all'indipendenza. Ne risultava il grande mito politico moderno dello Stato nazionale, che negli italiani ha fatto sorgere la persuasione di essere un popolo ingiustamente oppresso e disunito, e che ha dato al Risorgimento il carattere d'una missione universale. La politica acquistava un impulso universalmente etico e quasi religioso, diveniva il dovere di combattere per l'instaurazione d'una legge di natura ed insieme d'un ordine creato da Dio. La soluzione del problema nazionale era affidata al popolo medesimo, ma era già indicata nella formula repubblicana. La repubblica, infatti, di fronte alla «corruzione delle corti» e agli «intrighi dei tiranni», era ancora sinonimo di virtù, come il popolo era sinonimo di onestà.

L'idea poté trovare fervida accoglienza tra chi non aveva una tradizione politica dietro a sé, e quindi poteva vagheggiare un'integrale costruzione dal nulla, ma questa mancanza di radici conferiva all'insieme una scarsa solidità pratica. Poteva suscitare delle piccole schiere, giovanilmente eroiche, votate al sacrificio, ma posta dinnanzi a compiti concreti, trovava, come nella Repubblica romana del 1848, anziché il «popolo» la plebe, e doveva ricorrere a metodi dittatoriali.

La rivoluzione del 1848 è stata contrassegnata, in tutta l'Europa, da confusioni d'idee e da inettitudine politica. Prima che dalle armi della reazione, è stata vinta, dappertutto, dalla sua stessa inconcludente contraddittorietà: in Francia, dove sboccò nel cesarismo del secondo Bonaparte, in Germania, dove aprì la strada alla Prussia di Bismarck, in Austria, dove l'urto delle nazionalità fu se-

dato dalla reazione di Schwarzenberg. Così in Italia, dove fallirono tutti: il papato e i neoguelfi, gli unitari ed i federalisti, le repubbliche democratiche e le monarchie costituzionali. Per fortuna l'idea della Costituente italiana non ebbe neppure un principio d'attuazione, ché essa avrebbe rivelato anche più chiaramente l'inettitudine dei partiti e l'eterogenetità della vita nazionale e posto in serio pericolo, come accadde in Germania ad opera dell'Assemblea di Francoforte, la fiducia della nazione nelle proprie forze e nei metodi della libertà. E fu pure una fortuna che fossero truppe francesi ed austriache a ristabilire l'ordine, sottraendo così gli italiani all'immancabile conflitto interno.

Rimase il liberalismo piemontese, nel solo Stato, in Italia e, si può dire, nel Continente europeo, che avesse osato conservare uno statuto liberale, una vita parlamentare, una pubblica stampa: il liberalismo di Cavour, che, nutrito d'esperienza, si era affinato e, risalendo alle sorgenti ginevrine e inglesi, aveva scoperto in sé la potenza d'una moderna visione della vita, d'un'etica religiosa. Liberalismo, che significò altresì coscienza e studio dei problemi sociali ed economici, modernità di metodi nell'agricoltura, nelle finanze, nella politica doganale, adesione al mondo moderno anche nel suo aspetto tecnico, finanziario ed industriale. Qui l'energia morale si traduceva spontaneamente in prassi politica; qui essa poteva contrapporsi, da pari a pari, alla autorità della Chiesa; qui poteva ammirare e dirigere una grandiosa azione diplomatica piegando a sé la politica di Francia e d'Inghilterra. Qui c'era l'effettivo progresso, qui c'era rivoluzione, chè l'azione di Cavour, nel '59, cambiò veramente il volto dell'Europa, significò, cioè, la distruzione del sistema europeo costruito nel 1815 a Vienna dal Metternich, la fine della «legittimità» reazionaria, l'inizio della crisi dell'Austria e la fine del suo prestigio in Germania.

Tale fu l'autorità di questa forza spirituale, che il problema italiano si risolse, all'interno, da sé, quasi per virtù magica. Caddero tutte le resistenze, le pregiudiziali, le diffidenze: in Lombardia, in Toscana, nell'Emilia. Cadde nell'Umbria e nelle Marche lo Stato pontificio, e cadde il reame borbonico. Ma la vittoria più alta di tutte fu l'acquisto di quelle forze, che avevano militato sotto l'insegna mazziniana, fu, cioè, la conquista di Garibaldi. Mentre Mazzini, crucciato, restava chiuso nelle proprie pregiudiziali, Garibaldi

salvò la democrazia mazziniana, impedì che nell'istante fatale restasse in disparte, inconcludente elemento negativo, condannato all'inerzia dispettosa e alla sconfitta. Lo fece con estrema dignità, conservando la sua autonomia, restando sé stesso. In tal modo la parte più bella, più epica del Risorgimento, quella atta ad accendere i cuori e le fantasie popolari, toccò alla democrazia romantica.

Tuttavia il dualismo non fu superato. Mentre l'elemento democratico-repubblicano riprendeva l'iniziativa puntando clamorosamente su Roma, il liberalismo, perduto Cavour, peccava d'angustia moderata e non manteneva il proprio slancio e la propria indipendenza di fronte alla monarchia, che a sua volta, nella guerra del '66 perdeva il suo prestigio. Roma fu presa senza rischio. Rimase pertanto nella coscienza della democrazia repubblicana, che aveva dato gli episodi più pittoreschi del Risorgimento e, nel Carducci, il poeta della nuova Italia, la sensazione d'una frode. L'Italia del Popolo era divenuta il Regno dei Savoia. L'epopea sembrò tradita.

A questi motivi sentimentali di recriminazione si aggiunsero altri meno nobili, che venivano dal costume della vecchia Italia: la consuetudine di scorgere nel governo un'autorità estranea o addirittura nemica, nella polizia non la tutela dell'ordine e della libertà, bensì l'esoso strumento dell'oppressione, nei tributi la imposizione arbitraria, nel servizio militare una mortificante servitù, nella legge un ordine estrinseco, cui era lecito e bello sottrarsi. La Corona, non riconosciuta universalmente, come simbolo dell'unità nazionale e come garante della libertà costituzionale, si appoggiò all'esercito. Il partito liberale era ormai la destra, o peggio, la consorteria dei conservatori. Ed anche quando, caduta la destra, la democrazia giunse alla responsabilità del potere e sembrò che dovesse assumere l'eredità del liberalismo, l'avvenimento si ridusse a una rivoluzione parlamentare e la nuova èra fu quella del cosidetto trasformismo. Ai vecchi, severi liberali, che, professando una sorta di culto dello Stato, avevano dato alla loro politica una nota di rigidità dommatica, subentrò una classe politica qualitativamente più scadente, più facile al compromesso.

Senza dubbio furono decenni di paziente lavoro, in cui il paese andò costituendo la sua struttura. Malgrado le difficoltà del bilancio ed il peso delle imposte, furono anche decenni di progresso economico, di rapida trasformazione industriale, ma la vita politica

non salì di tono. La pesante eredità dei secoli si fece sentire. Roma, promossa a capitale, mancò al suo compito, fu la sede del governo e della burocrazia, non il centro vigoroso della vita nazionale. Tra un Mezzogiorno che soffriva più che non profittasse della recente unità, un Piemonte lontano e quasi distaccato e una Lombardia ormai dedita agli affari, il centro d'Italia non trovava il suo equilibrio. Mano a mano che il Risorgimento scendeva in profondità e toccava ed agitava le masse popolari, sino allora assenti e quasi trasognate, faceva anche più manifesto e minaccioso il fondo anarchico della società italiana.

In Italia la rivoluzione francese non aveva provocato una rivoluzione agraria, ché da noi non esisteva più da secoli la servitù della gleba. In tal modo però le plebi agrarie furono ad essa ostili od indifferenti. I contadini rimasero, su per giù, quello che erano prima, fittavoli, mezzadri, braccianti e non si creò pertanto una piccola proprietà agraria, una classe di contadini proprietari. Il Risorgimento si compì senza interessare questi strati, che non intesero né apprezzarono le nuove libertà politiche. Fu il socialismo ad assumere questo compito. Esso non fu infatti, come altrove, un moto esclusivamente cittadino, limitato agli operai industriali. Ma se il socialismo destò alla coscienza politica le masse, sottraendole alla soggezione del padrone e del parroco, ridestò anche quanto vi era, in esse, di assopita anarchia, specialmente nell'Italia centrale. Partito di classe, limitò deliberatamente la propria visuale agli immediati interessi economici degli strati da cui dipendeva, e si vietò in tal modo quell'ampiezza di visione, che avrebbe potuto renderlo capace di assumere l'eredità del liberalismo. Questo, a sua volta, si ridusse a partito di classe, intento a difendere gli interessi della proprietà, mentre la democrazia si sfaldava ed i repubblicani, ormai agnelli vestiti da lupi, limitavano la loro ribellione alle pose oratorie o addirittura alla foggia quarantottesca del vestire.

Senza dubbio era questa una nuova vita, dove tutte le forze, già latenti, erano entrate nel gioco. Un animo superiormente liberale avrebbe dovuto gioire dinnanzi a questo spettacolo, salutando nell'avvento delle plebi alla vita politica nazionale l'ultima fase, conclusiva, del Risorgimento. Ma il socialismo italiano, a differenza di quello inglese e francese, accolse la formula marxistica radicale, e pertanto si condannò ad una sorta di conflitto di coscienza, ad un

contrasto tra la teoria e la pratica: predicò la rivoluzione proletaria, il sovvertimento di tutte le istituzioni «borghesi», l'internazionalismo, fu antiliberale, antiparlamentare, antimonarchico, anticlericale, antimilitarista. Nel contempo entrò nella vita parlamentare fungendo ben presto da opposizione ufficiale e, collaborando, praticamente, alla nuova legislazione sociale, svolse alla maniera del laburismo inglese una positiva opera di educazione politica e di elevazione economica delle masse operaie e contadine attraverso le leghe ed i sindacati, le associazioni mutualistiche e le cooperative. Ma questa seria, liberale opera era in contrasto con la dottrina marxistica, che, dommaticamente accolta, fu vagliata soltanto da un pensatore della scuola meridionale, dal Labriola. Pertanto, dopo i tragici tumulti della fine del secolo, il socialismo fu costretto ad adattarsi, con insincerità, ad una positiva pratica riformistica. Tutta la vita politica italiana risentì di questa insincerità: Giolitti, il vecchio liberale, piemontese, condusse un'abile, ma empirica azione di sinistra, appoggiandosi alle destre conservatrici. Queste sostennero quindi, di malavoglia, la responsabilità d'una politica, che appariva una concessione, una resa alla incomposta violenza verbale dell'opposizione. I tentativi onesti da parte socialista di uscire dall'equivoco incontrarono la resistenza delle intransigenze rettoriche, del rivoluzionarismo astratto, mentre già il socialismo stesso veniva oltrepassato, nelle invettive antiparlamentari e nella predicazione della «azione diretta», dal sindacalismo, che altro non era che una teoria della violenza, e dall'anarchismo, promosso addirittura ad ideale politico. Sui parlamentari socialisti, che avrebbero potuto costituire già un'esperta classe politica, prevalsero i «puri» nemici dell'intrigo e del compromesso, gli intransigenti della parola e del gesto, i tribuni delle piazze, i capipopolo: Mussolini fece espellere dal partito i riformisti e diede al partito stesso una nuova «anima rivoluzionaria».

A sua volta la destra conservatrice, impaziente del giolittismo, acquistava improvviso vigore, diveniva, per suggestioni letterarie francesi, apertamente reazionaria, antiparlamentare, antiliberale, antidemocratica, e, riservando a sé, con presunzione giustificata soltanto dal proclamato internazionalismo socialista, la tutela degli interessi «nazionali», si dichiarava nazionalista, additava nell'imperialismo coloniale la soluzione della questione so-

ciale, predicava una politica estera di grande potenza. La conquista di Tripoli fu la prima soddisfazione data a questa predicazione, che aveva trovato facile eco nella nuova società borghese capitalistica, e nel pseudo-decadentismo eroico del d'Annunzio il suo vaticinio poetico.

* * *

Come per l'intera Europa, così per l'Italia il primo decennio del nuovo secolo fu un periodo di prosperità e di benessere. L'Ottocento si era chiuso malamente: con l'umiliante insuccesso dell'espansione coloniale africana, tentata disordinatamente da Crispi, con i gravi tumulti socialisti in Sicilia e a Milano, sanguinosamente repressi dall'esercito, con l'assassinio del re. Il nuovo regno, con al governo Giolitti, sembrava fruire della politica di raccoglimento e di buona amministrazione. L'unità dava finalmente i suoi frutti anche nel campo economico e una grande industria era sorta nel nord; il bilancio attingeva il pareggio, la lira faceva premio sull'oro, la produzione nazionale e quindi la ricchezza nazionale aumentavano con ritmo rapido. L'esposizione mondiale di Milano fu il simbolo di questo trionfo del progresso.

Ma il ritmo del progresso tecnico-economico non corrisponde quasi mai al ritmo dello sviluppo spirituale. Il deprecato conflitto tra la macchina e l'uomo è dovuto a questa mancata sincronizzazione, per cui l'uomo si trasforma assai più lentamente della macchina. Accade anzi che la trasformazione tecnico-economica determini spostamenti, per cui balzano in primo piano ceti e gruppi improvvisati, ai quali dà la prevalenza soltanto la loro importanza tecnico-economica: nella società moderna la borghesia capitalistica ed il proletariato industriale, entrambi con interessi «materialistici» limitati.

Alla nuova vita italiana dava ormai il tono una borghesia capitalistica in certo senso nuova per l'Italia: priva perciò di ogni tradizione ed anche delle «virtù» borghesi, intellettualmente grossolana, una borghesia di *parvenus*, che lasciava volentieri a Roma, ai politicanti ed ai burocrati, le cure della disprezzata politica, riservando a sé, con soddisfatta compiacenza, gli affari, salvo ad invocare l'autorità dello Stato nella repressione degli scioperi e l'interesse nazionale nella protezione doganale.

In basso, là dove era stato smosso il vecchio fondo apolitico, il popolo si era trasformato in «massa». È un fatto degno di nota che il romanzo italiano, dai «Malavoglia» al «Mulino del Po», ha per protagonista quasi esclusivo il popolo italiano. Qui c'è varietà di tipi e di caratteri, umore, genialità bizzarra, ricchezza affettiva ed elementare passione: gli altri ceti sembrano troppo mediocri ed anodini — se si eccettua certa piccola borghesia fiorentina, pittoresca nella sua meschinità — per offrire lo spunto alla fantasia del narratore. Ma è altresì degno di nota il fatto che il romanzo a soggetto popolaresco è sempre la storia d'una decadenza: il progressivo politicizzarsi del popolo vi significa la dissoluzione della sua vita familiare e morale. In effetti la nuova «cultura» ha intaccato l'antichissima civiltà: la scuola, la stampa, l'oratoria tribunizia sono andate distruggendo la nativa freschezza. Di fronte ad una «cultura» nata in climi spirituali lontanissimi, la nostra gente è apparsa molto incolta. Dalla sovrapposizione è derivata l'atroce semicultura del popolo che si «eleva» per divenire piccola borghesia, in cui l'involucro uniforme, la mentalità di «massa» mortifica l'originalità dell'individuo. Il popolo cessa, insomma, d'esser popolo per divenire nei gusti, nelle tendenze, nelle mode un'imitazione della borghesia. Ciò accade, naturalmente, in maniera più rapida nel proletariato urbano, ma poiché nel nostro paese si sono in genere evitati i grossi agglomerati industriali e le fabbriche hanno trovato sede anche nei borghi e nelle campagne, rapida è stata pure la trasformazione del ceto campagnolo.

Con questi elementi improvvisati si è costituita la nuova società italiana. Segno infallibile la mancanza di stile, il cattivo gusto del nostro tardo Ottocento e del primo Novecento, in un paese che aveva pur dato al mondo la grazia delicata del Rinascimento e la fantasia del Barocco. La rumorosa protesta del Futurismo si è ridotta ad una velleità di novità formale.

Ma su queste basi precarie l'Italia non resse alla scossa della guerra mondiale. Sostenne la prova militare, malgrado qualche pesantezza della truppa, in virtù dello slancio e della bravura dei giovani ufficiali, molti dei quali studenti, che recarono in questa, che doveva essere l'ultima guerra del Risorgimento, il puro fuoco del Risorgimento stesso. Ma la guerra del 1915-18 era stata malamente impostata, come guerra democratica di redenzione e come guerra

imperialistica di potenza. Il parlamento, incerto, era apparso trascinato dalla piazza. La guerra unì la nazione soltanto nell'istante del supremo pericolo, mentre recò la sua contraddizione originaria anche nella pace. Questa segnò la fine della democrazia italiana, che della guerra era stata la fautrice più convinta. Offrì invece la possibilità ai socialisti ed ai comunisti di mettere a profitto i disagi, il malcontento, i rancori delle masse, ed ai nazionalisti di sfruttare la delusione ed il risentimento verso l'Intesa. Considerati ormai dall'esclusivo punto di vista dell'acquisto di potenza, i risultati furono giudicati inadeguati ai sacrifici sostenuti. La penosa questione di Fiume, le cui origini risalivano all'angusta impostazione diplomatica della guerra, offrì il destro al nazionalismo di dare il colpo di grazia alla democrazia, usando la sua stessa arma, il principio irredentistico.

È da domandarsi se le estreme sinistre avessero meditato sul serio la rivoluzione sociale da loro promessa. Comunque sia, il partito socialista, ormai il più forte tra i partiti parlamentari, scontò il suo equivoco: posto di fronte al dilemma del potere e della rivoluzione, non osò, per demagogico timore dell'impopolarità, assumere il potere, e non osò tentar l'alea della rivoluzione. Invano F.S. Nitti tentò una nuova sintesi, una nuova «caduta della destra». Mentre la destra nazionalista avvertì il pericolo e reagì col colpo di Fiume, il partito socialista non volle capire: segnò la sua sconfitta, ma rese impossibile un governo. Il recente partito popolare, che si ispirava alla dottrina cattolica, ad un principio trascendente, non-politico, si atteggiò a partito di centro, ma oscillando tra clericalismo conservatore e democrazia cristiana, mancò a sua volta d'un centro. L'introduzione del sistema elettorale proporzionale, intaccando il principio stesso della rappresentanza e irrigidendo il gioco parlamentare, accrebbe il discredito del parlamento.

Ormai la lotta politica si svolgeva fuori dalle sue aule, si polarizzava nei due estremismi, entrambi anti-parlamentari e programmaticamente autoritarî, nel nazionalismo e nel comunismo. Ma entrambi erano insufficienti: scarsi i nazionalisti ed inadatti a scendere in piazza, atti i comunisti soltanto a fungere, con l'ottusa incoerente violenza dei tumulti, da agenti provocatori della reazione. In genere la tattica delle sinistre rivoluzionarie fu tecnicamente assurda. Soggiacque al mito dello sciopero generale, credendo nell'ef-

ficacia taumaturgica di tale arma economica. Arrivò sino all'occupazione delle fabbriche, confessando la propria impotenza a compiere ben più essenziali occupazioni, e si preparò una disfatta umiliante e ridicola. Insistendo inoltre sul passato, cioè sulle responsabilità della guerra, offese e provocò quei giovani ufficiali, che di quel passato erano fieri, e li gettò violentemente a destra.

Se le sinistre avevano dimostrato di non poter intaccare lo Stato, la destra nazionalista aveva già dato la prova della sua forza: il colpo di Fiume, aperta ribellione militare, iniziò la crisi dello Stato, dimostrando che si poteva impunemente sfidare la autorità di esso e che ormai vi era una formidabile coalizione d'interessi e di connivenze, che soltanto a stento poteva esser trattenuta.

La questione di Fiume poté esser liquidata soltanto quando la coalizione di vecchie e nuove forze reazionarie, della proprietà terriera e della grossa industria — non mancò l'apporto da parte dell'esercito, dell'alto clero, di membri della casa reale — aveva già evocato l'Antirisorgimento.

L'Antirisorgimento sembrò qualcosa di molto pittoresco, di molto «italiano». In effetti era l'antica Italia delle fazioni, della illegalità anarchica, del «tumulto», che riappariva: ex combattenti, ex repubblicani, ex massoni, ex sindacalisti, ex anarchici, ex monarchici, ex nazionalisti, ex clericali, e persino ex socialisti ed ex comunisti, nonché, naturalmente, semplici bravi e sicarî. D'Annunzio, a Fiume, aveva dato alcune formule e alcuni riti. Valse da contrassegno comune il colore d'una camicia. Fu citato il pragmatismo per giustificare l'azione pura, non illuminata da un'idea.

La rappresaglia sui «rossi» fu eseguita impunemente, con la connivenza dei tutori della legalità. I vecchi liberali medesimi, pur cercando di non impegnarsi nella triste bisogna, approvarono, illudendosi che il problema italiano si potesse risolvere con quattro bastonate e qualche colpo di rivoltella.

I ben pensanti, la gente d'ordine, si compiacquero dell'ordine esternamente restaurato. Il popolo italiano perdette ogni fiducia in se stesso, riconobbe la propria inettitudine politica, chiese il padrone.

Ultima autorità superstite del vecchio Stato era la monarchia. Ma la monarchia, anche se avesse voluto resistere, mancava d'una base di resistenza, dopo che esercito e polizia erano apparsi malsi-

curi. D'altra parte essa non era mai stata una perfetta monarchia costituzionale. Per fungere da arbitra dei partiti e da garante delle libertà statutarie, avrebbe dovuto esser riconosciuta da tutte le parti. L'opposizione avrebbe dovuto essere «l'opposizione di Sua Maestà». Ma l'atteggiamento antimonarchico delle sinistre faceva della monarchia una parte in gioco. Tra gli incondizionati avversari e i nuovi, condizionati, partigiani, la monarchia preferì questi ultimi e si legò ad essi.

Dapprima dominò la pia illusione della «normalizzazione», come se l'illegalità potesse esser chiamata a restaurare la legge, la violenza partigiana a ristabilire l'ordine. Ma l'illusione durò poco, ché un atroce delitto politico la distrusse. L'insurrezione dell'opinione pubblica, violentemente commossa, mancò di energia pratica. Nessuno scese in piazza. La monarchia, arbitra, non osò svincolarsi, temette le conseguenze d'una crisi, consentì alla violazione definitiva delle libertà statutarie. Il capo della fazione, che si professava discepolo di Machiavelli, instaurò allora la vecchia tirannide del Rinascimento, ed il mondo intero trovò la cosa molto interessante.

I capi fuggiaschi delle sinistre, che erano scampati all'estero, nei paesi della tradizionale libertà, vi trovarono assai scarso conforto materiale e morale: il mondo più o meno si convinse che la tirannide era il regime adatto ad un paese anarchico come il nostro. Anzi, poiché non mancarono all'estero gli ammiratori, i complici, gli imitatori, questo favore internazionale diede all'interno un qualche prestigio alla tirannide stessa, che finì per presentarsi come la formula moderna, propria del secolo, atta a risolvere dappertutto le crisi sociali e politiche.

L'Antirisorgimento ha celebrato i suoi fasti nell'antica Italia comunale: nella Romagna, nell'Emilia, nella Toscana, nell'Umbria. Roma, un'altra volta, si lasciò conquistare. Rimasero estranei il Mezzogiorno ed il Piemonte. Qui anzi la tradizione liberale resistette con intrepida dignità: a Napoli assunse accento universale riaffermandosi nella sua forma più alta e pura, con Benedetto Croce, ed in Piemonte, difesa da Francesco Ruffini e da Luigi Einaudi, ebbe anche, con Pietro Gobetti, una giovanile rifioritura.

Con necessità quasi meccanica la tirannide, resa anche più formidabile dai mezzi che la tecnica moderna metteva a sua disposi-

zione, compì la sua opera dissolvente. La catastrofe morale travolse tutti gli istituti, corruppe e falsò l'intera vita nazionale, la giustizia, l'economia, l'esercito, la cultura, la stampa, la scuola, intaccò la stessa nativa gentilezza ed umanità del costume. Riapparvero il realismo e l'individualismo del Rinascimento, per cui il singolo, ridotto ad uniformarsi ad una disciplina estrinseca, si volse, scetticamente, al proprio «particolare». E riapparvero i letterati senza contenuto spirituale, gli eleganti scrittori parassiti, gli architetti della magnificenza. Lo Stato non fu neppure uno Stato di polizia, ché la tirannide non tenne in conto neppure i propri decreti. L'ordine fu affidato ad un tribunale di parte, ad una milizia di parte, al partito stesso, ridotto ad una polizia di parte.

L'adesione, dove ci fu, fu un'adesione passiva. Gli italiani ubbidirono, quando non poterono fare a meno, combatterono anche, ma non credettero, nonostante le «vibranti» manifestazioni di «fede». Invano cerimonie e riti pretesero d'evocare l'atmosfera «mistica». Trattato come massa, cioè come materia senz'anima, il popolo reagì da massa, con l'inerzia. Invano un preteso nuovo ordinamento economico, sedicente corporativo, offrì il pretesto per una pletorica nuova burocrazia: assicurò l'adesione soltanto di arrivisti e profittatori. Invano il regime ottenne l'unico suo effettivo successo, la soluzione formale della questione romana. Invano un avventuroso imperialismo, che si richiamava retoricamente a Roma imperiale, cercò di compensare gli italiani della perduta dignità: l'impresa d'Etiopia, che pur rispondeva ad una vecchia aspirazione italiana e alla fame di terra d'un popolo contadino, divenne artificiosamente popolare soltanto quando le cosidette «sanzioni» offrirono al regime un eccellente motivo di propaganda. Invano si vociferò e dissertò di Stato etico, di Stato forte, di Stato di autorità: mai uno Stato fu più immorale, più intrinsecamente debole, più esautorato. L'Italia fu simile ad una galera, dove ad eccezione dei ben compensati addetti al governo e alla sferza, la ciurma, legata ai remi, attendeva la libertà dal naufragio. Tale nave fu lanciata nella tempesta della nuova guerra mondiale: fu lanciata nelle peggiori condizioni di preparazione tecnica e ai primi urti si sfasciò. L'Antirisorgimento, con coerenza storica, aveva compiuto la sua opera.

Sarà stato, dunque, il Risorgimento l'impresa effimera di una esigua schiera di intelletti generosi, che, fatte proprie le grandi idee

dell'occidente, credettero di poterle trapiantare e far germogliare sull'arido suolo d'Italia? Era, dunque, esatta la dannata legge, che uno storico austriaco traeva nel 1860 dalle esperienze di un millennio di storia italiana, secondo la quale il popolo italiano sarebbe sempre capace di ribellarsi ad un dominatore straniero, non di reggersi da sé per difetto di senso civico? E dovrà la nazione scontare, come dopo la catastrofe del Rinascimento, questa sua nuova colpa con la rovina economica, con la decadenza intellettuale, con la scomparsa dal novero delle forze vive del mondo? Coloro che, nei lunghi anni dello smarrimento e dell'ignominia, resistettero e non vendettero la loro anima, coloro che soffrirono con serenità il carcere, il confino, l'esilio, i giovani, che in questi ultimi anni non temettero la delazione e le sevizie, non riusciranno a riaccendere e a rendere operante nelle coscienze, pur nel contrasto delle dottrine politiche e dei programmi economici, quell'esigenza morale della libertà civile, che ha fatto del popolo italiano una nazione e che è il primo atto di fede che una nazione deve a sé stessa?

3. *Il nazismo: fenomeno culturale.*

Di solito quando si considerano il nazionalsocialismo ed i suoi crimini vien fatto di pensare ad un ritorno di barbarie, ad un improvviso rigurgito d'un fondo primordiale, che sembra aver spezzato una precaria soprastruttura, quella «cultura» di cui la nazione tedesca andava tanto orgogliosa e che era riconosciuta ed ammirata, talvolta fin troppo, dagli stranieri. Ci si domanda allora, come mai la dotta Germania abbia potuto cedere così facilmente a questo moto dal basso, e ci si atterrisce dinanzi alla sconcertante debolezza di quello «spirito», che i tedeschi d'altri tempi avevano con tanta assiduità coltivato.

In realtà non si tratta, nel caso del nazismo, di vera, schietta barbarie, ma di qualcosa di assai più pauroso. L'autentica primitività è ingenua, ignara di sé. Il mito dell'innocenza e bontà del selvaggio, che il buon padre Las Casas recò all'Europa e che l'Europa, da Montaigne a Rousseau, ha accolto, non è privo d'ogni verità. Al contrario la barbarie, di cui i Tedeschi hanno dato prova sotto il simbolo della croce uncinata, è un prodotto della loro cultura, della più «moderna» loro cultura.

Può darsi che l'inno alla barbarie, intonato da tanta parte dei più celebrati «pensatori» tedeschi del Novecento, risponda ad un istinto profondo della nazione, ad una sorta di consapevolezza dell'esistenza di forze brute, maldome, nella propria anima. Certo è che tra la cultura tedesca degli ultimi decenni e la prassi nazista non vi è contrasto, ma esatta rispondenza. Se mai, ai nazisti conviene riconoscere la spietata consequenziarietà con la quale hanno tradotto in azione quanto sembrava innocua letteratura. Ancora una volta i tedeschi hanno dimostrato di credere nella «cultura» e di saperla prendere sul serio, fino in fondo.

Questa rispondenza si spiega, se si tien conto della provenienza dei nazisti. Reichswehr, grande industria, Junkertum hanno fatto del loro meglio per suscitare ed alimentare il movimento hitleriano. Ma la massa d'urto proveniva da altri ceti. Come è noto, i primi nuclei furono costituiti dai mercenari dei corpi franchi, veterani della guerra mondiale, che non avevano voluto o saputo rientrare nella vita civile. Ma l'élite del movimento, quella che ha impresso il tono ad esso ed ha fornito i capi delle squadre d'assalto, delle S.S., della Gestapo, gli innumerevoli Gauleiter e Obergruppenführer, proveniva in gran parte dalla moltitudine degli intellettuali declassati — su trentamila laureati, che uscivano ogni anno dalle università tedesche soltanto un terzo trovava un posto —. Era gente spregiudicata, con mentalità da reprobi, ribelle all'ordine sociale, ma decisa a non rinunciare alla «posizione», cui riteneva di aver diritto, in virtù del diploma. L'antico spirito del masnadiero romantico insorse in costoro contro la «borghese» e «piccolo-borghese» repubblica di Weimar. Sarcastici, «realistici», essi rimproveravano alla vecchia classe dirigente d'essere stata troppo umanitaria ed ingenua, d'avere esitato nell'impiego dell'arma sottomarina, di aver creduto a Wilson, e soprattutto d'aver perduto la guerra senza che la Germania fosse stata «vinta».

La «cultura» di questa gioventù catilinaria non era propriamente accademica. L'università tedesca era decaduta da un pezzo, e, del resto, apparteneva anch'essa al vecchio mondo guglielmino. La sola dottrina di provenienza accademica, che ebbe qualche risonanza nel dopo-guerra, fu l'esistenzialismo, la tetra dottrina dell'angoscia e del nulla, una sorta di nichilismo morale, che accettava come sola realtà di fatto la mèra esistenza e raccomandava, come

via di salvezza dal «nulla», cioè dalla grigia mediocrità, la «decisione», qualunque questa fosse.

Ma i veri maestri della gioventù tedesca del dopo-guerra furono dei liberi scrittori, anch'essi, in certo senso, dei reprobi e ribelli, forniti di una loro tracotante presunzione di genialità: gli autori della teoria dell'animalità dell'uomo.

Il razzismo è già per se stesso una dottrina zoologica. Non per nulla i nazisti hanno preteso di derivare la loro «igiene della razza» dalle famose leggi di Mendel. Il principio «aristocratico», secondo il quale volevano procedere all'assegnazione dei posti di comando, era un criterio di selezione zoologica. Lo stesso principio del *Führer*, del condottiero, era tratto da un fatto del mondo animale, cioè dallo spontaneo imporsi di un capo ad un branco. A spiegare il successo di tale «visione della vita» non basta la funzione antisemita cui fu adibita. Non basta neppure la vecchia tradizione pangermanistica, che nel passato aveva goduto di scarso credito. Occorreva che la cultura più brillante, più diffusa, più «moderna» suscitasse il cima, diciamo così, intellettuale, insegnasse ai giovani tedeschi che l'uomo altro non è che una belva, non addomesticata dalla convenzionale civiltà.

La schiera dei teorici dell'animalità umana è stata assai numerosa. Qui basterà citare i più noti: Spengler, Keyserling, Klages.

Spengler, il celeberrimo autore della «Fine dell'Occidente», ha definito l'uomo un animale da preda, schernendo la «fatua ipocrisia degli idealisti»: un magnifico, astuto, crudele animale da preda, che vive attaccando ed uccidendo. La civiltà non era per lui che tecnica, la tecnica degli strumenti della rapina e della strage. A tutto ciò egli aggiungeva una sua fosca profezia della fine della civiltà occidentale, dovuta, secondo lui, al fatto che la gente di colore — russi ed europei meridionali compresi — si era indebitamente impadronita di quella tecnica moderna, che egli pretendeva fosse una creazione ed una sorta di privilegio della «razza bianca», cioè nordica.

Con Keyserling si passa addirittura dalla zoologia alla botanica. Le civiltà umane altro non sono per lui che delle flore, degli organismi naturali, determinate dal suolo e dal clima, i cui destini dipendono dalla struttura geologica dei continenti, da oscure emanazioni telluriche. L'uomo, di tra i rettili e gli insetti, vive la sua

vita di paura, di sensualità, di fame, ed è questo strato emozionale ed istintivo, questa sorta di fango dell'anima, lo strato veramente vitale ed organico: al disopra di esso si libra una futile vita spirituale, fatta di giuochi e di convenzioni.

Klages è un psicologo dell'incosciente. Anche per lui l'uomo è un mirabile animale, che sarebbe perfetto, cioè saturo d'istinti, se, per non si sa quale diabolico maleficio, non fosse penetrato in lui lo «spirito», elemento turbatore, che, creando la civiltà, inaridisce e decompone la sua vitalità. Per salvarsi l'uomo deve ritornare alla sua primitiva vita animale, abbandonarsi all'incoscienza dell'istinto.

Come si vede, siamo al disotto della vecchia celebrazione della barbarie: siamo alla dichiarata esaltazione della belluinità. A suo tempo il darwinismo aveva tolto la barriera, che separava l'uomo dal regno animale, ma era una dottrina dell'evoluzione, dell'ascesa dalla belva all'uomo. Qui una siffatta ascesa non è ammessa o, se è ammessa, è dichiarata apparente o addirittura condannata come una sorta di degenerazione e maleficio.

A riesaminarle oggi, dopo quanto è accaduto, queste torbide elucubrazioni servono, a mio avviso, a chiarire l'enigma nazista, il sinistro fenomeno di un popolo dotto, che si è imbestialito. Gli è che i nazisti hanno voluto essere anche belve, hanno voluto essere finalmente liberi di obbedire all'istinto dell'animale da preda, sciolti dai vincoli mortificanti della falsa civiltà. Nei loro occhi balena, come un ossessione, una teoria. E Hitler, l'uomo emozionale, istintivo, spietato e «deciso» è appunto l'eroe di questi ossessi.

Ma qui il problema risorge su un piano più vasto. Come mai nella patria di Kant e di Goethe è stato possibile un siffatto radicale capovolgimento della civiltà cristiana ed umanistica? Vi è tra questa «cultura» e la vecchia, illustre cultura tedesca, una frattura, o non vi è stato, piuttosto, uno sviluppo di motivi demoniaci, che già preesistevano? Spengler, Keyserling, Klages, non si sono soltanto richiamati a Nietzsche, ma hanno osato anche proclamarsi discepoli di Goethe. Si tratta del tutto di una assurda menzogna o pure conviene ricercare alle origini della cultura tedesca, alla fine del Settecento, i germi della perversione?

* * *

Sono stati degli scrittori tedeschi e non già degli stranieri ad asserire che l'unica peculiarità della razza tedesca è l'attitudine ad assimilare, ad accogliere cioè le suggestioni esterne. Il genio tedesco, secondo costoro, si manifesterebbe nella rielaborazione e nell'approfondimento: universale come il romano, non sarebbe però capace di restar uguale a se stesso e di dare la sua impronta agli elementi che accoglie, e sarebbe perciò pieno di intimi contrasti, enigma eterno a sé e agli altri.

Sarebbe, insomma, negata alla nazione tedesca la dote della ferma originalità, sicché tutti i guai che essa ha recato e reca a sé e al mondo, deriverebbero da questa debolezza organica.

Definizioni così nette del carattere dei popoli mi persuadono, in verità, assai poco. Certo è, però, che questa constatazione del proprio difetto di originalità ha agito, anche nel passato, in maniera decisiva sulla coscienza nazionale tedesca. Come il famoso Peter Schlemihl della leggenda romantica, che cercava la propria ombra, così la nazione tedesca è andata in cerca della sua originalità. La «nazione senza confini» ha voluto, ad ogni costo, darsi un limite e chiudersi in esso.

Nel Medioevo essa aveva accolto dalla Francia il romanzo ed il costume cavallereschi, il canto dei trovatori, lo stile gotico e la scolastica; ha accolto più tardi dall'Italia l'umanesimo, il diritto romano, il barocco e la poesia pastorale; accolse quindi nuovamente dalla Francia il rococò e l'illuminismo; finalmente nella seconda metà del Settecento, si volse all'Inghilterra, scoprì Shakespeare ed il giardino inglese, i canti di Ossian e le ballate di Percy e si imbatté nel concetto dell'originalità.

Il concetto dell'originalità creatrice è una novità dell'estetica moderna. Oggi esso è perfettamente banale, ché persino i sarti e gli artisti di varietà parlano di loro «creazioni», ma allora quando fu formulato, aveva in sé qualcosa di empio: attribuiva all'artista doti divine o, se si vuole, demoniache. L'artista cessava di essere un modesto imitatore della natura o degli antichi, per divenire un creatore, una sorta di semidio. Infatti poco dopo che Pope ebbe affermato il principio dell'originalità, Young foggiò l'idea del genio, operante al di fuori delle regole secondo la propria legge, inconsapevole come la natura, anzi esso stesso pura ed immediata natura.

Ed ecco i letterati tedeschi, divenuti anglomani, proporsi, con zelo commovente, di dare finalmente alla loro nazione una letteratura originale. Li stimolava il disprezzo che Federico II, l'amico di Voltaire, apertamente dimostrava verso la lingua e la letteratura tedesca. Si proposero quindi il problema del «come esser originali». Vollero prendere a modello Shakespeare, ma, naturalmente, non riuscirono ad imitarlo. È così che la nuova «letteratura nazionale», che si inizia col periodo dello *Sturm und Drang*, si presentò come una letteratura di «originali», di «genî», di arcangeli ribelli, che contro tutte le regole della convenzione, affermavano la loro incontrollata individualità. È l'epoca dei «masnadieri», l'epoca di Herder, del giovane Goethe, del giovane Schiller.

Come mai questa nuova teoria estetica ha acquistato in terra tedesca una siffatta subita virulenza? Bisognerà riconoscere che anche in questo caso la nazione tedesca ha rielaborato, fino all'esasperazione e al paradosso, il motivo giunto da fuori?

A mio avviso, le cose stanno diversamente. L'idea dell'originalità, applicata alla letteratura nazionale, si è incontrata con altri motivi, da lungo tempo operanti nella coscienza nazionale tedesca e dalla fusione è risultato quel nazionalismo tedesco, che, già ben definito, nella sua irrazionale violenza, all'inizio dell'Ottocento, al tempo delle cosiddette «guerre di liberazione», al tempo di Fichte e di Arndt, ha avuto la sua, diciamo così, apoteosi estrema nel nazismo.

Basterà qui accennare ad uno solo di tali motivi. Una caratteristica coscienza nazionale si è manifestata già con gli umanisti tedeschi. Alle invettive del Petrarca e degli umanisti italiani contro la barbarie tedesca, essi opposero, appellandosi alla *Germania* di Tacito, l'esaltazione delle «virtù» degli antichi germani. Da umanisti quali erano, si rendevano conto che le critiche italiane coglievano nel segno per quanto riguardava il loro presente, ma si posero a vantare una immaginaria civiltà germanica preistorica, vollero vedere nella barbarie una forma di «grandezza e magnificenza». I più aspri nazionalismi nascono, di solito, da un complesso di inferiorità. È dal complesso d'inferiorità di questi letterati, che dipendevano completamente dai loro maestri italiani, che è nato lo spirito di distacco e di rivolta contro quella civiltà europea, che, rinnovandosi attraverso l'umanesimo, traeva alimento dalla tradizione clas-

sica. Ed è da allora che comincia nel mondo tedesco la tendenza ad interpretare la storia della propria nazione come un tradimento ed una progressiva alterazione d'un germanesimo puro.

È di questo mito, rimasto vivo nella coscienza tedesca, che si sono valsi i letterati tedeschi del Settecento, Möser, Herder e gli altri protoromantici, allorché si posero la questione dell'originalità nazionale. Le influenze romane e cristiane furono condannate come nefaste, ché avrebbero corrotto ed addomesticato il primitivo genio nazionale, l'antica fiera virtù, l'originalità fresca e vigorosa della stirpe. Da questa negazione della storia è nato, già allora, il razzismo. Invano Goethe maturo e Humboldt tentarono di resistere, invocando un ritorno alla classicità. Invano i romantici, pentiti o atterriti, si convertirono alla fine al cattolicesimo. La nazione si avventurò sempre più nella sua preistoria mitica, interrogando le saghe, le fiabe, i canti popolari intorno alla sua perduta anima originale. La cercò, come Peter Schlemihl cercava la sua ombra, e finì per credere o per pretendere di credere di averla trovata nell'oscuro istinto del sangue e della razza, cioè nel nulla. È in questo abisso spirituale, in questo vuoto popolato da fantasmi, che ha voluto precipitare, con Hitler, la nazione tedesca. Ma anche questa aberrazione appartiene, come si è visto, al moto della civiltà europea: è contro di essa, ma è dentro di essa. Fin dove il romanticismo nazista ha tratto i suoi più sinistri motivi dalla nostra stessa civiltà?

* * *

Per intendere la tetra, pervicace forza del nazismo, bisogna indubbiamente richiamarsi alla tradizione romantica della cultura tedesca. Allorché la cultura tedesca volle diventare veramente «nazionale» sulla fine del Settecento, fu romantica. E anche in seguito, nell'Ottocento, l'irrazionalismo romantico prevalse in essa malgrado il tentativo di Goethe di una restaurazione della misura classica, malgrado il tentativo di Hegel d'una restaurazione dell'impero della logica. Varrebbe la pena di stabilire perché questi tentativi sono falliti, ma il discorso sarebbe troppo lungo. Qui importa piuttosto osservare che il sentimentale romanticismo tedesco aveva, fin dall'inizio, quei motivi «demoniaci» che dovevano un giorno tradursi dall'innocua letteratura e dalla musica nella feroce prassi nazista.

Una delle più recenti definizioni del Romanticismo fa di esso la scoperta o riscoperta della «politica», come realtà insopprimibile della vita umana, estranea alle norme della morale. Infatti i romantici scoprirono in qualche modo Machiavelli e lo riabilitarono. Ma a differenza dell'italiano Machiavelli, che nella politica amava osservare la grandezza dell'animo ed il calcolo intelligente, i tedeschi vollero scorgere in essa, con luterano pessimismo, una forza demoniaca che andava accettata come una dannata realtà ed obbedita nella sua legge di frode e di violenza. I romantici, i titani, i bei tenebrosi, si diedero al culto della potenza.

Ma soprattutto il romanticismo è stato fin dall'inizio, una teoria della nazione. Si parla spesso del mite, idillico senso della nazione di Herder e volentieri lo si contrappone al brutale nazionalismo tedesco degli ultimi tempi. A mio avviso si tratta d'un errore. Herder attribuiva bensì lo spirito di conquista agli stati, e scorgeva nelle nazioni soltanto l'innocenza primitiva dei loro canti e delle loro leggende, però chi abbia oggi la pazienza di scorrere gli scritti di questo padre dell'idea romantica della nazione può incontrare non soltanto degli sfoghi contro la civiltà romana, Carlomagno e la Chiesa di Roma, degni di figurare nelle pagine di un Rosenberg, ma anche l'idea della nazione come d'un'individualità oscura, sorgente dal fondo degli istinti e dotata di un'«anima» irrazionale. Contro il cosmopolitismo del secolo dei lumi, contro il suo «spirito», fatto di chiarezza e di universalità, Herder ha celebrato quest'«anima» particolare di cui ha creduto di trovare l'espressione genuina ed immediata nei canti e costumi popolari, nelle consuetudini locali, nelle fiabe e nei miti. Ne è derivata la teoria della poesia popolare, che ha dominato incontrastata nell'Ottocento e che è caduta soltanto ad opera della critica di Croce. Ne è derivato anche qualcosa di assai più fatale: quel principio e concetto della nazione, che ha ispirato il popolo tedesco nella formazione del suo stato nazionale, ché non soltanto Bismarck era, in fondo, un romantico, ma romantici furono anche i suoi avversari, i liberali e democratici tedeschi del 1848.

Ripeto: la teoria herderiana della nazione era, a suo modo, pacifista, così come era, sempre a suo modo, democratica. Non mancava d'un certo senso dell'universalità, ché ammetteva che ogni «anima» nazionale dovesse esistere nella sua individualità, espandersi secondo la propria nota, far sentire la propria voce. Personal-

mente Herder ascoltava e raccoglieva queste «voci» dei popoli quali motivi di un'unica universale sinfonia umana. Ma recentemente un acuto scrittore americano ha notato il pericolo che si annidava nelle stesse innocenti, trasognate fiabe, che, sulle orme di Herder, misero assieme i fratelli Grimm. Il motivo della raccolta era in opposizione a quella ragione del secolo dei lumi che, disprezzando le superstizioni del volgo, si volgeva al progresso delle arti e delle scienze, del commercio e della tecnica, e alle riforme razionali del diritto e della società. Il motivo era l'esaltazione della primitività fantastica ed emozionale, che, se si esprimeva nella candida fiaba, era tuttavia barbarie istintiva. Già nel corso delle guerre antinapoleoniche la coscienza nazionale tedesca assunse accenti siffatti. In seguito quel motivo si perfezionò: lo ritroviamo nel cinismo beffardo di Bismarck, nell'ebbrezza dionisiaca di Nietzsche e nel paganesimo nordico di Wagner, e infine nell'hitlerismo.

Qui si arriva al punto su cui va richiamata la nostra attenzione. Il romanticismo non è un fatto esclusivamente tedesco, ma europeo: europeo nelle sue sparse origini — dai così detti pre-romantici inglesi a Gian Giacomo Rousseau —, europeo nella sua varia diffusione ed efficacia. Esso ha permeato la poesia, l'arte, la filosofia, la storiografia, la politica dell'Ottocento europeo ed è giunto, in forme decadenti o parossistiche, fino a noi. Esso è stato, come lo definì Baudelaire, la grande eresia moderna. La catastrofe apocalittica che si è abbattuta sulla nostra civiltà sembra essere la tremenda espiazione d'un orrendo peccato intellettuale. Un peccato contro lo spirito. Infatti il romanticismo è stato un elogio non satirico, ma serio, della follia, di quella «natura» che l'etica classica condannava come passione e l'etica cristiana malediva come carne. È stato un orgiastico sovvertimento dei valori e delle norme che per due millenni avevano guidato l'Occidente. Esso esaltò la mera vitalità, la nostra animalità, il moto torbido dei sentimenti e degli appetiti che la tradizione classica ed umanistica aveva cercato di reprimere con l'idea della ragione e la tradizione cristiana col principio della redenzione e della grazia. Il suo idolo fu appunto la Vita, scritta con la maiuscola, ed in questo culto satanico si trasformò ben presto in un misticismo del piacere e della lussuria — sul piano individuale — ed in misticismo della potenza e dell'azione sul piano politico. È questo satanismo che

l'Europa sta oggi scontando. Non c'è bisogno qui di fare dei nomi, ché essi vengono subito alle labbra: sono i nomi più appariscenti di gran parte della letteratura europea. Nel suo *La Morte, la Carne e il Diavolo*, Mario Praz ci ha descritto questa perversione europea sul piano dell'etica individuale. Un giovanissimo americano, Peter Viereck, nel suo «Metapolitics from the Romantics to Hitler», ha descritto la perversione sul piano dell'etica politica, per quanto riguarda la Germania.

Non basta l'analisi della malattia. Né basta invocare un ritorno al semplice razionalismo del secolo dei lumi. Un neoilluminismo, come un neo-umanesimo, è impossibile, ché noi non possiamo ritornare all'ingenuo Voltaire, non possiamo ignorare la critica romantica al semplicistico razionalismo del Settecento, non possiamo eliminare dal nostro spirito quanto di positivo, di profondo, anche di umano ci ha recato, malgrado tutto, il pensiero romantico.

Una revisione è il compito essenziale del pensiero del nostro secolo, ed è dal suo successo che dipenderà, in ultima analisi, l'avvenire della nostra civiltà.

Da noi la revisione è già in atto, se non erro, nel travaglio dello storicismo crociano.

Forse, nella sua miseria, il nostro Paese, il vecchio paese classico, patria dell'umanesimo, ha riservata dal destino questa universale missione.

* * *

L'etica della potenza non è argomento di diretta attualità. Essa ci riporta all'atmosfera dell'altra guerra mondiale, allorché i pubblicisti dell'Intesa polemizzavano con la dottrina nietzschiana della volontà di potenza e con la teoria della *Realpolitik* di Treitschke e di von Bernhardi. Allora i tedeschi accoglievano infatti, senza molte eccezioni, le asserzioni di Treitschke esser l'essenza dello Stato la potenza, suo supremo dovere l'affermazione di sé, sua funzione precipua la guerra, fonte di giovinezza delle energie morali dei popoli. Dopo quasi mezzo secolo di pace, di prosperità, di benessere, i tedeschi si erano perciò gettati nella guerra «fresca e lieta».

Al confronto con le forsennate formule naziste della razza e del sangue, negatrici del concetto di umanità, per cui la vita dei

popoli è ridotta al cozzo di branchi d'animali da preda, quelle teorie della politica come esercizio di potenza, anche se pretendevano confutare le «ideologie umanitarie», sembrano oggi riportarci ad un'epoca signorile, di baroni, di generali, di professori, parlanti un linguaggio non del tutto inumano. Tuttavia, per intendere la Germania nazista degli avventurieri e degli intellettuali spostati conviene richiamarsi a quelle idee della «rispettabile» Germania guglielmina. Infatti esse non furono mai abbandonate dai tedeschi, anzi, dopo la pace di Versailles, penetrarono più a fondo nelle coscienze. Non ci fu neppure un accenno di critica, bensì, al contrario, vi fu una revisione in senso più radicale, che giunse necessariamente alla dottrina ferina della politica.

Un pensatore liberale, Friedrich Meinecke, scrisse allora un libro sulla *Idea della Ragion di stato* per dimostrare che la colpa degli ingenui tedeschi era stata quella di aver detto apertamente quanto gli altri popoli avevano sempre saputo, ma ipocritamente avevano sempre rifiutato di confessare: che la politica era esercizio della forza ed andava condotta senza scrupoli morali secondo le leggi della forza. C'era però, nel suo libro, un'ammissione importante e cioè che i tedeschi, soprattutto per opera di Hegel, avevano conferito un crisma etico, avevano consacrato ciò che era e restava una realtà malvagia, un'ineliminabile «natura» peccaminosa dell'uomo e dei rapporti tra gli uomini.

In quest'etica tedesca della potenza c'è anzitutto una grossolana distinzione tra etica e politica. La pretesa dell'«autonomia» della politica di fronte ai dettami della morale comune si trasforma infatti in una dottrina dell'effettiva superiorità della politica sulla morale, in quanto non soltanto consente alla politica di violare quei dettami, ma addirittura le impone di violarli, se l'opportunità lo richiede. La politica diventa una sorta di superiore etica della violenza e della frode, riservata agli stati ed ai loro governanti. Ciò che va inteso come semplice energia del volere ed abilità pratica, suscettibile di servire tanto al bene quanto al male, viene sovrapposto, nella scala dei valori, alla morale individuale.

Questa sovrapposizione era però dovuta alla credenza nella superiorità dello stato nei confronti degli individui. Allo stato era lecito, anzi era doveroso compiere quanto era vietato agli individui. Bismarck sentiva la coscienza a posto quando provocava, con la fal-

sificazione d'un telegramma, la guerra franco-prussiana. Il regno della morale comune, della piccola morale d'ogni giorno, restava confinato in una sfera inferiore. Questa immunità dello stato era giustificata, in Hegel e nei suoi seguaci, fino a Treitschke ed oltre, dalla teoria che scorgeva nello stato la manifestazione in terra dell'Idea, cioè del divino principio animatore della storia.

Questa teoria, che del resto ha avuto fortuna anche fuori della Germania, cade, se si osserva che lo stato è un ente astratto e che reali sono gli atti politici degli uomini, governanti e governati, e che l'uomo, anche se uomo di governo, anche nell'esercizio del potere, non può mai sottrarsi alla universale legge morale, cioè non può mai cessare di essere uomo. Senza dubbio l'uomo politico dovrà possedere le doti politiche, cioè l'energia e l'abilità, la pratica degli uomini e degli affari ed anche quell'ambizione, quella passione della responsabilità del potere, senza la quale non si è uomini politici. Senza dubbio dovrà uniformare la sua azione ai particolari interessi del suo paese, di cui è diretto custode e responsabile, ma non potrà mai sovrapporre questi particolari interessi a quelli più universalmente umani: altrimenti corre il rischio di costruire sulla sabbia. La grandezza di molti uomini politici inglesi del passato sta appunto nell'aver saputo far confluire gli interessi del loro paese con le grandi correnti ideali del loro tempo: ciò che non era soltanto raffinata abilità, ma qualcosa di più essenziale e profondo.

I tedeschi hanno veduto in ciò solamente il famigerato *cant* britannico, la tradizionale ipocrisia di Albione. Per loro conto hanno preferito esser brutalmente «realistici».

Ma la virulenza di questo loro «realismo» non si spiega completamente, se non si tien conto di quella tale condanna formulata dal Meinecke. Essa è un'integrazione, che rivela nella sua pienezza l'atteggiamento dei tedeschi verso la politica. Malgrado l'esaltazione della potenza, è rimasta in loro la coscienza della politica come d'una empietà, d'un male cui non ci si può sottrarre, perché deriva dalla «natura» dell'uomo e perché tale è la legge del mondo. Ora questa coscienza è qualcosa di terribile e potrebbe bastare da sola a spiegare la criminalità nazista. Infatti la legge della violenza non ha più effetto alcuno quando la si accetta come un dovere dannato, da eseguire fino in fondo, con atroce decisione.

PAOLA CAVINA

DI UN 'SOTTILE EQUIVOCO': BENEDETTO CROCE E LA MEDIEVISTICA

con Lorenzo a Napoli

Il tentativo di egemonizzare la cultura nazionale compiuto dall'idealismo ha un suo corrispettivo storiografico in quel progetto culturale che Benedetto Croce esibisce nella parte finale di *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*:[1] facendo fulcro sulla scuola economico-giuridica si sarebbe potuto dare impulso ad un modo di fare storia capace di superare, sul piano metodologico e ideologico, sia il positivismo che il materialismo storico, e capace quindi di esprimere una compiuta cultura nazionale in simbiosi con l'idealismo filosofico. L'esistenza di una scuola economico-giuridica come categoria storiografica è perciò legata alla responsabilizzazione di una generazione di storici — Volpe e Salvemini innanzi tutti — nell'ambito di un progetto di ampia portata finalizzato ad aggregare quegli storici intorno a quei valori — la nazione e il progresso — attraverso i quali l'idealismo rivendicava il proprio ruolo europeo di punta e la propria capacità di essere la cultura della nuova Italia. Tale strategia si confrontava con un dato di fatto verso il quale Croce non mostrò alcuna perplessità: la storiografia italiana era eminentemente medievistica,[2] cosa che egli accettava

[1] Nel testo del 1921 sono raccolti articoli composti negli anni 1914-15 e apparsi su «Critica» tra il 1915 e il 1920. In particolare i capp. XIV, XVIII e *Conclusione* (di cui non può sfuggire la cadenza progressiva che vede come protagonista un materialismo storico che, svolto in Germania e quindi in meridione dal Labriola, va a riempire il vuoto lasciato dalla toscana storiografia dei puri storici). In seconda edizione (1930) all'opera si aggiunse una significativa *appendice* scritta nel 1927 e anch'essa pubblicata sulla rivista l'anno precedente.

[2] Riguardo al peso che — sino agli anni Venti — la storia medievale e il Medioevo ebbero cf. G. ARNALDI, *Gli studi di storia medievale*, in *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana (1919-1950)*, a c. di B. VIGEZZI, Milano 1984, pp. 27-28 in cui si sottolinea anche il ruolo di «riconoscimento adeguato in sede di 'storia della storiografia'» che ebbe l'opera del Croce per gli storici italiani; anche sul lato accademico, comprendendo la cattedra di storia

condividendo, al di là delle critiche severe e severissime agli autori positivisti, quella esigenza di giustificazione del presente — l'unità nazionale — di cui essi si facevano portatori. In altri termini, se in ambito storiografico la medievistica occupava un posto centrale e sebbene il Croce contrastasse il modo di quella produzione, sembra che desse per scontati i temi su cui quella si applicava, attribuendo agli argomenti studiati lo stesso valore e lo stesso significato, accettandone la scelta e considerandola rappresentativa ed esaustiva di tutto il Medioevo. Ciò accomunava l'autodidatta Croce a quell'*iter* formativo positivistico[3] che generava ed esprimeva medievistica

moderna quella di storia medievale, quest'insegnamento si trovava sistematicamente sbilanciato verso l'età comunale, cf. C. VIOLANTE, *correlazione* a *Il Medioevo*, in *Federico Chabod*, cit., p. 72, dove si nota come, quando tra le due guerre la cattedra divenne di storia medievale, anche tale cambiamento accademico fu sintomo di una crisi della medievistica; d'altronde il fatto che Salvemini, Volpe, Gentile e poi ancora Chabod abbiano avuto la loro prima formazione professionalmente ben determinata come medievistica non può essere ritenuto un caso (per Volpe cf. I. CERVELLI, *Gioacchino Volpe*, Napoli 1977, pp. 441-586; per Salvemini cf. E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani tra Otto e Novecento*, Napoli 1990; per Chabod, cf. G. ARNALDI, *Gli studi di storia medievale*, cit., pp. 21-63, e G. GALASSO, *Carlo V e Milano nell'opera di Federico Chabod*, «R. stor. ital.», LXXII, 1960, pp. 712-36; per le caratteristiche della breve stagione medievistica di Gentile, cf. O. CAPITANI, *Il medioevo tra Crivellucci e gentile. A proposito di una ricerca del giovane Gentile sulle leggi suntuarie del Comuna di Pisa*, «B. stor. pisano», in corso di stampa e cf. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze 1995, pp. 23-26; 198 , il quale sottolinea come del Crivellucci il Gentile potesse condividere una «passione politica» che era quella del nazionalismo — comune anche al Croce — che sarà poi motivo di ulteriori studi quale quello su Federico II e diverrà adesione al fascismo).

[3] Quell'*iter* aveva luoghi ben precisi: da una parte quello accademico — l'Istituto di Studi Superiore di Firenze per Salvemini e la Scuola Normale Superiore di Pisa per Volpe — e dall'altra quello di una cultura italiana positivistica che espresse testi e riviste imprescindibili dalla formazione culturale di quegli storici, quali la «Rivista storica italiana» di Costanzo Rinaudo, gli «Studi storici» del Crivellucci, l'«Archivio Storico Italiano» e la «Rivista italiana di Sociologia»; cf. M. TANGHERONI, *Crivellucci, Amedeo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 31, Roma 1985; per un quadro più generale delle strutture accademiche cf. A. BALDAN, *Dalla storiografia di tendenza all'erudizione «etica»: la «Rivista storica italiana» di Costanzo Rinaudo (1884-1922)*, «A. Ist. stor. italo-germ. Trento», II (1976), pp. 337-98; per una sintesi organica del quadro editoriale del mondo ottocentesco, cfr. M. BERENGO, *Intellettuali e centri di cultura nell'Ottocento italiano*, «R. stor. ital.», LXXVII (1975), pp. 132-66.

proprio perché veniva coinvolta quella coscienza civile[4] in forza della quale gli argomenti che si affrontavano, le periodizzazioni e certe rilevantissime assenze,[5] ereditati da una generazione all'altra, erano solo in parte delle scelte individuali, essendo tali scelte predeterminate e confinate — pur senza che ciò divenisse una incontrastabile costrizione senza eccezioni — all'interno di un quadro fatto di temi quali l'unità italiana nelle sue origini comunali (Villari) o il rapporto Stato-Chiesa (Crivellucci) che si imposero alla generazione seguente (Salvemini, Volpe). Per fuoriuscire dalle tematiche dominanti, perché vi fosse un diverso Medioevo doveva essere in-

[4] Tale coscienza era caratterizzata tra l'altro dal rilevante aspetto che il meridionalismo in essa vi assunse e che in Croce si concretizzò nella sua interpretazione della monarchia normanno-sveva. Nella *Storia del Regno di Napoli*, unica occasione di trattare un problema di storia medievale, egli mostrava di condividere pienamente quella concezione attualizzante del Medioevo propria degli studiosi dell'età comunale. Nel recuperare infatti un filo conduttore fra le vicende dell'Italia e quelle del Regno di Napoli, il fine era di congiungere la cultura meridionale ad una cultura più ampia senza provocarne la perdita o la dispersione. Si *dovevano* ricercare le ragioni dell'assenza di una coscienza dell'unità italiana tra i ceti intellettuali meridionali, trovandole infine nella lentezza del recupero di una coscienza di tipo nazionale, dopo lo strappo tragico che il Vespro aveva provocato nella unità della tramontata monarchia normanno-sveva, pur già crociano ideale di moderno Stato unitario e nazionale. Così come i Comuni toscani e settentrionali avevano rappresentato il prefigurarsi dell'unità italiana, altrettanto poteva esser fatto con la storia medievale meridionale. Cf. O. CAPITANI, *Medioevo e mezzogiorno dopo la lezione di Croce. Una riconsiderazione*, «A. Ist. ital. Studi stor.», X (1987-88), p. 395; cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano 1990, p. 369; cf. ID., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1975, p. 36; di come già De Sanctis e Spaventa, ricollegandosi alla cultura germanica, fossero «non solo il circolo della filosofia italiana con la filosofia tedesca, ma anche, in connessione con questo, un modello di storia d'Italia», cf. F. TESSITORE, *Il modello idealistico della storia d'Italia*, in ID., *Storiografia e storia della cultura*, Bologna 1990, p. 131; di come poi il «modello» della monarchia normanno-sveva si fosse rafforzato attraverso la storiografia etico-politica crociana, ma fosse già dei positivisti G. De Blasiis, G. Romano e M. Schipa, e dell'economico-giuridico Caggese, cf. M. DEL TREPPO, *Medioevo e Mezzogiorno: appunti per un bilancio storiografico. Proposte per una interpretazione*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a c. di G. ROSSETTI, Bologna 1977, pp. 254-55.

[5] Per cogliere, ad esempio, lo spessore delle alternative alla impostazione della storia medievale meridionale cf. O. CAPITANI, *Croce e il Medioevo*, «Cultura», 2 (1993), p. 267.

terrotto quell'*iter* educativo, e più genericamente ideologico e culturale, in ciò da cui esso era alimentato. Gli interessi del Salvemini e del Volpe rimasero ancora nell'alveo tracciato dai loro maestri pur nel modificarsi della direzione in cui quegli interessi erano diretti, poiché seguirono le sollecitazioni di fine Ottocento — lotta di classe, pensiero tedesco — che furono sconosciute alla mentalità di chi li aveva preceduti, i quali, d'altra parte, non furono ostili alle novità degli allievi riconoscendovi ancora qualcosa di proprio: una storiografia della «passione della nazionalità» si continuava in una motivata dalla «passione della socialità»;[6] i maestri e gli allievi, gli storici positivisti e i rappresentanti della scuola economico-giuridica — che Croce voleva sempre più lontani dagli errori dei primi — condividevano un comune universo di valori, non identico certo ma non tanto diverso da poter pensarne le differenze come una frattura epocale. Ed egli poteva credere che la sua critica al positivismo assumesse un significato di svolta radicale, ma in realtà con quello condivideva i valori di fondo.[7]

Ciò che allora Croce si aspettava da se stesso, come teorico e poi come membro di una nuova storiografia, trovava risposta in quella che era la strategia culturale delle sue opere e della sua rivista, ed anche la sua tesi storiografica aveva dunque un senso solo all'interno dell'idealismo di questa strategia: prefigurare una nuova produzione storiografica, che è null'altro che la coscienza di una nazione, significava prefigurare una nuova nazione. La scuola econo-

[6] Cf. E. SESTAN, *Lo storico*, in *Gaetano Salvemini*, Bari 1959, p. 8.

[7] La critica di Artifoni all'interpretazione crociana della scuola economico-giuridica — motivata dal fatto che, separandone i suoi rappresentanti dal contesto positivistico in cui crebbero, si trascura la globalità della loro formazione per sottolineare solo uno sproporzionato influsso che essi subirono dal socialismo (cf. E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo*, cit., pp. 14-15) — pare però disinteressarsi completamente al perché Croce la facesse propria. Si mostra l'errore, lo si dimostra persino — tanto che non si può non riconoscere la verità ed il buon senso della critica di Artifoni e la bontà di una ricerca tesa a ripercorrere analiticamente le formazioni dei gruppi e dei singoli — ma la interpretazione crociana non interessa se non quale obiettivo polemico. Ciò che tale critica non mette in gioco permette, però, di individuare alcuni dei cardini sui quali ruota la strategia crociana e che si palesano proprio con la loro assenza in quella che è la diversissima strategia dell'Artifoni, in cui il rinnovamento della medievistica e la sua crisi, legata soprattutto al Volpe come in Croce, non coincidono però con un progetto e con il suo fallimento.

mico-giuridica doveva allora essere il primo passo verso questa nuova coscienza e proprio per questo Croce non poteva che compiacersi del fatto che quella scuola, già staccatasi dal fiacco e inorganico pensiero post-unitario, mostrasse di voler mondarsi dalle antinomie e dagli errori del marxismo, ed iniziare così ad essere quella nuova coscienza; a maggior ragione Croce non poteva che mal giudicare ogni segno di persistenza nell'errore poiché se la nuova storiografia non fosse stata capace di imporsi, allora neppure una nuova coscienza e un nuovo Paese sarebbero nati. Ciò che dunque nel 1914-15 Croce dava per scontato, ciò che non gli dava alcuna perplessità nel leggere le altrui opere di storia era quello che riceveva come comune eredità della sua generazione e, ricevendolo, mostrava di accettarlo come parte integrante anche del proprio progetto culturale: il Medioevo non era un argomento ma più spesso *l'argomento*, ed al suo interno Croce poteva ben preferire un Volpe, metodologicamente a lui più affine, rispetto a un Salvemini, poiché il primo si trovava un passo più avanti verso quel nuovo modo di fare storia, quei valori e quella nuova cultura che la filosofia idealistica avrebbe dovuto far maturare, mentre il secondo era ancora attardato in un troppo schematico economicismo. Quanto la ricostruzione storiografica del Croce fosse infatti legata ai valori che sottendevano quella ricostruzione appare chiaro quando quegli stessi valori perdettero la loro ottocentesca rilevanza in forza di quella svolta epocale rappresentata dalla prima guerra mondiale. Esemplificativo di ciò è il cambiamento che avvenne nel giudizio su Salvemini e Volpe nell'*appendice* del 1930: qui la passata preferenza per il Volpe rispetto al Salvemini si trasformò in una critica senza attenuanti ed assai articolata al Volpe e in un rapidissimo cenno al Salvemini.[8] Vi erano perciò, nel 1914-15, dei motivi per cui Croce individuava nel Salvemini ed ancor più nel Volpe due alleati del suo progetto culturale di rinnovamento, ma quei motivi vennero meno quando l'Italia liberale si disgregò. Quello che ci preme rilevare è che tale cambiamento di giudizio coincise con una trasformazione della cultura storiografica italiana che comportò la crisi di quella disciplina, la medievistica, che ne

[8] Rispettivamente, cf. B. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., pp. 233-40, di contro alla sola p. 232.

era stata il perno. I legami tra un Croce, un Volpe ed un Salvemini all'interno di una cultura prevalentemente medievistica e che l'*appendice* del '30 mostra essere stati completamente spezzati, erano tutt'uno con la ricostruzione storiografica che Croce aveva compiuto. L'evolversi del rapporto tra Croce e Salvemini da una parte, e quello tra Croce e Volpe dall'altra, rappresenta quindi una via privilegiata per comprendere l'evolversi della nostra medievistica nel primo dopoguerra.

La critica che Croce rivolgeva allo scontro sociale, economico e politico che Salvemini disegnava in *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295* era stata una critica benevola verso una maturità metodologica ancora incompiuta, ma aveva accettato integralmente il fatto che vi fosse uno scontro; era il modo troppo economicistico con cui si spiegava quello scontro, pur se già ben indirizzato, che non piaceva del tutto, ma non si toccava in alcun modo il valore di verità e la capacità di spiegazione che il concetto di quello scontro possedeva. Non è cosa da poco: in tal modo non ci si opponeva ad una ricostruzione della nascita del mondo moderno che si incentrasse su un concetto di «borghesia», concetto nel quale la simpatia per i popolani del Salvemini esprimeva una tendenza egualitaristica e democratica assetata di una giustizia per tutti, ma non costringeva il Croce ad una qualche adesione al socialismo per poterne condividere la visione storica di una modernità *in fieri*. In tale frangente è irrilevante soffermarsi sulle caratteristiche del socialismo del Salvemini che richiamerebbero a loro volta le peculiarità del marxismo italiano di quegli anni, e quindi a possibili differenze nel concetto di borghesia, proprio perché la recensione crociana rimuoveva il problema preferendo progettare su degli elementi comuni anche a rischio, come vedremo meglio nel rapporto tra Croce e Volpe, di un sostanziale fraintendimento. Per il Croce «borghesia» significava innanzi tutto attribuire un ruolo di protagonista nella uscita dal Medioevo, svuotando il concetto di altre implicazioni. Il contrasto tra gli interessi dei grassi mercanti fiorentini, legati al commercio, e dei magnati, legati alla rendita fondiaria, era dunque cosa che, come desiderava lo stesso Salvemini, si dimostrava da sé.[9]

[9] Cf. E. SESTAN, *Lo storico*, cit., p. 10; ancora nel '28, quando gli obiettivi polemici saranno le liquidazioni del «borghese» come liquidazione del liberalismo,

Notando però che la polemica dell'Ottokar va proprio nella direzione di delegittimare storicamente quel contrasto, ci sembra che dietro alla comune prospettiva di Croce e Salvemini debba qui esserci quella comune cultura storica, frutto di una comune tradizione che veniva ereditata in egual modo dal Croce e dal Salvemini, ma già non più dall'Ottokar, che la rifiutava. Lo studioso russo è perciò l'ideale *cartina di tornasole* per far emergere quei valori che Croce e Salvemini condividevano, proprio nella misura in cui egli stesso voleva sostituirli con altri alternativi. L'Ottokar aveva una concezione del proprio ruolo di intellettuale come quello di uno specialista che, guidato da corretti canoni storici in affinità estrinseca alla nuova *Weltanschauung* che il fascismo portava con sé, riparava ad un equivoco storiografico per cui occuparsi del Medioevo — o meglio dell'età comunale che, come si è visto, quasi lo esauriva — non significava ripercorrere la genesi della borghesia liberale come genesi della età moderna, né tantomeno prospettare la sua evoluzione fino al problema sociale mosso dal socialismo — che era invece il punto di accordo tra Croce e Salvemini e nel quale veniva esibita la loro comunanza di valori —. L'equivoco veniva dunque eliminato — e noi diremmo ragionevolmente — ma con esso sparivano, in fondo, le motivazioni di un Salvemini medievista ed anche quelle di una medievistica che aveva trovato nella sua opera un forte momento di aggregazione.[10] Lo specialismo dello storico russo — fatto soprattutto del rifiuto di una filosofia e di una visione più generale che non poteva non rigettare in quanto positivistiche o marxistiche o crociane[11] — compiva, propriamen-

Croce ribadirà come «perfettamente legittimo il concetto giuridico di 'borghesia' nella storia medievale (...) quando designi il cittadino del borgo e della città non feudale» (B. CROCE, *Di un equivoco concetto: la borghesia*, «Critica», 1928, poi in ID., *Etica e politica*, Bari 1931, p. 321).

[10] Per la centralità dell'opera del Salvemini, cf. F. CHABOD, *Gli studi di storia del Rinascimento*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946). Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, Napoli 1950, vol. I, p. 195; e cf. E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo*, cit., p. 139.

[11] Nel richiamarsi allo «specialismo» (cf. E. SESTAN, *Introduzione* a N. OTTOKAR, *Il Comune di Firenze alla fine del dugento*, Torino 1962, p. XIV), Ottokar dimostrava di non considerare lo studio del Medioevo come qualcosa che riguardasse competenze al di fuori di quelle degli studiosi che se ne occupavano (N. OT-

te,un *repulisti*[12] che consisteva in una lettura del Medioevo ispirata ai valori dell'organicismo di contro a quelli del liberalismo, di una concezione della modernità come momento iniziale di un nuovo

TOKAR, *Osservazioni sulle condizioni presenti della storiografia in Italia*, in ID., *Studi comunali e fiorentini*, Firenze 1948, pp. 92-93); che si possa intendere la critica di Ottokar come tecnicamente valida rispetto ai punti deboli dell'opera dello storico pugliese, è cosa accettabile (e così G. ARNALDI, *Gli studi di storia medievale*, cit., pp. 32-40), ma ci pare che l'*aut-aut* fascisti o anti-fascisti che fu sentito fortissimamente dai protagonisti di quegli anni e che ebbe conseguenze in termini di revisioni storiche, di teorie storiografiche e di progetti culturali, debba anche far pensare come la forte motivazione ideologica con cui Ottokar criticava il Salvemini non potesse trovare che una motivazione specialistica e polemica, non esistendo una filosofia e una dottrina sistematica del fascismo a cui poter riferirsi senza difficoltà. E certamente il primato salveminiano non poteva essere scalzato utilizzando uno strumentario teoretico come quello crociano, poiché, in fondo, quella indiscussa superiorità filosofica non si era mai epurata dal condividere lo stesso ambiente culturale del Salvemini e quindi da un anti-fascismo, differente nel Croce, ma non incerto. Limitare il peso del Croce al miglioramento «della critica dei generali presupposti teorici» (N. OTTOKAR, *Osservazioni*, cit., p. 92) era perciò una operazione funzionale, anche se non sapremmo dire fino a che punto critica e cosciente (il che non ne tocca però l'effettività delle conseguenze).

[12] Questo termine può sembrare forse un po' eccessivo, ma non è impreciso. Sintetizzando le sue *Osservazioni*, l'Ottokar scrive: «l'autore vi parla molto della passata scuola cosiddetta giuridico-economica, tutta permeata di idee marxiste e afferma che, nonostante le apparenze, il modo di concepire la storia come derivata da contrasti di classe è tutt'altro che superato nell'odierna storiografia italiana» e, dopo un richiamo al Volpe e all'equivoco che lo coinvolse, continua: «l'autore si scaglia contro gli atteggiamenti mentali che chiama 'materializzanti' (e che del resto non crede peculiarità esclusiva dei seguaci del materialismo storico)», poiché «siffatta attitudine a materializzare ostacola la visione unitaria dell'ambiente storico in cui i contrasti non sono che aspetti di un insieme più complesso e non hanno significato che in riferimento alla vita del tutto» (N. OTTOKAR, *Introduzione* a ID., *Studi comunali*, cit., pp. XVII-XVIII). Se poi aggiungiamo la ripetuta differenziazione tra le città d'oltralpe, borghesi e chiuse nel loro particolarismo economico, di contro a quelle italiane, che sono organismi statali in nuce (cf. *ibid.*, p. X), si vedrà anche come la «correzione» dagli errori storiografici di cui l'Ottokar si incarica, diviene anche una concezione anti-borghese, anti-francese (di quella Francia della Rivoluzione e della democrazia) e contro tutte quelle libertà che, come particolarismi, possano mettere in dubbio l'organicità statale; d'altronde anche il Cervelli considera quella dell'Ottokar «una vera e propria requisitoria, in cui erano in gioco anche forti componenti politiche ed ideologiche» (I. CERVELLI, *Gioacchino Volpe*, cit., p. 579); ed il Bertelli la definisce come invito «a non abbassare la guardia» (S. BERTELLI, *Il problema del Rinascimento*, in *Federico Chabod*, cit., p. 122); sulle

tipo di solidarietà sociale di contro a quella secondo la quale la modernità iniziava con l'apparire dell'economia borghese e dei suoi scontri di classe. Per comprendere perciò quello che pensiamo sia successo alla medievistica nel momento in cui Salvemini l'abbandonava non basta ricorrere a motivi psicologici per cui «il Medioevo gli restava sempre più staccato e lontano dai problemi e bisogni ideali e pratici, politici e morali della vita attuale», per cui sarebbe stato «nella sua natura» il passare dalla storia medievale a quella moderna e contemporanea,[13] giacché quel passaggio non fu una scelta individuale ma la scelta di una intera generazione. Il fatto stesso che il Medioevo fosse visto, da un certo momento in poi, lontano dai bisogni della vita presente non è cosa che si possa spiegare intuitivamente, ma solo con lo storico venir meno di motivazioni che, nella linea Villari-Salvemini, avevano fatto del Medioevo comunale, prima un precorrimento della moderna unità nazionale e, poi, uno specchio di una questione sociale che trovava una forte analogia con il presente del Paese. Se andiamo a vedere il periodizzamento dell'Ottokar ne troviamo conferma: il comune fiorentino è inscritto nel Medioevo come «persistenza di certi modi di vivere» della *civitas* romana, come continuazione nel ceto dirigente cittadino di un «carattere aristocratico, quasi feudale», come centro di unificazione del mondo esterno caratterizzato al suo interno da un «regime accentuato» dove, in analogia «al sistema attualmente vigente negli stati cosiddetti totalitari», organi particolari venivano «a identificarsi addirittura con il Comune, pur mantenendo intatti i quadri generali del sistema politico preesistente».[14] L'opposizione al Salvemini non poteva essere più coscientemente analitica: laddove Ottokar parlava di aristocrazia come caratteristica delle classi dirigenti, il Salvemini in *La dignità cavalleresca nel comune di Firenze* aveva descritto la «decadenza della cavalleria in Italia»[15] che,

«propensioni autoritarie che, in modo più o meno esplicito, animavano, negli anni '20, alcuni interpreti» e che consistevano nella denuncia delle libertà comunali come principale causa di quel particolarismo che doveva impedire la realizzazione dell'unità anche cf. G. ARNALDI, *Gli studi di storia medievale*, cit., p. 50.

[13] E. SESTAN, *Lo storico*, cit., p. 16.

[14] N. OTTOKAR, *Studi comunali*, cit., pp. X, XII, XVI.

[15] G. SALVEMINI, *La dignità cavalleresca nel comune di Firenze e altri*

nella accondiscendente sintesi del Croce, «diven[iva] meramente decorativa ed anacronistica, in mezzo alla vita comunale, satireggiata dalle cose stesse prima ancora che dai poeti burleschi»;[16] laddove Ottokar analizzava lo scontro guelfi-ghibellini come regimi che «informano del loro spirito tutta la vita del comune»,[17] Salvemini aveva già giudicato che, riprendendo sempre il testo del Croce, la «pretesa vittoria del guelfismo popolare» e la «riforma angioina» fossero «una sconfitta, perché da allora prevalse in Firenze la Parte guelfa, cioè 'l'associazione più rigidamente aristocratica, continuatrice ed erede dell'antica *Societas militum*'»[18] e quindi rappresentava un regresso rispetto a quell'inizio della modernità popolare che il Comune impersonava con le sue istituzioni di tipo nuovo, prima fra tutte quella della costituzione politica creata dalla borghesia che troverà espressione e coronamento negli Ordinamenti di Giustizia.[19]

Che il Croce possa essersi sentito tanto più affine alla ricostruzione del Salvemini che a quella dell'Ottokar, ma tanto più vicino alle critiche metodologiche dello storico russo piuttosto che agli scritti metodologici del pugliese, non ci pare cosa contraddittoria. Nel progetto culturale crociano se si poteva accettare senza difficoltà l'idea che la borghesia iniziasse l'età moderna culminando nel liberalismo, non si sarebbe però mai potuto accettare una cultura storica asservita alla politica ed impegnata «ad approntare disgustevoli miscugli storico-politici da offrire agli uomini del governo». Se Croce poteva considerare l'Ottokar come colui grazie al quale «può dirsi che oramai la scuola economico-giuridica sia apertamente negata e sconfessata», egli poi, volendo delineare la nuova tendenza come «conseguenza diretta in alcuni della filosofia idealistica ed indiretta in altri»[20] si rivolgeva piuttosto al Sestan e all'Omodeo e

scritti, in ID., *Scritti di storia medievale*, a c. di E. SESTAN, Milano 1972, vol. II, p. 168.

[16] B. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., p. 146.

[17] N. OTTOKAR, *Studi comunali*, cit., p. XVI.

[18] B. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., p. 147.

[19] Tra i vari luoghi, cf. G. SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, in ID., *Scritti di storia medievale*, a c. di E. SESTAN, Milano 1966, vol. I, pp. 20, 100, e i due *excursus* finali.

[20] B. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., p. 257.

non al russo. Tenendo perciò ferma la distinzione tra politica attiva e cultura, distinzione irrinunciabile per Croce, si viene a spiegare quello che è forse il motivo più forte per il quale l'*appendice* del 1930 giudicava pessimo il lavoro storiografico del Volpe: quella del Volpe non sarebbe stata qui considerata come storiografia potenzialmente idealistica, bensì come «degenerazione».[21] Il passaggio del Volpe allo studio della storia contemporanea veniva considerato una caduta nell'irrazionalismo della militanza fascista, quando quel medesimo passaggio in Salvemini, già nella ricostruzione del '21, non sembrava aver causato perplessità alcuna, poiché era naturale continuazione — nella storia francese della Rivoluzione e nel *Mazzini* — della passionalità già di *Magnati e popolani*. In Salvemini, inoltre, l'esaurirsi della vena dell'indirizzo economico-giuridico non causava altro che indagini concernenti «la politica estera italiana di dopo il 1870, ricostruita su documenti diplomatici»,[22] un semplice uscir di scena senza commettere danni, quei danni sulla cultura e sul Paese di cui Gioacchino Volpe era invece uno dei responsabili.

La storiografia economico-giuridica non aveva compiuto quella evoluzione — come avrebbe potuto e come il Croce avrebbe voluto — e dei suoi due miglior rappresentanti quello più promettente aveva maggiormente disatteso le speranze,[23] poiché aveva compiuto un «trapasso speculativo (...) dalla estrema sinistra alla estrema destra hegeliana» restando in quell'astratto alveo della «mera forza» che ospitava insieme il comunismo ed il nazionalismo; il primo raccolto intorno ai criteri del materialismo storico, della società, della storia sociale, «della forza delle masse e degli interessi economici», degli «interessi degli operai»; il secondo intorno a quello dello «stato etico o prussiano», della storia politica, della «forza dei dominatori e dei loro interessi di governo», degli «interessi della plutocrazia».[24] E questo non è solo il trapasso del Volpe, ma di un Paese intero, l'Italia, nel quale il «barbaro» scontro aveva reso inattuabile qualsiasi politica culturale così come il Croce la inten-

[21] *Ibid.*, p. 260, n. 2.

[22] *Ibid.*, p. 232.

[23] Per interessanti spunti, cf. G. SASSO, *recensione* a G. VOLPE, *Storici e maestri*, «Cultura», 4 (1968), p. 575.

[24] B. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., p. 235.

deva e la progettava. La fine dell'Italia liberale — che era stata tanto criticata nei suoi non rari episodi di corruzione e nel suo essere rappresentativa di una unità amministrativa del Paese piuttosto che di una unità ideale e concreta, morale e politica — era stata anche la fine della possibilità di una qualsiasi strategia culturale autonoma, che veniva resa anacronistica dalla cultura di massa del fascismo. Non è allora un caso che l'Ottokar si ispirasse proprio al Volpe venendo ciò a costituire una ulteriore prova del fatto che vi fosse una contrapposizione profonda di valori, contrapposizione che sviluppò subito una alternativa anche in sede di storia della storiografia. Le motivazioni insieme teoretiche ed etiche del Croce — per cui la scuola economico-giuridica consisteva innanzi tutto di un ruolo e di una funzione culturale nazionali, presenti e futuri — non potevano soddisfare l'Ottokar e diveniva per lui anche inaccettabile il modo attraverso cui Croce ne spiegava l'illanguidirsi e lo spegnersi che coincidevano, di fatto, con l'avvento del fascismo. L'Ottokar poteva considerare piuttosto ottimistico il quadro compiuto dal Croce sulle condizioni contemporanee della storiografia sociale e politica[25] proprio nella misura in cui rifiutava di accettare i criteri profondi della valutazione crociana. Ci sembra insomma che Croce deplorasse l'indirizzo fascista che aveva preso il Volpe almeno quanto Ottokar si rammaricasse di come la storiografia comunale non fosse ancora abbastanza fascista. Egli non ammetteva una interpretazione del Volpe che fosse descrizione del fallimento della scuola economico-giuridica, ma gli rimproverava la mancanza di una «consapevolezza del proprio indirizzo e del proprio valore»[26] poiché aveva lasciato che la sua superiore storiografia si confondesse con quella *materializzante*[27] che era propria non solo del materialismo storico, ma, in generale, di tutta la cultura italiana prefascista. La scuola economico-giuridica, come categoria storiogra-

[25] Cf. N. OTTOKAR, *Osservazioni*, cit., pp. 91-104.

[26] *Ibid.*, p. 101.

[27] Cf. I. CERVELLI, *Gioacchino Volpe*, cit., pp. 500-14; O. CAPITANI, *Gioacchino Volpe storico del Medioevo*, in ID., *Medioevo passato prossimo*, Bologna 1979, pp. 191-93; C. VIOLANTE, *Gioacchino Volpe e gli studi storici su Pisa medievale*, in G. VOLPE, *Studi sulle istituzioni comunali a Pisa*, Firenze 1970, pp. IX-LVIII; e ancora ID., *Appunti sulla formazione di Gioacchino Volpe*, «A. Ist. ital. Studi stor.» IX (1985-86), p. 310; E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo*, cit., p. 23.

fica crociana che aveva trovato nell'opera del Salvemini un momento centrale, era perciò un aspetto, anche se forse più virulento di altri, del generale persistere dell'Italietta giolittiana — frantumata, disorganica, classista — che la *rivoluzione* fascista aveva concluso e che doveva però ancora espellere del tutto dalla storiografia, in specie comunale. Gli studi del Salvemini dovevano perciò essere privati del loro valore di punto di riferimento di tutta la medievistica italiana, e al Volpe toccava essere l'iniziatore di una linea storiografica che doveva provvedere il Paese di una cultura per la prima volta davvero nazionale, organicistica, anti-marxistica ed anti-liberale. All'Ottokar era dunque chiara la strada che il Volpe aveva aperto e che era da percorrere: riformulare una storia dell'età comunale andando ad indagare quella stessa città di Firenze che era stata oggetto degli studi di Salvemini; sostituire il magistero del Volpe, guidato dal concetto di un «tutto», a quello del Salvemini, guidato dal concetto di un «Medioevo delle antitesi»; falsificare così la ricostruzione storiografica crociana ed anche falsificare le basi di una storia d'Italia che partisse dai conflitti comunali per arrivare ai conflitti sociali e politici dell'età giolittiana come culmine di una storia liberale del Paese. Queste le conseguenze, in termini di politica culturale, de *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*.

Si apre così la questione dei motivi che permettevano una tale ambivalenza nella interpretazione del Volpe; ambivalenza che è tutt'uno con ciò che avvenne nella nostra medievistica tra le due guerre: la fine del sodalizio tra Croce e Volpe, infatti, significò anche il palese emergere, in Croce, di un disinteresse da sempre presente verso il Medioevo in quanto tale. Forse anche per questo aspetto, così interno e profondo, sia i «crociani» che Croce stesso non aprirono una via attraverso cui la medievistica potesse evolversi da come la scuola economico-giuridica l'aveva lasciata, cosicché quella disciplina perdette il suo ruolo centrale ed entrò in una crisi rilevata dagli stessi contemporanei.[28] Il rapporto Croce-

[28] In ottiche tra loro molto diverse cf. R. MORGHEN, *La crisi degli studi medioevali e l'opera dello Stato*, «Accad. Bibl. Italia», 2 (1927), pp. 15-19; cf. W. MATURI, *La crisi della storiografia politica italiana*, «R. stor. ital.», 47 (1930), pp. 1-29; cf. O. BERTOLINI, *Gli studi sul Medioevo (1900-1925)*, «Nuova Italia»,

Volpe è dunque il più esplicativo della crisi della medievistica tra le due guerre, poiché essa non trovò spazio nel crocianesimo (e per il «caso Falco» ne vedremo le conseguenze) e, al tempo stesso, non poté fare riferimento a quell'opera del Volpe che era soprattutto rivolta verso altre direzioni e che lo stesso Croce considerava estranea. Nostro obiettivo è dunque rintracciare quali siano i motivi per cui il Croce apprezzò il Volpe fino ad accettarlo come collaboratore della sua «Critica»; quali le condizioni di eleggibilità che fecero sì che il Croce potesse attribuire al Volpe il principale ruolo funzionale all'interno della sua strategia culturale; quali i perni ed i valori, infine, su cui l'affinità teorica ed ideologica dei due riuscì a ruotare e a chiudersi fino a quando le stesse ragioni di collaborazione divennero motivo di insanabile contrasto. Ciò partendo da alcuni scritti che il Volpe pubblicò su «La Critica» poiché dovettero passare, per forza di cose, sotto un preliminare giudizio del Croce prima di essere dati alle stampe, e si può quindi pensare che in essi le affinità tra Croce e Volpe emergano con speciale chiarezza. Negli scritti di esordio[29] il Volpe esibiva una sintesi complessiva dell'età comunale in linea con il punto di vista storicistico.

I cambiamenti per cui si passava da una prima fase dei Comuni — come associazione volontaria e dove le figure con funzioni prepodestarili potevano richiamarsi solo a forme di diritto privato — alle fasi successive in cui il prevalere di un diritto pubblico e il collegamento organico tra città e contado dava vita ad un primo Stato regionale, sembrano infatti espressione di una concezione dialettica della storia, in cui è necessario «nelle forme storiche di un'età trovare i germi di altre forme che poi si svolgeranno distruggendo le prime; ricerca che si riattacca a concetti hegeliani e

(1930), pp. 68-72; 195-202; cf. L. SORRENTO, *Medio Evo: il termine e il concetto, discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico* 1930-31, «Annu. Univ. cattolica Sacro Cuore» (1931), pp. 47-95.

[29] G. VOLPE, *Il Podestà nei Comuni italiani del '200* («Critica», 1904), ora in ID., *Medio Evo italiano*, Bari 1992 (1923 prima ed.), pp. 231-35; e ID., *Bizantinismo e rinascenza* («Critica», 1905), ora in ID., *Momenti di storia italiana*, Firenze, 1952, pp. 137-65.

marxisti e che è già stata feconda di risultati assai buoni».[30] Le vicende di una singola istituzione non venivano ripercorse sottraendole dal contesto perché esse da quello dipendevano e quello influenzavano, cosicché le istituzioni non si ripetevano mai uguali a se stesse nel tempo né scomparivano del tutto quando venivano sostituite da altre, bensì erano insieme frutto e negazione di ciò che le aveva precedute. Lo Stato regionale in cui il Comune si evolveva, perciò, non era l'inizio di una modernità che nascesse da una frattura con il Medioevo, ma era in continuità con esso, così come il diritto pubblico — che si imponeva con l'istituzione del Podestà — era «un passo grande verso lo Stato nel senso in cui noi lo intendiamo».[31] *Tradizione* e *novità* — che sono i due cardini della continuità storicistica di un processo dialettico perché rappresentano la persistenza il primo, ed il risultato destinato ad evolversi il secondo — erano poi termini che continuamente ritornavano quando Volpe voleva delegittimare le interpretazioni della nascita dei Comuni e dell'origine del Rinascimento, incentrate sulla divisione etnica germani-latini.[32] Il Croce non poteva non approvare questo tipo di approccio, soprattutto quando andava a sposarsi — in uno scritto volpiano sempre del 1904[33] — con l'idea di una età comunale come inizio «per gli individui, per i piccoli gruppi sociali, per ogni attività degli uomini, [di] un'era di libertà personale ed economica e morale» cosicché fra il X e XI secolo avveniva quella «grande deviazione che determina (...) la fine di un'epoca ed il principio di un'altra»,[34] quella moderna; la continuità volpiana, così come era interpretabile dal Croce, andava a contestare lo scontro di classe come momento germinale del Comune, ma non metteva assolutamente in discussione la possibilità di un tracciato liberale della età moderna che si opponesse nettamente — con le proprie *libertà* infine ottenute — al Medioevo.

[30] G. VOLPE, *Il Podestà*, cit., p. 232.

[31] *Ibid.*, p. 234.

[32] Cf. G. VOLPE, *Bizantinismo e rinascenza*, cit., p. 140 sg.; anche il linguaggio è crociano come si può notare in una analogia tra il fare storia e lo spiegare l'opera poetica, cf. *ibid.*, p. 149.

[33] G. VOLPE, *Questioni fondamentali sull'origine e svolgimento dei comuni italiani (secoli X-XIV)*, Pisa 1904, ora in ID., *Medio Evo italiano*, cit., pp. 91-123.

[34] *Ibid.*, pp. 92, 93.

La soluzione del Volpe acquisiva così il senso di una critica metodologica a quelle teorie che anteponevano gli schematismi economici[35] oppure la passione etnico-nazionale[36] alla intelligenza stori-

[35] Cf. *ibid.*, pp. 94-98; infatti il rinnovamento della società feudale ed il Comune sono innanzi tutto opera della «minore aristocrazia feudale in lotta contro la maggiore», mentre «l'esercito grande» della borghesia verrà soltanto dopo a creare il «contenuto specifico» della cultura comunale e rinascimentale. Ancora nel XII secolo la borghesia, anche da un punto di vista economico, è poca cosa, sebbene si prepari a sfruttare rapidamente quella destrutturazione del mondo medievale che il trasformarsi dell'economia terriera da parte sia dei ceti agricoli, in modo occulto, sia dei piccoli feudatari, in modo più visibile, sta compiendo. Ciò significa che non è la borghesia dei mercanti e degli artigiani il soggetto storico che rompe con il Medioevo ed inizia la modernità fondando i Comuni; questi ultimi, infatti, sono frutto di una associazione volontaria giurata della piccola feudalità e sono perciò espressione non di una rottura, ma di un trasfigurarsi del Medioevo, di una sua continuità che si farà moderna. Lo schema salveminiano viene dissolto dal Volpe e sostituito da una rappresentazione di quel terreno su cui la borghesia sorge e si sviluppa come istituzioni di diritto pubblico (i Consoli, i Podestà, la Signoria) in cui si trasfiguravano le istituzioni feudali. In questo punto fondamentale la *Verfassungsgeschichte* volpiana era interpretabile come un *superamento* della scuola economico-giuridica, ma, dal punto di vista crociano, in piena continuità e coerenza con quella, come suo perfezionamento.

[36] Rifiutate le spiegazioni etniche del Comune, Volpe le ritiene come «documenti psicologici preziosi di quella borghesia nazionale — specialmente italiana e tedesca — che (...) lottavano per crearsi una patria e animarla con il soffio delle memorie» (*ibid.*, p. 98) nominando ad esempio il Villari (*ibid.*, p. 99) ed il Crivellucci (*ibid.*, p. 113). Il Comune infatti non è né longobardo, né romano, ma è italiano (cf. *ibid.*, p. 113), e «nonostante che, al primo vederlo appaia una forza individualistica e centrifuga per eccellenza, esso tuttavia, nel tempo medesimo che vive in una lotta incessante, tesse la trama che unirà molti Comuni in uno e poi coordinerà questi complessi politici e territoriali in più grandi unità, donde l'Italia del XIX secolo venuta così tardi non so se per deficienza sua propria, certo anche per l'intervento di potenze estranee che hanno arrestato o deviato il corso normale degli eventi» (*ibid.*, pp. 114-15). Anche questo tipo di nazionalismo dovette piacere al Croce soprattutto perché sottolineava il carattere federalistico (leghe, patti commerciali, riunioni consolari e molti altri tipi di superamento delle barriere fisiche e delle rivalità tradizionali) che legava i tanti Stati regionali italiani, senza escludere il Mezzogiorno: «la battaglia di Benevento e i Vespri siciliani decidono i destini di tutta Italia» (*ibid.*, p. 117). In quei «secoli di origini, per noi italiani in specie (...) origine del capitalismo, origine dell'unità morale economica e territoriale della penisola, origine dello Stato, origine dell'Umanesimo» si intendeva poi la nascita dell'Italia come preliminarmente anticipata dalla nascita di una coscienza italiana, in perfetta concordanza con un approccio fatto proprio dall'idealismo, ri-

ca del periodo. La recensione del 1906 ad un libro di Arias[37] può darci ulteriori elementi. Agli occhi del Volpe l'Arias commetteva il grave errore di privilegiare la struttura economica tenendola come causa unica e semplice a cui ricondurre tutti i fenomeni sociali dell'età comunale. Il giudizio metodologico del Volpe diviene ai nostri scopi particolarmente significativo in due sue affemazioni: laddove egli afferma che «non si tratta di materialismo e non materialismo storico [ma] si tratta solo di vedere e di apprezzare nella debita misura, caso per caso»[38] i diversi fenomeni caratterizzanti un periodo; e che sebbene «la storia [sia] tutto un incontro ed urto di istituti e di idee (...) nulla con ciò si pregiudica ad una cauta interpretazione realistica della storia»,[39] dobbiamo intendere da una parte la rivendicazione di una storia delle individualità e della continuità fra queste di contro agli schemi sociologici, e dall'altra che questo modo di fare storia non si contrappone al materialismo storico ma è piuttosto un'accettazione di esso una volta che se ne sia corretta la sua univocità deterministica con un sano realismo. Concependo infatti la storia «*cum grano salis*» si capirà che «entro certi confini» costituiti dalla società, dalle energie produttive e da «una quantità stragrande di circostanze e condizioni» la libertà degli individui, dei gruppi e dello Stato li rende capaci di crearsi una propria peculiare coscienza, di creare una propria vita interiore, di crearsi perciò una irripetibile individualità come «libero artefice».[40] Questa libertà inoltre — che è libertà di produrre qualcosa di completamente nuovo — non andava mai a produrre fratture e cesure nel *continuum* storico, cosicché, ad esempio, gli istituti, le idee e la religione medievale persistevano ed

spetto al quale la dichiarazione volpiana di stima verso la metodologia del Croce, del Below e dello Hegel diviene quasi la naturale conclusione del testo: «un popolo nuovo o un popolo che si rinnova non può edificare se non sulla propria esperienza lentamente accumulata e (...) *soltanto esso* può creare la propria civiltà, intesa come prodotto della coscienza e non come esteriore meccanismo di congegni diversi» (*ibid.*, pp. 121-22).

[37] G. VOLPE, *Il sistema della costituzione economica e sociale italiana nell'età dei Comuni*, («Critica», 1906), in ID., *Medio Evo italiano*, cit., p. 273.

[38] *Ibid.*, p. 277.

[39] *Ibid.*, p. 280.

[40] *Ibid.*, p. 287.

avevano un peso rilevante anche quando l'accumulo capitalistico dei Comuni era già maturo, così il Medioevo non veniva *interrotto* da un nuovo modo di produrre, ma piuttosto *sfocia*va nell'età comunale. Riconoscimento della individualità degli eventi, superamento del materialismo storico che ne utilizzi i contributi, percorrimento della continuità storica,[41] rifiuto degli schemi sociologici e dello statuto sociologico della scienza secondo il quale si può spiegare il tutto dell'uomo riducendolo a *homo economicus* o ai suoi bisogni psichici o fisiologici,[42] richiamo ad un costante riferimento ai singoli fatti documentati e quindi al senso storico,[43] richiamo ad un dovere del pensiero di padroneggiare filosofia e sociologia per mantenere l'unità dell'uomo, della vita, della storia;[44] tutto ciò — va da sé — mostra una completa affinità con la prospettiva della rivista del Croce.[45] Alla recensione critica dell'Arias si affiancava poi nel 1908 quella verso il Caggese, che assumeva l'aspetto di una critica circostanziata da parte di chi si riteneva in possesso di una metodologia superiore.[46] Qui, nuovamente, in ambito di storia dell'agricoltura, si ribadiva la continuità tra Medioevo ed età moderna sia in termini sociali che istituzionali, sia religiosi che economici e la si esprimeva con la metafora della realtà storica «che fluisce come un grande e accidentato fiume, sempre arric-

[41] Cf. *ibid.*, p. 290.

[42] Cf. *ibid.*, p. 299.

[43] Cf. *ibid.*, p. 295.

[44] Cf. *ibid.*, p. 300.

[45] Ma vi è una affinità anche in termini di politica culturale come mostra l'articolo del 1907, apparso anch'esso su «Critica», *L'insegnamento superiore della storia e riforma universitaria* (in G. VOLPE, *Storici e maestri*, Firenze 1967, pp. 3-27) nel quale un'indagine della «Revue de synthèse historique» diveniva occasione per associarsi alla critica crociana verso quella struttura di insegnamento universitaria che era fondamentalmente espressione della cultura positivistica (cf. *ibid.*, p. 8, dove si indicano le «troppe correnti utilitarie ed empiriche» come dannose influenze sui giovani) e verso quell'*iter* formativo positivistico che il Volpe dichiarava di aver superato quasi casualmente, un po' per il consiglio di Del Vecchio e della borsa di studio che gli aveva permesso di venire in contatto con la cultura tedesca, un po' per propria disposizione.

[46] G. VOLPE, *Classi e comuni rurali nel Medio Evo italiano* («Critica», 1908), in ID., *Medio Evo italiano*, cit., p. 173.

chendosi e modificandosi lungo la strada»,[47] metafora che non sapremmo sostituire con una maggiormente storicistica.

Questi, dunque, i palesi criteri di eleggibilità per cui Croce poneva Volpe un passo avanti a Salvemini (e molti di più rispetto agli altri) nel rappresentare l'inizio di una nuova, migliore e più consapevole storiografia italiana. Diciamo palesi poiché a noi sembra che vi siano dei punti d'ombra in quella che appare come una goethiana «affinità elettiva» senza residui. Qualcosa di irrisolto si nasconde, qualcosa non emerge nel rapporto tra Croce e Volpe e rimane al di sotto del loro comune apprezzamento della cultura tedesca, dei loro comuni obiettivi polemici, della loro comune strategia culturale. Quello stesso Medioevo era infatti occasione per un incontro tra i due in forza più dell'esigenza di una costruzione della storia «italiana» che di quella di una storia medievale. Se una unità italiana si era data, essa doveva essere realisticamente vista germinare, venire al mondo, realizzarsi e consolidarsi in tempi e luoghi precisi, cosicché la non frammentabilità della storia della nostra nazione, in quanto organismo unitario, poteva essere esemplificata nel Medioevo, ma non esclusivamente nel Medioevo.[48] In più punti degli scritti volpiani si sollevava infatti la questione del perché l'iniziale federazione di stati regionali non fosse poi confluita in una nazione vera e propria, per cui, trattando del Medioevo, si apriva anche la questione del Rinascimento, nonché della decadenza italiana e della sua tarda riscossa. Il Volpe non collaborava a «La Critica» in quanto medievista, in quanto cioè specialista a cui riferirsi ed appoggiarsi per sciogliere dubbi e questioni che altri collaboratori non avrebbero avuto competenza per affrontare, ma era accolto dal Croce all'interno della sua ampia strategia culturale in quanto diveniva funzionale giovarsi di uno storico che accettasse il materiali-

[47] *Ibid.*, p. 152.

[48] «Di queste vicende ed avvenimenti noi non avvertivamo tanto il contenuto e valore *nazionale* (soltanto più tardi si sarebbe riconosciuto in essi il punto di partenza anche di una nazione italiana come tale); quanto il contenuto o valore sociale» (1922); ma poi in nota si sarebbe aggiunto nel 1967: «Così scrivevo nel 1922, data di questa prefazione: ma ciò non vuol dire che mi sfuggisse il significato 'nazionale' di quella Storia al principio del nuovo millennio, cioé l'importanza sua dal punto di vista della nazione italiana e il suo processo formativo» (G. VOLPE, *Storici e maestri*, cit., pp. 221-22).

smo come canone di interpretazione e tendesse verso una accentuazione storicistica, un poco forse per l'influsso di Croce stesso e un poco per il connaturato «sentimento dialettico»[49] degli scritti volpiani che si prestavano ad esser letti dal Croce in modo rigorosamente affine al suo pensiero. Infatti, leggendo uno scritto volpiano del 1910 — *Studi di storia economica italiana*,[50] recensione ad alcuni lavori dell'Einaudi e del Prato — si può facilmente notare come al Volpe non fosse necessario trattare temi medievistici per poter sostenere una idea del lavoro storico complessivamente condivisibile dal Croce. E vi è di più: nel confronto tra il disegno storico del XVIII secolo compiuto dagli autori recensiti e quello presentato dal Volpe stesso di dopo il Mille, sostenendo che «nella storia della terra e degli uomini che la coltivano, non si presentano, sino al XVIII secolo avanzato, se non trasformazioni quasi solamente politiche, giuridiche, sociali»,[51] sembrerebbe che proprio il Medioevo fosse particolarmente suscettibile di un metodo che lo indagasse senza privilegiare l'aspetto economico e quindi correndo meno rischi di fraintendere il significato del materialismo storico che, quando non fosse mero canone, spezzava quella unità della vita che il racconto doveva far di tutto per conservare. Unità che in Volpe è tutt'uno con quella ricerca di una storia «intrinsecamente italiana»,[52] e non eco della germanità durante il Medioevo, della romanità nel Rinascimento, della Riforma luterana nel '500 ed infine della Rivoluzione francese nel '700.[53] La storia economica del Medioevo, che era storia agraria, si mostrava agli occhi del Volpe come una disciplina che bisognava coltivare poiché poteva essere illuminante di tante vicende «politiche e morali, di città e campagna»,[54] ma che difficilmente avrebbe potuto realizzare la «astratta concezione dell'uomo economico», poiché nell'economia legata ai

[49] G. VOLPE, *Motivi e aspetti della presente storiografia italiana*, «Nuova Antol.» (1932), p. 291.

[50] G. VOLPE, *Progressi dell'economia italiana nel '700 (Studi di storia economica italiana*, «Critica», 1910), ora in ID., *Momenti di storia italiana*, cit., pp. 215-43.

[51] *Ibid.*, p. 220.

[52] *Ibid.*, p. 238.

[53] Cf. *ibid.*, p. 237.

[54] *Ibid.*, p. 241.

campi «più forze appaiono in funzione (...) forze morali assai, oltre che economiche (per quel tanto che non si identificano!)», cosa che non avviene nell'economia industriale le cui leggi hanno una «applicazione ferrea» ed una «sostanziale prevalenza».[55] Per il Volpe, quindi, occuparsi dell'età comunale era un punto di vista privilegiato; il metodo che si imparava studiando il Medioevo era il metodo che si doveva utilizzare in *qualsiasi* circostanza, cosicché il passaggio dai temi di storia medievale a quelli di storia moderna non comportava — dal suo punto di vista di quegli anni — nessun cambiamento né in termini di metodo, né in termini di valori. Un medievista era semplicemente più refrattario a certe *malattie* storiografiche, cosicché appariva più semplice che egli potesse variare la propria produzione fino a toccare temi di storia moderna mentre un modernista che passasse a studi di storia medievale avrebbe potuto portare con sé un economicismo fuorviante ed erroneo — il che accompagnava perfettamente quella centralità che per la generazione precedente, come per la sua, ebbe la medievistica —. Forte di questa sicurezza il Volpe aveva ancora nel 1922, anno del suo ultimo scritto su «La Critica»,[56] un ruolo nella strategia crociana, ma proprio in quello scritto ogni accenno al Medioevo era assente. Qui si auspicava il giungere di una storia unitaria del nostro Risorgimento e, in tale ricostruzione, Volpe ammetteva il contributo dell'«angolo visuale socialista»,[57] nonché la necessità di mantenere un compito critico — e non celebrativo — sulle complesse vicende, talvolta contraddittorie, che avevano portato all'unità, sottolineando le mancanze proprio nell'avere trascurato di dare una vera organicità alla storia del Risorgimento, che era divenuta «necessaria perché le nostre esigenze sono cresciute. Il quadro tradizionale di quella storia non ci appaga. Vi circola dentro troppa poca vita. La complessa realtà non vi si rispecchia. Noi vogliamo vedere l'Italia del Risorgimento».[58] Così come era stato per il Medioevo, le esigenze na-

[55] *Ibid.*, p. 242.

[56] G. VOLPE, *Una storia del Risorgimento* («Critica», 1922), ora in ID., *Momenti di storia italiana*, cit., pp. 331-43.

[57] *Ibid.*, p. 332.

[58] *Ibid.*, pp. 342-43.

zionalistiche del Volpe si accompagnavano al ribadire tesi storiografiche crociane, quasi parafrasandone le parole.[59]

Se perciò vi sono nella relazione tra Volpe e Croce termini di affinità, tutto ciò ha a che fare con il Medioevo in maniera accidentale, in virtù del perdurare del tema comunale ottocentesco come luogo di confronto non fra esperti e specialisti del settore, ma fra vicini e distanti rappresentanti di tutta la cultura. Se il Croce aveva qualche cosa a che fare con il Medioevo, e se questo qualcosa si sostanziava in fondo solo dello spazio che veniva riservato al Volpe nelle pagine de «La Critica», allora l'unica vera possibilità di un interesse medievistico per il Croce era subordinata al nazionalismo e a quella polemica culturale che guidava contro il positivismo ed il marxismo; alla sua strategia culturale, insomma. Una prova decisiva di questo ci viene da una recensione che il Croce fece nel 1923 ad un programma volpiano per la stesura di una storia d'Italia, nella quale il filosofo considerava erroneo interpretare come vera e propria storia italiana quella antecedente il 1861.[60] Nel mo-

[59] «La storia si scrive con i documenti del passato e con quelli del presente, con le carte scritte, con le osservazioni e le suggestioni dell'oggi, con il sussidio di quel mirabile archivio che è la nostra coscienza di uomini vivi: l'oggi è, in verità, l'elemento animatore e vivificatore del passato. Esso gli dà un senso che altrimenti, in se stesso, non avrebbe per noi. Esso solo può dirgli e gli dice: *surge et ambula*. Per questo, ogni generazione riscrive la storia. (...) Lavoro non di Sisifo, questo, né tale da generare scetticismo in noi; ma segno di progressivo arricchimento dello spirito del mondo» (*ibid.*, p. 333). Vivificazione della storia, storia contemporanea e al tempo stesso rifiuto di ogni conclusione scettica vengono espressi, in questi termini, sin dalla prima pagina crociana di *Teoria e storia della storiografia*.

[60] Con *Programma e orientamenti per una Storia d'Italia in collaborazione* (Bologna 1922) si apriva una nuova stagione storiografica volpiana della cui progettazione si parla in una lettera che Volpe scrisse a De Ruggero già il 18 marzo del '21 (pubblicata in parte da Cervelli in *Storiografia e politica: dalla società allo Stato. Note su Gioacchino Volpe*, «Cultura», 3 1969, pp. 509-12 n. 32). Il *Programma* era fondato sul progetto di una storia d'Italia — in otto o dieci volumi, redatti a più mani — che trovava nel secolo XI «il suo autentico inizio, (...) il sorgere di una cultura italiana (cioè non più romana, non più germanica), di uno spirito italiano, di una pur rudimentale consapevolezza negli Italiani di questo nuovo essere» (G. VOLPE, *Programma*, cit., pp. 1-2). Ad esso Croce mosse una critica proprio in riguardo alla periodizzazione scelta dal Volpe: nella recensione al *Programma*, pubblicata su «La Critica» il 20 gennaio 1923, Croce considerava erroneo l'aver esteso l'inizio di tale storia a secoli che sono soltanto «semplice prologo» (B. CROCE, *re-*

mento in cui la medievistica iniziava a perdere il proprio ruolo centrale all'interno della cultura italiana e nel momento in cui Croce e Volpe si separavano, il Croce mostrava quanto gli fosse stato secondario trattare di storia medievale per delineare il presente ed il futuro del Paese;[61] lo aveva accettato passivamente come luogo di confronto, ma lo aveva soprattutto considerato come uno di quei piatti della bilancia culturale sui quali si doveva agire per far diminuire, e infine sparire, il peso della cultura pre-idealistica e per infine ottenere una egemonia culturale che fosse anche inizio di un nuovo e migliore Paese. In quella affinità, che appariva quasi come un sodalizio, vi era perciò l'equivoco di un diverso valore che i due davano al Medioevo, sia in se stesso, sia come occasione di crescita culturale e di aggregazione intellettuale nazionale, dal momento che da una parte il Medioevo volpiano occupava un posto non sostituibile, tanto che la sua opera modernista non lo abbandonerà mai del tutto, dall'altra non vi era stata nel Volpe una strategia ampia e articolata come quella crociana.

Che il sodalizio tra i due non si basasse sulla disciplina della medievistica sposta allora la questione a quale fosse il grado di condivisione di quei valori di cui essa si faceva strumento e di quanto perciò la sua importanza si identificasse con la vitalità e la concretezza di quei valori; di quanto il progetto crociano effettivamente si incontrasse con le aspirazioni dello storico. Del nazionalismo volpiano, con quello che esso prefigurava del futuro del Paese, ad esempio, è stata più volte rilevata la affinità con il sentire e la teoria politica del Croce.[62] Molto più capace di differenziarli sembra invece il tema del cosiddetto «irrazionalismo» che verrebbe a distinguere profondamente sia il loro nazionalismo che il loro rapporto con la cultura tedesca. Non è facile però condividere la tesi del Cantimori sull'irrazionalismo storiografico volpiano,[63] sia perché non siamo poi tanto sicuri che l'opera del Volpe sia «vene-

censione a G. VOLPE, *Programma*, cit., «Critica», 1923, p. 47), giacché — nascendo l'Italia nel 1861 — quella storia da lì doveva cominciare.

[61] Cf. O. CAPITANI, voce *Medioevo (storiografia)*, in *Enciclopedia italiana, Appendice V*, Roma 1995, p. 288.

[62] Cf. G. BELARDELLI, *Il mito della «nuova Italia». Gioacchino Volpe tra guerra e fascismo*, Roma 1988, pp. 47, 64.

[63] Cf. D. CANTIMORI, *Storici e storia*, Torino 1971, p. 259.

razione estatica per la storia che passa»,[64] sia perché ci pare che questa definizione si trovi unita ad una problematica interpretazione della storia della cultura tedesca e del suo peso su quella italiana in un binomio per cui quando si dia l'una si dà anche l'altra. Parlando di irrazionalismo, infatti, ed intendendolo in maniera negativa — dal momento che è possibile anche definirlo «stile impressionistico»[65] — si dovrebbe condividere o quel giudizio crociano del 1930 per cui e lo storicismo tedesco e Volpe compivano una parabola di decadenza, oppure quello, contrario, per cui gli intellettuali liberali dovevano seguire con simpatia il sorgere del fascismo per poi non opporvisi neppure quando venne annichilito il liberalismo tradizionale ma aderire coerentemente ad esso.[66] Quello

[64] *Ibid.*, p. 275.

[65] Così come fa Violante sottraendo però al concetto la sua forte implicazione ideologica, il che ne fa «tutt'altra cosa» (cf. G. SASSO, *relazione* tenuta al Terzo Congresso dell'Associazione dei Medioevalisti italiani, in *Medioevo oggi*, Bologna 1982, pp. 25-26).

[66] Cf. D. CANTIMORI, *Storici e storia*, cit., pp. 275-76 che si riferisce al noto appunto di Gramsci (in *La questione meridionale*, Roma 1966, pp. 149-57) e che delinea l'adesione al fascismo del Volpe come assolutamente congrua alla mancanza di capacità critica del presente della sua storiografia. Queste dunque le nostre impressioni; le difficoltà di una verifica del rapporto Croce-Volpe divengono perciò quelle legate ad un dover allargare la questione all'intero ambito culturale e storico che contiene quel rapporto. Potremmo ritenerci fortunati poiché la strada ci è stata già tracciata dal lavoro di Cervelli. Tuttavia questi si è trovato di fronte al medesimo problema dell'essere impossibilitato a condurre una vera e propria analisi del mondo culturale tedesco con cui Croce, Volpe e una parte dell'Italia liberale vennero in contatto (lo stesso Cervelli si rende conto di questo quando afferma che «troppo lontano porterebbe un'analisi di questa materia in connessione con il 1848 tedesco, che, come è noto, ne fu un po' la chiave di volta», in I. CERVELLI, *Gioacchino Volpe*, cit., p. 512, n. 596) e da cui trassero non tanto il metodo, quanto una determinata concezione politica e ideologica che viene definita come «liberalismo organico». Questo concetto noi crediamo essere il presupposto dell'intero libro del Cervelli per cui, ad una prima lettura, ci sorprendemmo alquanto di vederlo trattato brevemente in due soli punti di quel corposo testo (cf. *ibid.* p. 510 sgg. e p. 574 sgg.). Il liberalismo organico è infatti quella tradizione, politica e ideologica, a cui sia Croce che Volpe aderirono anteriormente al fascismo, per poi allontanarsene il primo, mentre il secondo ne rimaneva all'interno accettando il confluire di quella tradizione proprio nel «fascismo» e nella «sua stabilizzazione a regime illiberale» (*ibid.*, p. 575), così come accettava che il nazionalismo terminasse il proprio percorso nella

che invece ci pare ovvio è che non importa cosa ne possa essere stato dopo la prima guerra mondiale ed ancor più dopo la seconda, ma mito nazionale e fede nel progresso sono i valori più profondi, e per ciò stesso meno palesati nella superficie della prosa, che il Croce e il Volpe condivisero nella loro collaborazione ed, in fondo, anche nel loro disaccordo e radicale distacco;[67] ci pare ovvio che

fusione con quel medesimo fascismo. Questa drammatica coerenza, si scopre essere, sul finire del testo di Cervelli, ciò su cui si basa la sua principale tesi, quella della continuità tra un Volpe medievista e modernista, di contro ad una interpretazione del Croce che «fu inevitabilmente portato ad individuare un primo e un secondo Volpe», poiché fuoriusciva da quella «tradizione culturale tedesca, sul tipo di storicismo peculiare al liberalismo organico», a cui pur sembrava aver aderito (*ibid.*, p. 575, n. 706). La nozione di «liberalismo organico» del Cervelli (che però rimane una tradizione monolitica e scontatamente a-problematica) è perciò una idea regolativa che fa riferimento alla continuità italiana di una «tendenza di massima del liberalismo organico» peculiarmente tedesca, che coinvolse il Volpe come rappresentante esemplificativo di un intero mondo culturale. Ci spieghiamo così la dura recensione del Romeo («un servizio reso al fascismo», R. ROMEO, *Per Volpe*, «Giornale», 2 apr. 1978; ora in ID., *Scritti storici (1951-1987)*, Milano 1990, pp. 322-23), per il quale affermare la continuità tra un primo ed un secondo Volpe significa accettare una continuità tra l'età prefascista nel suo complesso ed il fascismo, e la conseguente impossibilità di un einaudiano *heri dicebamus*. Ma, se non ci inganniamo, non vi è una coerenza del Volpe nel suo aderire al fascismo di contro alla incoerenza del Croce che, pur possedendo la stessa cultura e gli stessi valori del primo, non ne accettava le conseguenze ovvie (come pare al Cervelli). Né si tratta di sostenere l'inverso. Il nazionalismo e lo storicismo di un Croce e di un Volpe ne «La Critica» sono palesemente tutt'altra cosa da quelli che furono durante il fascismo. Forse questi ultimi da quelli derivano direttamente o forse no; certo è che il possesso di valori come quello di *nazionalismo* o di *continuità storica*, durante l'età giolittiana, non permette di stabilire schemi per cui quei possessori dovevano o non dovevano giungere al fascismo. Ed anche la responsabilizzazione di una parte o di tutta l'Italia intellettuale di fronte al fascismo — in se stessa cosa più che lecita — non può che partire da qui.

[67] Per ciò che riguarda, in specifico, il rapporto Croce-Volpe all'interno della prospettiva più generale del liberalismo e del fascismo in Italia, cf. B. VIGEZZI, *Volpe, Croce, Chabod, la storia della politica estera dell'Italia liberale e la discussione sullo storicismo*, «Stor. contemp.», 3 (1991), pp. 397-418, il quale nota come la sintonia tra Volpe e Croce è venuta meno quando il fenomeno del fascismo fece emergere diverse scelte di valori all'interno di un loro comune liberalismo (cf. *ibid.*, p. 399); e cf. S. LUPO, *Croce, Volpe e l'Italia liberale*, «Storica», 1 (1995), pp. 11-36, il quale sembrerebbe delineare anch'egli una trasfigurazione della cultura na-

questi valori, segno di una appartenenza al mondo pre-bellico, non furono oggetto di un possibile confronto fino a che quel mondo non si disgregò facendo emergere la sopraggiunta ineffettualità dei suoi valori più intimi e, con essa, il *problema* del loro contenuto. Per Volpe come per Croce era *scontato* che l'unità dello Stato italiano sarebbe divenuta una vera unità nella coscienza di ognuno purché si fossero rimossi gli ostacoli delle idee illuministiche, positivistiche e marxistiche, ma di cosa poi si sarebbe concretizzata questa loro fede davvero non era oggetto di discussione. L'impressione nostra è dunque quella per cui il loro momento critico prevalesse su quello propositivo e che le differenze in quest'ultimo non riuscissero a liberarsi di una certa vaghezza. Negli anni del governo di Giolitti, i progetti culturali, le strategie, i disegni del futuro avevano più spesso motivo di incontrarsi che di contrapporsi, e la medievistica fu *campo di tenzone* fino a quando fu in grado di veicolare questa militanza intellettuale. Quando il mondo che la esprimeva venne meno, essa perse il suo posto di rilievo. Uscito di scena il Giolitti, con la guerra, con una conflittualità sociale che era frutto dei cambiamenti strutturali seguiti, ma anche della debolezza del sistema liberale, l'opposizione del mondo culturale, complessivamente anti-giolittiano, si trovò ad essere improvvisamente svuotata di senso e dovette riconsiderare i propri valori,[68] cosicché ritenne, sotto l'urgere di bisogni pratici, che quelli avrebbero trovato

zionale che si apre solo nel momento in cui «la catastrofe dell'Italia liberale» dà vita *post factum* ad una cultura giolittiana e ad una linea interpretativa della storia d'Italia filo-giolittiana (cf. *ibid.*, p. 22).

[68] Proprio in questo senso ci pare si muovano G. SASSO, *La «Storia d'Italia» di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, Napoli 1979, pp. 66-77; A. ASOR ROSA, *La cultura*, in *Storia d'Italia. Dall'Unità ad oggi*, 4, t. II, Torino 1975, pp. 1107-08; G. VINAY, *Pretesti della memoria per un maestro*, Spoleto 1993, p. 73. In tal nuovo ambito la medievistica non era più il luogo della disputa crociana fra metodi che fossero filosoficamente migliori o peggiori; non era affatto urgente provvedere la medievistica di una fondazione teorica, né poteva preoccupare che una disciplina sempre più specialistica rimanesse priva di una chiarezza metodologica per cui potesse, o al limite non potesse, alloggiare all'interno del crocianesimo. Non si trattava più di separare il materialismo storico della scuola economico-giuridica dalla precedente storiografia di Crivellucci o di Villari, poiché opposizioni come questa ebbero un senso, per Croce, solo fino a quando i contrasti di metodo si risolsero in recensioni contrarie e non in coerenze politiche, esilii e carceri.

più congrua espressione nella storia moderna.[69] L'impossibilità assoluta di una interpretazione del Medioevo comunale che abbia portata pratica e attuale, però, non convince.[70] Questo è il modo in cui compiono la propria biografia tanto Volpe quanto Salvemini, ma diviene una spiegazione in termini psicologici,[71] mentre ci sembra che quella che fu l'uscita di scena della medievistica si spieghi più compiutamente, e storicamente, facendola coincidere con la crisi dell'idea del progresso e con la trasfigurazione del nazionalismo che lo portò a confluire nel movimento fascista — crisi che si costituiva in ambito storiografico all'interno del crocianesimo —. Soprattutto la fede nel progresso sembrava non poter essere più data per scontata, né si poteva pensare di esserne strumento con una mera azione culturale, dal momento che lo stesso fascismo era la possibilità di una paradossale soluzione di continuità del progresso della modernità liberale. In tale riassetto della cultura storiografica italiana le difficoltà della continuità storicistica, dovendo farsi carico di una giustificazione della crisi del liberalismo, facevano abbandonare ogni contatto con il Medioevo e con la medievistica; se la crisi della medievistica doveva essere causata da quel vasto cambiamento il cui risultato si era concretizzato nel fascismo, essa era infatti avvenuta anche in corrispondenza all'imporsi del-

[69] Esemplarmente il Maturi scrive che l'Italia aveva il bisogno spirituale di «rifarsi alle sue origini prossime e non (...) pensare, almeno per il momento, agli interessanti cartari dei monasteri medievali» (W. MATURI, *La crisi della storiografia*, cit., p. 2).

[70] Parlando dello Chabod, nota Arnaldi: «sotto questo aspetto, l'autore della rassegna partecipava di quel generale movimento di abbandono dei temi di storia comunale vera e propria e di appassionamento per l'età delle signorie e dei principati, che caratterizzò, a detta di tutti, il secondo venticinquennio del secolo e che di solito viene spiegato — lo farà retrospettivamente lo stesso Chabod — con un accresciuto interesse per il 'politico', che avrebbe soppiantato quello, fino ad allora dominante, per il 'sociale'. Come se non fosse stato possibile concepire una storia 'politica' dei Comuni e, corrispettivamente, una storia 'sociale' o, addirittura 'classista' delle signorie e dei principati!» (G. ARNALDI, *Gli studi di storia medievale*, cit., pp. 48-49).

[71] Come se il ruolo del Medioevo come «caval di battaglia» (G. VOLPE, *Motivi e aspetti*, cit., p. 300) fosse stato una questione di *immaturità* individuale, di contro a quella maturità che i singoli dovevano acquisire solo dopo la esperienza *formativa* della guerra; per Salvemini cf. E. SESTAN, *Lo storico*, cit., p. 16.

l'egemonia crociana, nella quale, Volpe o non Volpe, il Medioevo non aveva posto. Egemonia, per altro, che era in paradossale contrasto con la posizione ideologica del Croce, in cui il perdurare di valori politici liberali, nonostante più revisioni, non poteva che farlo opporre al regime. Anzi, questo carattere di paradossalità divenne parte integrante ed addirittura costitutiva di tutta quella generazione di intellettuali e di storici che si formarono all'interno del crocianesimo. La *Storia della storiografia* era stata innanzi tutto un progetto culturale, così come l'intera opera crociana si identificava con la strategia che voleva mettere capo ad un nuovo Paese; tale strategia era fallita, ma essa continuava ad avere un peso anche oltre il proprio fallimento, un peso grandissimo a cui però non corrispose una adeguata chiarificazione che desse luogo ad una svolta, né da parte del Croce che non avrebbe potuto dichiarare esplicitamente la bancarotta della sua visione della «nuova Italia», così come non poteva disfarsi di quei valori che costituivano l'anima della sua filosofia e la moralità della sua storiografia; né da parte di chi fu protagonista nella cultura tra le due guerre, in forza di una sorta di *schizofrenia* che separava il proprio *mestiere* dalla propria *quotidianità* e dalla propria *coscienza*, così come di chi prendeva «il pane spirituale» dal Croce e «il pane materiale» dal Gentile.[72] In quegli anni si vennero a costituire dei nodi che soltanto dopo la guerra poterono essere sciolti, mentre prima di essa non vi fu la capacità, né forse la possibilità, di condurli al pettine;[73] e tale stato

[72] A. MOMIGLIANO, *Appunti su F. Chabod storico*, in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, cit., p. 304. Per uno sguardo d'insieme, cf. R. DE FELICE, *Gli storici italiani nel periodo fascista*, in *Federico Chabod*, cit., pp. 559-618; cf. A. SAITTA, *L'organizzazione degli studi*, in *Federico Chabod*, cit., pp. 511-19; anche cf. G. TURI, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Bologna 1980.

[73] Nel resoconto storiografico di un Maturi ciò è esplicito e l'ambiguità della lettura compiuta del Croce emerge in una visione straordinariamente conciliante: il passaggio generazionale dalla scuola economico-giuridica alla storiografia etico-politica dominata dall'idealismo, così come quello dal Villari e Crivellucci al Salvemini e Volpe, viene ritenuto come assolutamente indolore; nella storiografia medievale e moderna ha prevalso il «buon senso» e ad essa sono stati evitati i travagli tipici in Italia di tutte le altre discipline; in tal modo il magistero del Croce verso la nuova generazione si trova ad essere in un *felice* connubio con la «vecchia tradizione storiografica meridionalista del Cuoco, del Blanch e del De Sanctis», con il «nuovo

di cose sarebbe stato particolarmente difficile per chi avesse voluto continuare a praticare medievistica.

L'assenza di fatto — e da più parti rilevata — di un interesse medievistico da parte di quella nuova coscienza storiografica italiana che la guerra mondiale ed il sistema crociano avevano maturato avrebbe dovuto dar vita a due opzioni: o ad un suo tentativo di rinnovamento dall'interno; o al tentativo di costruire una medievistica che avesse le proprie motivazioni al di fuori del crocianesimo.[74] Avrebbe dovuto poiché, come ovvio, spesso le alternative logiche sono cosa che si viene individuando solo dopo gli avvenimenti, a cose fatte insomma, e si sottraggono invece alla coscienza dei protagonisti. Essi infatti sentirono la crisi in cui entrò la me-

concetto di cultura come circolo vivo di pensiero ed azione, come intima religiosità, elaborata da lui e dal Gentile», con infine il concetto di classe politica — su cui sia Croce che Gentile, sia Salvemini che Ottokar «sono tutti d'accordo» — del Mosca, ma anche del Pareto e, dietro a loro, già del Comte, del Taine, del De Maistre e del Burke, «cui fanno capo tutte le teorie storiche storiografiche e politiche» (W. MATURI, *La crisi della storiografia*, cit., pp. 11-12). E le differenze, che pur Maturi rileva all'interno della nuova storiografia — tra un Croce idealista, che vuol fare storia tanto dell'universale quanto dell'individuale, ed un Ottokar ancora agli esordi, che considera solo l'individuale e cerca di ricalcare il Volpe e l'Anzilotti esasperando però le loro più prudenti antitesi — sembrano essere davvero poca cosa di fronte alla omogeneità e alla compattezza di una così ricca eredità storiografica. Quando poi si vuole spiegare la «crisi di crescenza», che pur tocca la storiografia idealistica, vi è la presentazione di una dicotomia che rassomiglia molto a quella che già vedemmo dell'Ottokar. Vi sarebbe infatti un dissidio tra un metodo sistematico ed un metodo storicistico, dove il primo si origina dal *Mazzini* del Salvemini, già criticato dal Gentile perché spezzava l'unità della vita e del pensiero ed è metodo destinato a produrre «delirii», mentre il secondo, mercé l'Anzilotti e lo Chabod, porta in Italia i risultati della consapevolezza storica tedesca del Dilthey, del Troeltsch, del Goethein (*ibid.*, pp. 16-18). Se dunque difetti rilevanti dovevano intralciare, seppur per poco, l'uscita dalla crisi, essi nascevano ancora una volta dal perdurare della cattiva influenza del Salvemini; e, d'altra parte, l'influenza del Croce non veniva sfiorata dal problema del suo pur convivere in dissidio coi tempi e con molti dei personaggi citati.

[74] Ma forse bisognerebbe parlare anche di una terza opzione, quella in cui la medievistica, lasciata dal crocianesimo, abbandonava ogni pretesa di un suo peso culturale nel presente, per essere puro specialismo ed erudizione. Cf. la polemica tra P. RAJNA, *Letterature neolatine e «medioevo universitario»*, «Nuova antol.», fasc. 1167 (1920), pp. 52-56 e C. DE LOLLIS, *Medioevo ed erudizione*, «R. Cultura», II (1920), pp. 97-102.

dievistica e la collegarono al cambiamento dei tempi soprattutto — il che, in realtà, è una non-spiegazione — ma una vera e propria riflessione su di essa doveva essere per loro possibile solo una volta che vennero tirate le somme di quel mito del nazionalismo e di quel mito del progresso di cui essa si era sostanziata e di cui aveva seguito le sorti — nel secondo dopoguerra, quindi —. Il «caso» Falco appartiene, a nostro modo di vedere, alla prima di quelle opzioni e rappresenta allora un caso in un doppio senso, come protagonista isolato nella sua personalissima rielaborazione dell'apporto crociano e come maestro che non darà vita ad una scuola, poiché quel suo tentativo subisce tutte le aporie irrisolte e quindi la crisi del crocianesimo, al cui interno sempre rimane. La seconda opzione riguarda invece Raffaello Morghen e ci pare, al di là di un certo nostro schematismo, il modo più semplice e diretto per spiegare come la tradizione culturale cattolica trovasse modo di esprimere una propria compiuta medievistica proprio quando i laici Salvemini e Volpe — e tutti coloro che condividevano la perdita delle loro motivazioni — abbandonavano quel campo di studi.

Il primo consistente libro del Falco — *La polemica sul medioevo* — rappresenta innanzi tutto un modo di recepire e rendere proprio l'ammaestramento crociano che, al di là degli interessi propriamente filosofici e speculativi, diveniva una occasione per dare un senso al proprio mestiere di storico.[75] Falco, che era e rimase fondamentalmente un medievista,[76] non era certo interessato a chiarire la natura della dialettica dello spirito, o le differenze tra la tradizione storicistica e la sua opzione crociana,[77] ma trasferiva nel suo campo di interessi la possibilità di giungere ad una visione del

[75] Cf. G. ARNALDI, *Giorgio Falco: la scelta e il periodizzamento*, «Cultura», 3 (1994), p. 497.

[76] Per la sua attività di non medievista, spesso però non tanto distante dalla sua vocazione principale — si pensi agli studi sul Muratori — cf. A. GAROSCI, *Una cosa non ancora del tutto chiara*, «R. stor. ital.», LXXIX (1967), pp. 20-25; oltre a questa parte di attività trascureremo — poiché esula dalla nostra indagine — quella che accompagna le due opere principali del Falco medievista, rimandando però al saggio di R. MANSELLI, *Falco storico di Roma medievale*, «R. stor. ital.», LXXIX (1967), pp. 28-40.

[77] Cf. F. TESSITORE, *Introduzione* a G. FALCO, *La polemica sul medioevo*, Napoli 1988, p. 10.

Medioevo attraverso la storia della storiografia, attraverso cioè un approccio di storia delle idee, così come Croce insegnava in *Teoria e storia della storiografia*. L'oggetto di studio chiamato «Medioevo» non aveva perciò una realtà oggettiva, ma si veniva formando lentamente all'interno di una tradizione unitaria che, proprio per essere unica ed omogenea, doveva essere rintracciata — e limitata — come tradizione europeo-occidentale.[78] Il problema che *La polemica* affronta è quello del «quando, come, perché fosse nato il Medioevo come idea, come periodo storico»[79] ed è perciò tutt'uno con quella che sarà l'idea-guida della storiografia falchiana — una unità di fondo dell'Europa occidentale su base cristiana e romana, così come sarà ne *La santa romana repubblica* —.[80] La *querelle* dell'esistenza o meno di una età di mezzo veniva perciò reimpostata nei termini del periodizzamento crociano e si descriveva la nascita e lo sviluppo di un concetto che, attraverso la tradizione, diveniva anche un concetto del proprio presente. Quanto fosse importante per il Falco soprattutto individuare una linea di continuità di cui il concetto di Medioevo potesse sostanziarsi appare poi evidente nel suo modo di interpretare l'apporto illuministico alla tradizione di pensiero sul Medioevo. Le tesi di Voltaire, Condorcet, Robertson, Gibbon, e la loro visione del periodo di mezzo, non vengono scar-

[78] Proprio per riuscire a trovare un periodo che si potesse chiamare Medioevo, bisognava cercare una sola tradizione, così come per trovare una omogeneità di civiltà e di tradizione bisognava limitare tanto cronologicamente, quanto geograficamente il periodo interessato. Tutto ciò, comunque, non incontrava alcuna opposizione all'interno della cultura crociana di riferimento, né nei magisteri di Crivellucci e Volpe, poiché «è — o dovrebbe essere — sufficientemente noto che il panorama storico di B. Croce non conobbe mai il mondo orientale: a tacer d'altro, nella stessa coscienza storiografica del Medioevo, Croce non individuava nessun elemento, nessuno storico orientale. (...) E pur nella critica e nella mera funzionalizzazione del Medioevo al processo/progresso della storia, Croce fece interamente sua la convinzione 'occidentale' dell'età di mezzo che aveva nelle fonti della storia della Chiesa romana il suo fondamento» (O. CAPITANI, *Il rapporto Occidente-Oriente nella storiografia medievistica italiana dalla fine del secondo conflitto mondiale al 1990*, in *Europa medievale e mondo bizantino*, in corso di stampa); da cui la conseguente ovvietà della falchiana «impossibilità di far andare di pari passo Roma, Bisanzio e Bagdad» (G. FALCO, *Medioevo e periodo storico*, in ID., *Albori d'Europa*, Roma 1947, p. 21).

[79] F. TESSITORE, *Introduzione*, cit., pp. 15-16.

[80] Cf. G. FALCO, *La santa romana repubblica*, Milano-Napoli 1958, p. 313.

tate come astratte ed insufficienti, ma quasi considerate matrici della storiografia romantica (Schlegel), cosicché Illuminismo e Romanticismo non si contrappongono più, ma sono una unica complementare interpretazione del Medioevo.[81] Lo schema di *Teoria e storia della storiografia* — per cui delle varie storiografie si considerano, accanto alle pecche, soprattutto gli apporti positivi che permettono di ritenere unitaria la tradizione di cultura e di civiltà a cui noi, nel presente, attingiamo, e di cui consistiamo[82] — viene

[81] Falco non esitava a parlare di «fanatismo illuministico», ma questa sua presa di posizione iniziale si trasformava in una «implicita rivalutazione della storiografia settecentesca dedicata al Medioevo», cosicché la storiografia romantica non è frutto di uno iato, ma di una continuità (cf. F. Tessitore, *Introduzione*, cit., p. 18).

[82] Lo svolgimento progressivo interno al periodizzamento crociano assegna un ruolo piuttosto preciso al Medioevo, con evidenti conseguenze su ciò che dovrebbe essere, crocianamente, il compito precipuo di un medievista. Il Medioevo vive di valori che la coscienza medievale ha elaborato e ha trasmesso come eredità positiva a quella tradizione di cui la coscienza moderna e presente si sostanzia: l'istanza universale del cristianesimo — che diverrà il concetto di umanità — e l'idea di Provvidenza — che diverrà quello di progresso (cf. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano 1989, pp. 228-29) —. La possibilità di una storia medievale — la contemporaneità del Medioevo — consiste perciò di una sua forma di partecipazione alla coscienza presente, come contributo positivo in essa ancor vivo: la civiltà medievale, la cultura medievale, il pensiero medievale, tutta la sua essenza devono perciò essere trasfigurati nella coscienza moderna tenendo perfettamente distinguibile ciò che è il *proprium* medievale, la sua storicità, la sua tipicità, il suo personale, peculiare, particolare, positivo contributo alla tradizione che sino al presente è giunto e, non ultimi, i limiti che ne fanno un periodo concluso e distinto, dal momento che la coscienza moderna si differenzia e supera quella medievale nell'opera di arricchimento e approfondimento (cf. *ibid.*, p. 100), nonché di miglior determinazione e complessità (cf. *ibid.*, p. 85), ma anche di purificazione e secolarizzazione (immanentizzazione) che dei concetti medievali si è fatta (cf. *ibid.*, p. 90). Nel concreto, l'incontro tra lo storico nel suo operare e il Medioevo può avvenire nella misura in cui i documenti medievali sono ancora vivi e vitali nella sua coscienza, venendosi a chiarire tale rapporto come una *anamnesis* (cf. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 368 sg.); il documento medievale deve essere infatti in grado di veicolare le esigenze presenti verso una conoscenza che sia catartica e preparatoria di un nuovo agire e lo storico deve farsi di volta in volta cristiano o cavaliere risvegliando l'adeguata nota, all'interno di quel microcosmo storico che egli è, capace di entrare in sintonia con la sua esigenza di vita presente (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1965, pp. 6-7).

ripreso ed incentrato sul Medioevo ottenendo un preciso risultato: esiste un solo Medioevo che possa interessarci, quello in cui una unitaria civiltà nasce nella coscienza degli uomini medievali europei.[83] Scoprire quando fosse nata tale coscienza significava trovare il punto da cui partiva la storia dell'Europa, medievale prima, moderna poi; illuministica prima, romantica poi; cattolica prima, riformata poi, ma unitaria, omogenea ed in grado di sostanziare una unica tradizione storiografica — ed una unica civiltà — che, per l'appunto, *La polemica* ripercorreva. Nel seguire il Croce, andando al di là delle sue posizioni specifiche sul Medioevo, il Falco replicava però alcuni contraddittori giudizi crociani, senza far con essi i conti. Quale era lo specifico apporto positivo degli storici illuministi alla tradizione storiografica occidentale e nostra? La volontà di accentuare i motivi di continuità in quella tradizione, non veniva in fondo a ribadire quella che era stata una liquidizione illuministica del Medioevo,[84] per cui si finiva con l'accettare come propria quella stessa liquidazione? In Croce pare vivere uno *strano illuminismo* che gli impedisce di trovare quella attualità del Medioevo capace di rendere *storia contemporanea* la storia medievale; così è anche in Falco, ed il fatto non può essere un caso.[85] La *Polemica*

[83] Cf. G. FALCO, *La santa romana repubblica*, cit., pp. 9-10.

[84] Cf. O. CAPITANI, *Crisi epistemologica e crisi di identità*, cit., pp. 304-05.

[85] Cf. G. ARNALDI, *Giorgio Falco: la scelta e il periodizzamento*, cit., pp. 509-10; lo svolgimento storico progressivo del Croce — in *Teoria e storia della storiografia*, ma non abbiamo trovato nessuno scritto che se ne differenziasse davvero — incontra una netta soluzione di continuità quando, con il Medioevo, la sua storiografia e la sua cultura, entra in gioco la questione della trascendenza che rappresenterebbe la dissoluzione di ogni opera dell'uomo in quanto umana e perciò la disumanizzazione della storia e l'annichilimento in barbarie e bestialità di ciò che è civiltà (antica e moderna). E questo atteggiamento di fondo che si inscrive nel pensiero tutto del Croce — volto alla completa immanentizzazione del reale in una lotta contro l'errore della trascendenza (cf. B. CROCE, *La logica come scienza del concetto puro*, Bari 1981, pp. 249-58) — si traduce e ha il corrispettivo storiografico in una condizione del tutto paradossale del lavoro di un medievista che avrà di fronte, crocianamente, soltanto due alternative, o quella di un depauperamento drastico di ciò che il Medioevo è, guidato da un principio alterato della *contemporaneità*, o l'individuazione del Medioevo come ricettacolo privilegiato di tutto ciò che è errore e mitologia; o il medievista scoprirà nel Medioevo solo quello che anticipa il moderno, cosicché di esso rimarrà davvero pochissimo (così come ne *La storia del Regno di Napoli*), o combatterà tutto ciò che è medievale in quanto

quindi era un modo di essere crociani e crocianamente storici della storiografia che non si confrontava davvero con il disinteresse del Croce verso il Medioevo e con le aporie che ciò comportava nella metodologia a cui Falco voleva aderire. Egli non riusciva a definire un nuovo ruolo del Medioevo all'interno dello storicismo crociano — nuovo ruolo che avrebbe significato rinnovare e verificare l'apporto crociano alla storia medievale — o ad allontanarsi da quello storicismo proprio per riuscire in quella definizione. Qualcosa dunque rimaneva irrisolto, né si avvertiva l'esigenza di una risoluzione, giacché il magistero di Croce e la visione del mondo del suo storicismo non potevano essere rifiutati, a meno di non trovare nel proprio retroterra culturale una qualche alternativa praticabile. Nella compattezza del sistema neo-idealistico, nella sua capacità di dare soluzioni e risposte globali e soddisfacenti, certo incominciavano ad esserci alcune piccole crepe — fossero per il Falco una «protesta esistenziale » o uno « storicismo perplesso»[86] — ma esse non bastavano a delegittimare una paternità culturale non discutibile. O almeno non discutibile se non al caro prezzo di rivedere integral-

manifestazione di un errore che, pur già storicamente vinto, continua a perpetuarsi in forma più raffinata anche nel presente, non potendo che esprimere, anche in questo caso, non storia medievale ma solo moderna (significativamente più si vorrà apprezzare la poesia di Dante, più si dovrà decurtare la sua opera da ciò che lo lega al Medioevo; cf. *Il centenario di Dante*, in *Pagine sparse*, Bari 1960, vol. II, p. 326, contro cui la nota polemica del Nardi). In realtà però il Croce non arrivò mai ad esplicitare la sua opzione modernistica come una conclusione anti-medievistica, poiché anche il Medioevo doveva pur sottostare alle esigenze sistematiche dello storicismo crociano, che certo non avrebbe potuto tollerare un *buco*, e di così grande ampiezza: se del Medioevo non si fosse potuto fare storia gli si sarebbe tolto financo il predicato di esistenza! Vi è perciò una persistente ambiguità — segno di una mancata problematicizzazione e di una assenza di interesse — che lascia irrisolta la difficoltà della dialettica tra una positività del Medioevo (Provvidenza, umanità), che deve essere emendata dalla trascendenza, ed una trascendenza che deve essere a tutti i costi combattuta, anche se si corresse il rischio di liquidare con essa il Medioevo. In seguito a molte e diverse questioni che la prevaricarono e che furono invece luogo di esercizio della raffinata e complessa creatività crociana, una sistemazione dell'argomento «Medioevo» — non vero oggetto, non problema — sarebbe dunque rimasta ferma alla sua impostazione iniziale in quanto sufficiente a rimuovere la possibilità di un paradosso; appena sufficiente, ma tanto bastava.

[86] Definizioni rispettivamente del Garosci e dello Zerbi.

mente, profondamente e faticosamente tutto ciò che rendeva storici ed intellettuali. La scelta di essere storico del Falco passava attraverso una sua adesione all'approccio storiografico crociano, così come, d'altra parte, egli compiva questa scelta ponendosi l'obiettivo d'essere storico di un periodo a cui tutto del crocianesimo non conduceva. Operazione quest'ultima che a noi pare di estrema difficoltà teoretica poiché si trattava di *ritagliare* all'interno di un sistema filosofico alcune parti, estrapolarle e quindi isolarle da aspetti che, se tenuti presente, avrebbero impedito il proprio lavoro di storico medievista. Da qui l'originalità de *La santa romana repubblica* in cui si esibiva, come essenza del Medioevo, una «coscienza unitaria, su basi politico-religiose, dell'Europa cristiana»[87] cosa che non è né in *Teoria e storia della storiografia*, né in alcun luogo dell'opera crociana; e la certezza che non sia nell'opera del Croce perché non *possa* esserci, a causa del persistere di una prevalente opzione modernistica, diviene il sospetto che la originalità della visione del Falco si costituisse di una preliminare incomprensione di ciò che la metodologia crociana pretende da chi la adotti: una decisa presa di coscienza che poggia sull'unità tra l'uomo e lo storico, tra le esigenze del presente e l'indagine del passato, sull'armonia tra scelta e periodizzamento.[88] La situazione del Falco ci ap-

[87] G. ARNALDI, *Europa medioevale e Medioevo italiano*, in *Prospettive storiografiche in Italia: omaggio a Gaetano Salvemini*, «Itinerari», XXII-XXIV (1956), p. 416.

[88] In Falco il periodizzamento avviene sulla scorta dell'apporto crociano, ma non si accompagna ad una scelta — crocianamente intesa — del Medioevo come oggetto problematico; si propone l'età di mezzo come qualcosa che «si manterrà fino a quando la nostra coscienza persisterà nella fase nella quale ancora si trova», ma poi non si trova alcun vero motivo, se non l'interesse storiografico specialistico, per vivificare in qualche modo quel silenzioso oggetto che pur si para di contro alla nostra coscienza. Il fatto che non si diano motivazioni che giustifichino l'occuparsi del Medioevo anziché d'altro, il fatto cioè che non si esibisca preliminarmente — e *filosoficamente* in senso crociano — la propria soluzione al problema del Medioevo nel presente, crea difficoltà teoretiche che non sono state affrontate. Non vi è *coscienza del sistema*? Forse il punto è proprio questo; cf. anche G. ARNALDI, *Falco, Giorgio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1994, vol. 44, p. 305, dove l'Arnaldi ribadisce che «riesce difficile comprendere come il proposito di comporre dieci secoli, che la tradizione assegnava al Medioevo, 'in organica unità' potesse configurarsi agli occhi del Falco come 'un problema nato dalla nostra coscienza' e

pare quindi paradossale, ma questo è anche il paradosso di una generazione di storici, a cui non solo il Falco fu incapace di porre rimedio: l'essere medievista mercé Croce e l'essere crociano, nonostante il Medioevo. L'ideale di una unità spirituale ed istituzionale del mondo — come sogno irrealizzato ed irrealizzabile ma anche come «esigenza assoluta ed immediata»[89] della coscienza degli uomini medievali dell'Europa occidentale e cristiana — è un ideale etico-politico, di storia etico-politica che occuperebbe nel sistema idealistico crociano un ruolo del tutto simile a quello dell'ideale dell'unità nazionale italiana, ed è un valore identico nel grado e nello scopo, che è poi quello di motivare lo storico e di guidare il suo scrivere. Ma al tempo stesso è qualcosa di radicalmente diverso, di non crociano appunto: la coscienza che prefigurava l'unità dell'Italia, ha anticipato e ha dato vita all'unità e alle istituzioni italiane, allo Stato italiano che, come tale, non può essere che inteso come Stato moderno — coscienza moderna, età moderna, valore moderno dunque —. Cosa farsene, crocianamente, di un valore in tutto e per tutto medievale? Di un valore che non ha avuto la forza di farsi realtà concreta ed istituzionale, realtà che fosse l'ulteriore e progressivo passo del Medioevo verso l'Età moderna? Non vi è stata nessuna santa romana repubblica, non vi è stata nessuna unità europea. Tutt'altro: l'età moderna degli Stati è lo spezzarsi definitivo di un tentativo faticosissimo e mai compiuto di unità, fatto di due estremi sforzi[90] che non condussero da nessuna parte. E questo è il punto. In senso propriamente storicistico ciò che non ha avuto seguito è morto, è ciò che di inessenziale la continuità progressiva abbandona. Da un punto di vista crociano un valore come quello del Falco — l'unità dell'Europa occidentale come *christianitas*[91] — sa-

non, invece, soltanto come il criterio informatore del capitolo conclusivo del secondo volume della *Polemica*. (...) Il Falco non ha prima individuato un 'problema' per poi ritagliarsi nel corso della storia un 'periodo' commisurato all'esigenza di fare luce su di esso, ma si è posto direttamente un 'periodo', il Medioevo, come 'problema'».

[89] G. Falco, *La santa romana repubblica*, cit., pp. 10-11.

[90] Cf. G. Falco, *L'estremo sforzo dell'impero medievale* e *L'estremo sforzo del papato medievale* in Id., *La santa romana repubblica*, cit., pp. 265-332.

[91] Cf. O. Capitani, *L'idea di Europa nel Medioevo*, in *Quale unità per l'Eu-*

rebbe dovuto essere troppo inattuale per poter giustificare la scelta, troppo anti-moderno per poter pensare in termini di progresso, troppo deficitario di ulteriori sviluppi nella storia moderna — in cui per altro l'evento della Riforma protestante fa cessare persino l'unità religiosa — per poter essere vivificato e rievocato a spiegare cosa fu il Medioevo e quale lascito esso abbia tramandato nella nostra tradizione.[92] L'idea-guida dello storico Falco nega dunque il progresso, nega che vi sia stato un reale progresso e si eleva quasi ad essere il fulcro di un giudizio morale di condanna di quelli che sono stati gli ultimi esiti della storia moderna, nei quali si assisteva — già nella prima guerra mondiale ed ancora alla fine degli anni Trenta — allo scontro fratricida fra gli Stati moderni europei, scontro fra istituzioni, economie e culture, solidamente e statualmente strutturate, a cui certo quella passata, medievale unità spirituale non aveva alcuna possibilità di porre rimedio. Quasi, ma non ancora un giudizio morale. Perché lo fosse davvero, perché non fosse soprattutto un criterio metodologico invece che una consapevolezza ed una coscienza storiche, civili e morali, Falco avrebbe dovuto rinunziare alla propria concretezza di storico, che sempre gli ribadiva come quel suo europeismo fosse stato e rimanesse un mito,[93] un valore degli uomini medievali, ma non degli uomini moderni, e perciò un valore che non poteva condividere nel suo presente. Un giudizio di condanna di tutto ciò che aveva seguito il fallimento dell'unità europea, poiché regresso e non progresso, sarebbe stato lontanissimo dalla sua formazione crociana, e tuttavia esso rimaneva latente andando a costituire quel nucleo di aporie irrisolte del suo modo di fare storia e di seguire la metodologia crociana.[94] Infatti, se ciò che

ropa? Per un'Europa della solidarietà, Atti del 63° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica (Spoleto, 15-19 settembre 1993), Milano 1994, p. 36.

[92] Cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista nella crisi dell'idealismo storiografico*, «Cultura», 2 (1974), pp. 181-82.

[93] Cf. O. CAPITANI, *Dove va la storiografia medievale italiana?*, cit., p. 224.

[94] Cf. G. SASSO, *Medioevo oggi*, cit., p. 29; una tesi opposta, che sostiene la presenza di un chiaro elemento di progresso tra il Medioevo e l'età moderna in *La santa romana repubblica*, ci viene da P. ZERBI (*Il Medioevo come categoria storiografica negli ultimi cinquanta anni: nascita d'Europa?*, Milano 1989, pp. 103-09), ma ci pare che quest'ultimo non tocchi l'impianto dell'opera falchiana nel suo rapporto con il sistema crociano, utilizzando una citazione sul valore dell'età moderna che è piuttosto estrinseca.

motivava la scelta del Medioevo — e la sua giustificazione su di un piano storiografico come oggetto di studio — doveva crocianamente essere l'agire di un valore dell'uomo Falco nell'opera dello storico Falco, questo valore sarebbe dovuto essere un valore moderno, di un presente nel quale, al contrario, non trovava posto alcun europeismo su base cristiana e romana. Infatti, se ciò che motivava il Falco era la visione di una unità europea nella coscienza medievale, il disegno di questo Medioevo non sarebbe potuto essere «un racconto di un dramma dell'anima»,[95] non di un'anima presente almeno. Né il Falco poteva dar ragione, in termini di progresso, del passaggio tra Medioevo ed Età moderna, cosicché lo stesso periodizzamento storicistico crociano soffriva di un collasso per cui una negativa frammentazione moderna si contrapponeva irrimediabilmente alla unità medievale, pur instabile, dei secoli VIII-XIII.[96]

Spezzata la continuità storicistica, perplessa di fronte ad uno svolgimento progressivo che gli parve sempre più come giustificazione del fatto compiuto, la posizione del Falco ci pare in fondo — e ci si perdoni l'espressione forse poco rispettosa — un caso di *border-line* culturale. Falco pone tutte le premesse per uscire dal crocianesimo, ma non costruisce su di esse una vera e propria alternativa. Egli preferisce, per l'appunto, rimanere su quel confine che fu attraversato dai molti che subirono la crisi del proprio crocianesimo, incapaci con esso di affrontare il problema esistenziale e metodologico del male nella storia ed altresì orfani senza di esso di una unitaria visione del mondo. «Per questi motivi appunto noi riteniamo che la storia sia una cosa non ancora del tutto chiara e che lo storicismo assoluto possa dar luogo anch'esso a qualche difficoltà»,[97] questa la vera conclusione delle riflessioni metodologiche del Falco — pur postosi tra i «deboli» che non sanno tollerare il peso e la durezza di quella «religione supremamente severa, che sacrifica alle esigenze della ragione le più comuni propensioni dell'anima

[95] Lettera di Croce a Falco datata Torino, 10 aprile 1939, ora riportata quasi integralmente da P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, in G. FALCO, *In margine alla vita e alla storia*, Milano 1967, pp. 26-27, n. 45.

[96] Cf. O. CAPITANI, *L'idea di Europa nel Medioevo*, cit., p. 36.

[97] G. FALCO, *Cose di questi e di altri tempi* , in ID., *Pagine sparse*, cit., p. 565.

umana» —.[98] Egli non vuole andare oltre:[99] nessuna critica teoretica e logica al crocianesimo e allo storicismo nel suo insieme, ma una rivendicazione del peso dei travagli, delle sofferenze e delle iniquità verso i quali non ci si può impedire di provare solidarietà. La critica al Croce non si sostanzia di una resa dei conti, di una nuova positiva coscienza storiografica né di un riassetto e di una rielaborazione del proprio patrimonio culturale. L'occasione di una riformulazione del crocianesimo, che ne salvaguardasse gli enormi contributi che appaiono evidenti nella produzione storiografica delle età moderna e contemporanea,[100] venne in definitiva disattesa dall'opera falchiana, il cui crocianesimo appariva o scontato, o negato forse proprio in forza dello storicismo «perplesso», ma pur sempre tale, di Falco stesso.[101] Per rendere possibile una vera e propria svolta si sarebbe dovuto attingere ad una tradizione culturale e, più specificatamente storiografica, che fosse nata e si fosse sviluppata autonomamente.

[98] *Ibid.*, p. 564; sull'intreccio tra storia e vita che, proprio in forza di quel dramma, rinunciava ad una soluzione, cf. E. ARTIFONI, *Giorgio Falco*, in *L'Università di Torino. Profilo storico ed istituzionale*, a c. di F. TRANIELLO, Torino 1993, p. 365.

[99] Cf. G. COTRONEO, *Croce, l'Illuminismo e la «Polemica» di Giorgio Falco*, «Riv. Studi crociani», IV (1974), p. 142.

[100] D'altronde la difficoltà di concepire la genesi falchiana di Europa, da un punto di vista crociano, viene mostrata già dallo Chabod, nel quale l'oggetto di ricerca de *La santa romana repubblica* — la coscienza degli uomini medievali come *christianitas* — si oppone piuttosto all'idea di Europa (cf. O. CAPITANI, *L'idea di Europa nel Medioevo*, cit., pp. 36-37). Né Omodeo, né, pare, Chabod condivisero il giudizio positivo del Croce sull'opera del Falco, proprio perché vi erano motivi «provvidenzialistici e cattolicizzanti» (G. SASSO, *Gli studi di storia delle dottrine politiche e di storia delle idee*, in *Federico Chabod*, cit., p. 272, n. 54). A completare poi il quadro, si dovrebbe notare come il persistere nel Falco della limitazione occidentalistica, che era, questa sì, crociana, divenisse anch'essa segno della incapacità «di uno 'svecchiamento' della medievistica italiana» nel secondo dopoguerra (cf. O. CAPITANI, *Il rapporto Occidente-Oriente*, cit.). Nuovamente dovremo dire che Falco non affrontava le basi del suo crocianesimo, ma di esso subiva i limiti.

[101] Significativo è il contrasto nettissimo tra i due allievi — Zerbi e Vinay — nel ricordo del loro comune maestro: cf. G. VINAY, *Pretesti della memoria per un maestro*, Spoleto 1993 (prima ed. 1967), pp. 41; 75 a cui si contrappone specularmente P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, cit., specialmente pp. 6; 16-20.

E questo è il caso di Raffaello Morghen, nel quale gli apporti crociani rimangono superficialissimi[102] proprio perché egli attinge a

[102] Cf. «L'equivoco del crocianesimo del Morghen» (O. CAPITANI, *Introduzione a Lettere a Raffaello Morghen*, Roma 1994, pp. XXXI-XLII). D'altronde lo stesso Morghen evidenziava una influenza crociana solo «indiretta» sulla medievistica, sostenendo che «si andò sempre più affermando in Italia, un nuovo indirizzo di studi che, approfondendo gli aspetti della tradizione religiosa, tendeva a dare del Medioevo una rappresentazione più consona agli aspetti tipici della sua civiltà (...). Tale nuova visione della tradizione cristiana non poteva essere senza influenze nella storiografia impegnata in una rappresentazione più modernamente adeguata del Medioevo, che del cristianesimo storico era stato quasi il banco di prova (...) moderna storiografia medievalistica, intenta soprattutto a studiare e a individuare i caratteri e gli aspetti storici più salienti del Medioevo cristiano» (R. MORGHEN, *Il Medioevo nella storiografia dell'età moderna*, in *Nuove questioni di storia medioevale*, Milano 1964, pp. 34-35). E con questa interpretazione storiografica, alternativa a quella crociana, Morghen concludeva ribadendo, nella chiusa del medesimo saggio, la *attualità* del Medioevo come attualità della tradizione religiosa. Conferma a questa impostazione viene anche dalle dispense del ciclo di lezioni che Morghen tenne nell'anno accademico 1965/66 (ora raccolte in R. MORGHEN, *Il Medioevo nella storiografia*, Roma 1966) nelle quali alla storiografia economico-giuridica seguiva non quella idealistica — come il Croce aveva progettato — ma quella frutto del rinnovamento modernista. L'apprezzamento crociano degli studi ereticali del Morghen (cf. B. CROCE, *Note di metodologia storica. Il materialismo storico e le eresie medievali*, «Quad. Critica», 1946, pp. 119-21, ora in Id., *Varietà di storia letteraria e civile*, Serie seconda, Bari 1949, pp. 48-49) non deve perciò essere frainteso: il Morghen non è in fondo mai stato un crociano. Di conseguenza quello che riguarderà la nostra indagine non è la scoperta di un rapporto che non vi fu, ma le conseguenze della mancanza di quel rapporto, conseguenze sulle quali si è costruita, in forza del peso della cosiddetta «scuola romana», la medievistica italiana. Sia che abbia ragione Ovidio Capitani — quando nega l'esistenza di una vera e propria scuola (O. CAPITANI, *Una testimonianza per Raffaello Morghen*, «Rci Accad. Sci. Ist. Bologna», LXXII, 1983/84 , p. 56) — sia che ce l'abbia Cinzio Violante, nota bene Girolamo Arnaldi come «il successo del magistero» del Morghen riposasse sulla fertilità stimolante della sua originale intuizione e sulle sue capacità organizzative che, per altro, sono un interesse costante del maestro romano sin da quando, nel citato articolo del '27, richiedeva fondi e iniziativa statale (cf. G. ARNALDI, *Commemorazione di Raffaello Morghen*, «B. Ist. stor. ital. Medio evo», 92, 1985-86, pp. 13-15). Impegno organizzativo ed idea di un Medioevo cristiano, dunque, sono alla radice della ripresa di studi medievistici in Italia, ma questo non è in contraddizione con il sostenere quanto questa preminenza morgheniana non potesse poi che consistere di una sostanziale ateoreticità, conseguenza legata a quella mancanza di rapporto con il crocianesimo.

quella cultura cattolica che, negli anni dell'imporsi della strategia culturale crociana, doveva attraversare, defilata, una fase ricca di episodi, primo fra tutti quello rilevantissimo del modernismo.[103] Il concetto di un Medioevo come «banco di prova» del cristianesimo storico, che è chiave di volta dell'opera di medievista di Morghen, maturava all'interno di una formazione in cui l'influenza del Buonaiuti conviveva da un lato con le conseguenze dell'*Enciclica Pascendi* e, dall'altro, con la cultura laica idealista.[104] Convivenza che sarebbe dovuta essere difficilissima e che invece non incontrò alcuna difficoltà. Si ripete, nel caso del Morghen, anche se in maniera differente, quella situazione paradossale che fu già del Falco: non accettare il crocianesimo avrebbe significato precludersi ogni contatto con la cultura italiana a lui contemporanea; non accettare i patti lateranensi ed il fallimento pratico delle proposte moderniste di rinnovamento avrebbe significato porsi contro una situazione che di fatto era incontrovertibile; rinunciare a quello che era stato l'insegnamento del Buonaiuti avrebbe privato di senso ogni attività di ricerca e scoperta della spiritualità medievale e di quei valori senza i quali la figura del Morghen perderebbe spessore fino a scomparire. Come non tentare di conciliare, allora, queste eterogenee componenti della propria formazione culturale? E come riuscirvi, apparentemente, senza che qualcosa andasse perduto in termini di chiarezza concettuale e di coscienza storiografica? La citazione che Morghen riprendeva da *Teoria e storia della storiografia*, sempre identica lungo i molti anni della sua attività, ed attraverso la quale accennava ad una sua prima motivazione medievistica, è, a nostro modo di vedere,[105] assolutamente disarmante;[106] si rintrac-

[103] R. MORGHEN, *La lezione del Medioevo cristiano*, [1980], in ID., *Per un senso della storia. Storici e storiografia*, Brescia 1983, pp. 138-39.

[104] R. MANSELLI, *Raffaello Morghen, maestro di storia e di vita*, «Clio», 1 (1984), pp. 6, 8.

[105] Già Arnaldi la giudicava «personalissima» interpretazione del Croce (cf. G. ARNALDI, *Commemorazione di Raffaello Morghen*, cit., p. 7).

[106] «La nuova idea della Chiesa cristiana intesa come dramma spirituale dell'umanità sebbene pendesse verso il mito, operava con tanta energia da indebolire il concetto antico ed eteronomo della storia come indirizzata a somministrare astratti insegnamenti utili alla pratica delle cose. E sorge la storia ecclesiastica, che, per l'appunto, non è più storia di Atene e di Roma, ma della religione e della

ciava, in poche righe crociane, un interesse che non vi é, non vi poteva essere e che, oltre tutto, in quelle medesime pochissime righe veniva in fondo negato, poiché, se la spiritualità cristiana era qualcosa di simile alla mitologia, il Morghen avrebbe dovuto allora dichiararsi lontanissimo dal Croce. Per Croce la religione era mito e al cattolicesimo preferiva certamente il protestantesimo perché era in gioco una libertà di coscienza, frutto di una battaglia che la filosofia moderna aveva vinto proprio sulla religione.[107] Certo un riconoscimento crociano del peso del cristianesimo e della Chiesa all'interno della civiltà moderna vi era in quelle righe, ed ancor più vi sarà in *Perché non possiamo non dirci cristiani*, ma al Morghen ciò non sarebbe dovuto bastare, poiché «un recupero del senso civile della storia» passava dal recupero integrale di quei valori di umanesimo cattolico che, «vivi e vitali»,[108] si erano formati nel Medioevo e che, valori religiosi ma insieme laici, non potevano essere

Chiesa che la rappresentava, e delle sue lotte e dei suoi trionfi, cioè delle lotte e dei trionfi della verità. Che cosa sono le nostre storie della cultura, della civiltà, del progresso, dell'umanità, della verità se non la forma consentanea ai nostri tempi della storia ecclesiastica ossia del trionfo e propagarsi della fede, della lotta contro le potenze delle tenebre, della successiva preparazione che nelle sue varie epoche si vien facendo dell'Evangelo; ossia della buona novella?» in R. Morghen, *Prefazione alla prima edizione*, [1951], in Id., *Medioevo cristiano*, Bari 1991, p. 9; e Id., *Crisi di civiltà e storiografia del nostro tempo*, [1977] in Id., *Per un senso della storia*, cit., p. 202. Al di là del fatto che questa citazione del Croce non corrisponde esattamente (il che è legato forse a trascurabili criteri di citazione, ma che danno un taglio al testo che non è suo proprio, poiché si privilegiano parti di una composizione che in altri luoghi è assai critica del Medioevo), nella prima occasione Morghen ritiene che essa sia la «luminosa» dichiarazione del proprio «programma di ricerca» (1951); mentre nella seconda (1977) aggiunge un corsivo — «*sebbene pendesse verso il mito*» (quasi lo si volesse eliminare dal testo!) — e afferma la necessità di prescindere dal significato che Croce attribuisce ai termini di «progresso» e di «verità», per cui quello del Croce finisce con l'essere solo il punto di vista del pensiero secolarizzato — per altro fallimentare — sulla esperienza cristiana. E ciò significa che il Croce è cosa pur utile di cui, però, in fondo si può fare a meno.

[107] Cf. G. Sasso, *Modernismo cattolico e filosofia idealistica*, in Id., *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: «La Cultura» (1882-1935)*, Bologna 1992, pp. 130-31, n. 22.

[108] R. Morghen, *Gli studi sul Medioevo nell'ultimo cinquantennio*, in Id., *Per un senso della storia*, cit., p. 171.

liquidati così come il giudizio di «mitologici» del Croce di fatto voleva.[109] L'appello all'autorità del Croce, che lo storico Morghen faceva proprio, doveva allora essere più frutto di una incomprensione — e forse anche di una inevitabile incomprensione — della differenza, o, meglio, della netta opposizione che vi è tra la considerazione della religione come mitologia, innanzi tutto medievale, a cui Croce non rinunciava, e la considerazione di un Medioevo cristiano come punto di riferimento persino per la propria quotidianità, poiché attraverso esso si scoprivano — nella loro originarietà — valori sempre attuali; ed in forza di questa perenne attualità si sarebbe infine dovuto contrastare decisamente ogni visione storicistica, prima fra tutte quella crociana. L'incomprensione del proprio rapporto con il Croce appare infatti assai più radicale di un contrasto tra un vago cattolicesimo ed una vaga laicità, poiché

[109] L'appellativo di «cristiano» che Croce rivendica per se stesso nel saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani* — e quindi rivendica in nome del suo essere figlio di tutta la storia passata che è confluita nel presente (B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, vol. I, p. 22) — è nome che può essere pronunciato solo in una accezione esclusivamente moderna. Se infatti la trascendenza viene completamente rimossa dal discorso — se non come sinonimo di «straniera» (*ibid.*, p. 12) e come elemento del binomio immanenza-trascendenza (*ibid.*, p. 23) — e tale assenza permette che la «idealizzazione» (*ibid.*, p. 15) del cristianesimo non trovi un vero ostacolo teoretico, e se Croce ammette un ruolo benefico della Chiesa come istituzione medievale — poiché il dogma è pausa necessaria allo spirito che interrompe la ricerca della verità per meglio conservarla (*ibid.*, p. 16) — egli non ne è condotto né a dichiarare un ruolo attualmente positivo della Chiesa (*ibid.*, p. 11), né a dimenticarsi che i «continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono (...) gli uomini dell'umanesimo e del Rinascimento, (...) e poi i filosofi», i quali dovevano tutti entrare in contrasto con la Chiesa (*ibid.*, pp. 19-20). Il saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani* non deve essere allora frainteso come un cambiamento teoretico del Croce — una sua conversione in senso religioso o, per così dire, in senso medievistico — ma come coerente conseguenza della sua religione della libertà su temi che riguardavano *anche* il cristianesimo ed *anche* il Medioevo, ma che trovano le motivazioni e avevano il loro svolgersi completamente al di fuori di essi, così come è per il ripetersi ed incrementarsi in quest'ultimo Croce di una terminologia teologica e biblica, non già sintomo di una improbabile crisi religiosa, ma del ritorno di quei temi che il sistema non era stato in grado di risolvere nei suoi propri termini e che rappresentano l'irrisolto dramma crociano — il male, il fascismo (cf. N. MATTEUCCI, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, «Mulino», fasc. 171, 1967, pp. 99-104).

la *reductio ad unum* che Morghen compiva del Medioevo — «il Medioevo cristiano, la *Christianitas* come istituzione globale ed epitome della società, dei suoi problemi e delle sue contraddizioni»[110] — proprio in quanto *reductio* che implica un giudizio globale non solo sul Medioevo, ma sulla intera storia umana, non ha la possibilità etica, ancor prima che teoretica, di ammettere un contraddittorio, come se fosse ammissibile una alternativa alla verità che si propugna. Il crocianesimo, d'altro canto, non poteva ammettere teoreticamente né un dialogo, né un rapporto con il cattolicesimo; una complementarietà di visioni complessive del mondo, infatti, non è possibile quando quelle visioni siano globali e sistematiche e non ammettano al proprio interno alcun problema di cui si possa rimandare o delegare la soluzione. Ed i valori interni e costitutivi delle loro due eterogenee *visioni del mondo* divenivano allora un luogo di ambiguità che dovette esser presente all'attenzione dello stesso Morghen quando, in anni oramai distanti da *Medioevo cristiano*, dava un giudizio complessivo dell'opera crociana individuandola come culmine di un pensiero del secolo XIX che sarebbe entrato in crisi assieme a quella civiltà che lo esprimeva; di un pensiero, quello del Croce, che nella sua incoscienza di una «imminente crisi» dei valori del progresso e della tecnologia — tecnologia come anti-umanesimo — sarebbe stato impreparato al cambiamento. Un Croce inattuale quindi, espressione di un mondo irrimediabilmente andato, i cui esiti, in fondo, non lasciano molti rimpianti.[111] Ma nel far questo, nella critica senza appello al Croce e, con questi, a tutto il secolo, il Morghen doveva giustificare il proprio lavoro di medievista[112] fornendo una interpretazione di quella crisi di civiltà che aveva travolto lo stesso Croce — il che è ampiamente condivisibile poiché una crisi vi è sicuramente stata, e pro-

[110] O. Capitani, *Il Medioevo: una mentalità del molteplice*, «Intersezioni», 1 (1983), p. 21.

[111] Cf. R. Morghen, *Crisi di civiltà e storiografia del nostro tempo*, cit., p. 203; a fronte di questa liquidazione del pensatore napoletano dalle proprie esigenze nel presente, viene però, in quelle stesse pagine ribadita la lezione che egli ispirò a tutta la generazione a cui Morghen apparteneva, per cui alla questione del Croce si metteva mano non già per un confronto, ma per una liquidazione *da adesso innanzi*.

[112] Cf. lettera di R. Morghen a G. Rossini del 21 luglio 1962, ora in *Lettere a Raffaello Morghen*, cit., lettera 75, pp. 124-25.

fonda —, ma non solo: il Morghen prospettava una soluzione a quella crisi che consisteva nel «trovare ancora» — cioè ritrovare — «nella tradizione dell'umanesimo cristiano la giustificazione degli eterni valori della civiltà», proprio andando «alla riscoperta del Medioevo nei suoi caratteri autentici religiosi e civili».[113] La storia nel Morghen non poteva essere dialettica, perché la storia dialettica si era conclusa in un fallimento e in una crisi di civiltà: impossibile per il Morghen essere crociano; impossibile individuare nel passaggio tra Medioevo e Rinascimento qualcosa che non fosse il senso di una perdita.[114] E se questo è sempre stato sin dall'inizio il carattere — escatologico — del fare storia del Morghen, allora emerge prepotente un gruppo di imprescindibili sue esigenze: si deve eleggere l'età medievale a portatrice di valori di salvezza e di soluzioni della crisi attuale, differenziandola dalla modernità;[115] si deve poi decur-

[113] *Ibid.*, p. 218; d'altronde Morghen affermava che «il Medioevo vive ancora in noi; quel Medioevo che la civiltà sorta dal Rinascimento non è riuscita ancora a comprendere e quindi a superare» (R. MORGHEN, *Medioevo e Rinascimento*, in ID., *Civiltà medievale al tramonto*, Bari 1985, p. 248), per cui Morghen si trova a confrontarsi con un disvalore della modernità mercè il quale il Medioevo assume un valore quasi metastorico — o metastorico senz'altro? — a cui si attinge per il proprio arricchimento spirituale nel modo in cui si attinge alla verità del Verbo — ora e sempre —. E ciò è da tener ben vicino all'idea che Morghen aveva della medievistica come «strumento della sua militanza: egli leggeva infatti il Medioevo nell'eredità buonaiutana come l'epoca in cui la fede cristiana aveva costruito la storia degli uomini» (C. LEONARDI, *È possibile una spiritualità?*, in *L'Accademia tudertina (1955-1995). Storia, storiografia, immagini*, Spoleto 1995, p. 181).

[114] Cf. O. CAPITANI, *Introduzione* a *Lettere a Raffaello Morghen*, cit., p. XXXVII.

[115] I problemi, infatti, si aprono quando si tratta di decidere quanto di ciò che si ritiene moderno sia da abbandonare per guadagnare una strada post-moderna che possa far uscire dalla crisi; quanto cioè si debba essere anti-moderni nell'essere medievisti. Per questo può essere utile traccia ritornare alla polemica teoretica che Gentile sostenne contro il modernismo e che consistette nel porre il pensiero modernista di fronte ad un preciso *aut-aut*: o l'essere coerentemente cattolici e perciò privi di libertà di coscienza, o l'essere liberi nella coscienza e modernisti ma non più cattolici. A questa critica di Gentile, infatti, i modernisti non potevano rispondere poiché la libertà di coscienza non era per loro legata ad una conquista moderna della autonomia del pensiero individuale, bensì un limite inesprimibile del rapporto con il sacro. Non si può insomma giudicare un misticismo con la logica. Ma il punto è proprio questo: se rinunciamo alla ragione moderna e modernamente costituitasi; se dichiariamo la bancarotta di una razionalità che ha schiacciato e vio-

tare il Medioevo da tutti quegli aspetti che contrastano con la tesi di un Medioevo come luogo privilegiato di una spiritualità che sia completa espressione di un reale e concreto umanesimo;[116] si deve infine spiegare come abbiano potuto quei valori medievali rimanere sotterranei, permanendo e sopravvivendo all'età moderna,[117] e ciò

lentato i valori umani; se puntiamo il dito verso la tecnologia ed il mito del progresso; e se pensiamo ad una sorta di ritorno al Medioevo e di ritorno ad uno stato originario, non possiamo evitare che queste nostre rinuncie abbiano un esito complessivamente ateoretico, proprio perché fare teoria sarebbe ripercorrere vecchi criteri di razionalità. E che poi la stessa crisi del crocianesimo coincida con l'elaborazione del pensiero esistenzialista non cambia le alternative, o rielaborare la natura della razionalità, o rinunciarvi.

[116] A tal proposito — con quanto esso implica in termini di privilegio di interessi e di tematiche (che troverà un suo luogo nell'Accademia tudertina) — si tratta di comprendere quanto lo studio di un medievista possa permettersi di divenire traslazione di valori passati nella propria quotidianità. Si tratta soprattutto di vedere quanto sia valida l'esclusività, il monopolio che il cattolicesimo vuole porre sulla spiritualità *tout court*, tanto che in Morghen i valori religiosi sono madri dei valori civili (e laici), ma sono madri di un tipo particolare perché non hanno dato alla luce i loro figli e li tengono perennemente in grembo. I valori laici non hanno mai acquistato una loro autonomia, se non come falsificazione o depauperamento dell'umanesimo cattolico. Ma questo è il punto: senza la Chiesa e quelle istituzioni, senza l'istituzionalizzazione di quei valori la spiritualità medievale non avrebbe avuto una sua concretezza: le eresie sono inconcepibili senza il peso delle istituzioni in cui l'ortodossia si concretizza, e l'ortodossia non è concepibile se non come una razionalizzazione istituzionalizzante in rapporto dialettico con la realtà e con le eresie stesse (cf. O. CAPITANI, *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, cit., pp. 46-47). E se il Morghen è nella necessità di sfrondare il Medioevo da tutto ciò che non rientra nel «quadro ideologico e psicologico», frutto della «sua sensibilità religiosa» e del suo travaglio personale (cf. R. MORGHEN, *Cronaca dell'Italia provinciale*, «B. Ist. stor. ital. Medioevo», 92 1985/1986, pp. 21-52) — le istituzioni, l'organizzazione ed, in fondo, tutto ciò che è Medioevo umano ma non cristiano — e se egli ribadisce che si debba sottrarre la Chiesa da ogni possibile accusa di cinica e «moderna» gestione del potere per identificarla in una indiscutibile equazione tra spiritualità, religiosità e Medioevo, allora la storia medievale, di un «Medioevo = *Christianitas*» (O. CAPITANI, *Crisi epistemologica*, cit., p. 306) si pone come problema di escatologia, giacché, se si volesse sostenere l'ardita ipotesi per cui il Medioevo realizza i valori cristiani, quella realizzazione sarebbe incredibilmente fallita, pur vivendo di valori eterni.

[117] Cf. R. MORGHEN, *Gli studi sul Medioevo nell'ultimo cinquantennio* (1973), in ID., *Per un senso della storia*, cit., p. 171.

dichiarandone l'eternità.[118] Al fine di soddisfare tali esigenze vi è in Morghen una sistematica subordinazione dei valori laici ai valori religiosi, cosicché i primi si risolvono *sic et simpliciter* nei secondi; di più, i primi sono forme depauperate che derivano dai secondi. Esemplificativo di ciò è il modo in cui il Morghen parla dei valori laici della nazionalità e del progresso che rappresentano, senza troppe forzature, la *summa* della civiltà europea in termini di valori predominanti prima della grande guerra; non a caso questi i valori del Croce.[119] E così lo schema della ricostruzione storiografica e delle proposte in termini di strategia culturale divenivano l'alternativa ed il superamento di quella crisi di civiltà in cui illuminismo,

[118] «All'acume storico del Morghen non poteva sfuggire e non sfuggì il problema più intenso, per non dire tragico e drammatico, che discendeva da questa impostazione di *Medio Evo cristiano*. Come mai questa epoca si è conclusa? Perché il Medio Evo cristiano non è riuscito a realizzare in pieno, malgrado tanti aspetti favorevoli, il suo ideale?» (R. MANSELLI, *Raffaello Morghen, maestro di storia e di vita*, cit., p. 12). Spiritualità e dialettica infatti non possono andare insieme; «dialettica e volontarismo non possono in nessun caso (materialistico/idealistico da un lato, spirituale/volontaristico dall'altro) convivere e meritare un apprezzamento 'storiografico' identico, o quasi. La verità è che la spiritualità per Morghen (...) è spirito religioso, sostanzialmente 'metastorico' (non antistorico, si badi, che è tutt'altra cosa). Il che fa comprendere perché — per Morghen — il Medioevo non sia un passato prossimo, ma un 'aoristo', se non addirittura un infinito.» (O. CAPITANI, *Medioevo e spiritualità. La tradizione di studi dell'Accademia tudertina*, in *L'Accademia tudertina (1955-1995)*, cit.; ma già «Studi mediev.», XXVIII 1987, pp. 1-11).

[119] Il Risorgimento, attraverso la figura del Mazzini nella quale la religiosità viene intesa come religione (cf. R. MORGHEN, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini e la secolarizzazione della tradizione cristiana*, in ID., *Tradizione religiosa nella civiltà dell'occidente cristiano*, Roma 1979, pp. 198-99), è infatti ricondotto direttamente ad una matrice del cristianesimo diffuso e popolare. In modo simile «il mito della rivoluzione», gli «ideali di Civiltà e di Progresso» venivano fatti derivare dalla «teleologia e dall'escatologismo della concezione cristiana della storia umana» (R. MORGHEN, *Postille storiografiche*, in Id., *Tradizione religiosa*, cit., p. 266). Infine il movimento modernistico proponeva l'opera del Buonaiuti come una «nuova concezione della storiografia» (R. MORGHEN, *Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti storici della Chiesa e del Cristianesimo*, in ID., *Tradizione religiosa*, cit., pp. 229, 244) che si innestava sopra e oltre i valori della precedente storiografia — mito nazionale e mito del progresso — i quali erano entrati in crisi nella loro forma secolarizzata (cf. R. MORGHEN, *Tradizione cristiana e civiltà mediterranea nel pensiero storico di Ernesto Buonaiuti*, in ID., *Per un senso della storia*, cit., p. 125).

materialismo, idealismo (ed ancora lo strutturalismo degli anni '60) erano coinvolti; crisi a cui la secolarizzazione moderna sembrava essere stata destinata nel momento in cui privava la civiltà e l'umanità che voleva ricostruire, in opposizione al Medioevo, di una spiritualità e di una trascendenza[120] che erano proprie non tanto delle «facoltà intellettive dell'uomo», quanto del suo «essere» e della sua «coscienza pre-razionale».[121] E con l'affermazione di un ruolo all'interno della sua storiografia di ciò che in una prospettiva idealistica sarebbe stata l'irrazionalità e la mancanza del concetto, il Morghen si poneva in una posizione diametralmente opposta a quella del Croce. Epperò una incomprensione, nonostante tutto, vi fu, e rivela il modo attraverso cui si espresse quella opzione di cui parlammo — esser medievisti al di fuori del crocianesimo — poiché pare che quella medievistica cattolica, *per essere*, dovesse essere fatta anche di una incomprensione. Incomprensione da parte del Croce in forza della sua indifferenza; incomprensione da parte del Morghen in forza della mancata esigenza di un confronto teoretico con il pensiero non solo crociano, ma anche moderno in senso lato, fallimentare forse, ma non per questo — ci pare — trascurabile. Fare storia del Medioevo significava fare storia della spiritualità, quando invece fare storia antica e fare storia moderna significava fare storia dello Stato, ma ciò — nell'impostazione del Morghen — pareva comportare una più o meno consapevole (si pensi alla critica della ragione moderna in favore del valore della trascendenza) scelta di esclusivismo storiografico che non era «una metodologia, ma una ricerca di spiritualità cristiana nel mondo della storia».[122] Ciò che aveva reso possibile la stesura di *Medioevo cristiano*, e che continuò ad essere il magistero del Morghen per molti anni, così prevalente in Italia, era una ateoreticità di fondo, indotta da una parte dalla già accennata assenza di esigenze di teoreticità e di confronti metodologici e storiografici con altri, il Croce per primo; dall'altra dalla incompatibilità che vi è tra il fare una storiografia che

[120] R. MORGHEN, *La storiografia europea ed italiana nella frattura della tradizione*, in ID., *Per un senso della storia*, cit., p. 13.

[121] R. MORGHEN, *Postille storiografiche*, cit., p. 275.

[122] O. CAPITANI, *La crisi del concetto di Medioevo*, in *Questioni e metodi della storiografia contemporanea*, Napoli 1989, pp. 84, 89.

sia soprattutto una via di salvezza e l'accettare o persino tollerare tutto ciò che non permette quella salvezza — i disvalori moderni innanzi tutto.

Né Falco, né Morghen rappresentarono perciò una via crociana alla storia medievale. Nel primo l'apporto crociano non fu sottoposto a quella radicale revisione che sola avrebbe permesso di fare *storia contemporanea* del Medioevo; nel secondo l'apporto crociano si fece sempre minore, fino a che si perse ogni riconoscimento che non fosse formale ed infine si preferì una critica diretta, che non divenne però mai un vero confronto, limitata — ci pare — alla mera accettazione di una critica esistenzialistica di matrice cattolica. Falco e Morghen, coloro che compirono la loro formazione culturale nei primi venticinque anni del nostro secolo, si caratterizzarono per un certo eclettismo nel quale l'accoglimento del nuovo trovava posto accanto ai precedenti acquisti più che in alternativa in un rapporto assai maggiore rispetto a quegli intellettuali che si trovarono a decidere tra positivismo, materialismo storico ed idealismo, o meglio in un rapporto di qualità differente: a noi pare infatti che la generazione più anziana, Salvemini e Volpe su tutti, portasse fino in fondo un processo di razionalizzazione dei vari aspetti della propria formazione culturale che finiva per armonizzarne i contenuti, in una maggior coscienza storiografica quindi, che la generazione più giovane non ebbe la forza di elaborare completamente poiché figlia di una condizione complessivamente paradossale. Essa subiva l'influsso del Croce ma al tempo stesso si avviava verso una visione del mondo e verso valori che non erano più quelli del Croce; essa poteva subire il fascismo, accettarlo o rifiutarlo, anche rivolgendosi alla figura del Croce, ma lo avrebbe fatto in un modo più ambiguo; essa nasceva intellettualmente all'interno di un crocianesimo già maturo ma si sottraeva dal far con esso i conti, cosicché ereditava ed accettava con esso anche ciò che molti anni dopo avrebbe più criticamente rifiutato. Essi, perciò, quando si fossero applicati allo studio del Medioevo, essi, in quanto medievisti, non si posero di fronte ad una chiara alternativa, come quella tra l'essere crociani o l'essere rigorosamente medievisti, ed anche come quella tra l'essere crociani o fascisti, nazionalisti o cattolici. Non si tratta naturalmente qui di far pagelle di merito, ma di rendersi conto di quanto fosse difficile, persino per il Morghen, evi-

tare di entrare in contatto con il crocianesimo, e di come tale contatto comportasse non solo una elaborazione culturale e personale del proprio ruolo di intellettuale, ma anche una sollecitazione a chiarire i valori e i modi della propria scelta medievistica. E che questa sollecitazione venisse poi seguita approdando al riconoscimento della propria condizione paradossale (Falco), o al rifiuto di seguire quella stessa sollecitazione (Morghen), non cambia poi la sostanza della questione: l'essere crociano come medievista era il segno di un «sottile equivoco».[123]

[123] G. ARNALDI, *A proposito della ristampa del «Medioevo barbarico» di G. Pepe*, «Cultura», 6 (1963), p. 670. Si apriva infine un'altra strada che noi non abbiamo considerato come una opzione logica della medievistica interna al crocianesimo poiché non rappresentò una scelta medievistica, ma lo sclerotizzarsi del problema del Medioevo nella difficoltà crociana di concepirlo positivamente, come civiltà e valore. Che la recensione altamente elogiativa a Gabriele Pepe («Critica», 39 (1941), pp. 372-74) e la successiva chiamata a coprire il capitolo per la parte sul Medioevo di *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana* (Napoli 1950), scelta quasi obbligata dalla mancanza di alternative, fosse poi dovuta alla mira crociana di colpire la nuova barbarie rappresentata dal mito ariano e razziale tedesco non impedisce di sorprendersi per come quest'ultimo facesse tutt'uno, nel Croce e da sempre, con una visione della spiritualità medievale come rozza manifestazione mitologica (sulla vicenda cf. G. BOGNETTI, *L'exceptor civitatis e il problema della continuità*, «Studi mediev.», VII 1966, pp. 31-39). E perciò avanzare il sospetto che vi sia stato un fraintendimento del concetto di trascendenza medievale è, infine, doveroso. Che il razionalismo, mai abbandonato, imponesse una svalutazione della trascendenza come visione erronea della realtà che conduce a risultati irrazionalistici, questo sì è crociano e fors'anche accettabile, pur essendo noi assai prudenti nel giudizio sull'esito della razionalità occidentale. Che non si possa però riconoscere — anzi, che non si debba riconoscere — nelle espressioni della trascendenza *anche* medievale null'altro che espressioni di un operare e di un pensare umanissimi, questo, invece, ci pare certissimo. Non si tratta infatti di ripercorrere una via ed una logica di trascendentizzazione di ogni aspetto mondano; non si tratta del rischio di elevare a categoria prevalente della realtà quella della religione di contro all'arte e alla filosofia; non si tratta neppure di dover essere credenti per comprendere il Medioevo, per compiere cioè una *anamnesis* per tramite di una fede comune e di comuni ideali o necessità pratiche dell'ordine della fede; si tratta invece di riconoscere come «nelle opere di storia del Medioevo non si disumanizzava la storia, ma si umanizzava la trascendenza» (O. CAPITANI, *Croce e il Medioevo*, cit., p. 273, n. 29) e soprattutto che non sarebbe potuto essere altrimenti proprio in ragione di quella aspirazione crociana a completarsi come un umanesimo integrale.

EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA

LETTERE DI RUDOLF BORCHARDT E BENEDETTO CROCE (1923-1944)

a Raffaele Spongano

Ci sono scambi epistolari che sulla qualità e sull'intensità dei rapporti che legarono i due corrispondenti dicono piú di quanto è possibile ricavare dai rispettivi scritti; e ve ne sono di quelli che, al di là di qualche episodio specifico che permettono di rivelare o di meglio illuminare, dicono in sostanza meno di quanto in varia e diversa forma è già affidato a ciò che gli autori destinarono alla pubblicazione. È quest'ultimo senza dubbio il caso dell'esiguo carteggio tra Rudolf Borchardt e Benedetto Croce, il cui interesse risiede appunto nel recare alla luce nei suoi particolari un non del tutto sospettato tentativo da parte di Croce di far conoscere in Italia un importante autore tedesco; e nel documentare in larga misura i rapporti diretti e fin qui non noti che Borchardt ebbe con un filosofo la cui opera segnò la sua formazione e gli fu poi costante punto di riferimento e di confronto.

In effetti, per illustrare che cosa il complesso dell'opera crociana abbia significato per Rudolf Borchardt questo carteggio non sarebbe che una guida incompleta e troppo frammentaria. Va subito precisato in proposito che assolvere degnamente a questo compito — a tal punto si presenta centrale in Borchardt la riflessione su Croce — equivarrebbe in concreto a ricostruire dall'interno e nella sua genesi un aspetto fondamentale del profilo spirituale di questo dottissimo poligrafo tedesco che trascorse la maggior parte della sua vita nelle piú belle ville della Lucchesia e che con pari ardore e maestria passava dalla poesia alla prosa, esperite l'una e l'altra in quasi ogni forma che la tradizione avesse codificata, dalla saggistica storica e politica alla botanica, dalla filologia classica all'esercizio critico sulle letterature moderne, dall'archeologia alle traduzioni da e verso le non poche lingue che padroneggiava — traduzioni coronate dalla straordinaria resa in un fantastico tedesco medioevale della *Commedia* dantesca —. Quindi chi volesse riper-

correre le ragioni e le guise personalissime della centralità dell'opera crociana in Borchardt dovrebbe volgersi non tanto o almeno non in primo luogo al carteggio (che comunque di questa centralità rende una testimonianza esplicita e bellissima, seppure, come è ovvio, necessariamente sintetica e, per cosí dire, *post eventum*: cf. lett. 7), ma direttamente ai suoi scritti. E non solo agli scritti editi su Croce o che contengono un riferimento a Croce (ed eventualmente a quant'altro al riguardo si riuscisse a scovare tra i suoi inediti),[1] ma proprio al complesso dei suoi scritti, compresa quindi la sua diretta produzione poetica, seguendo in ciò, peraltro, una traccia che egli stesso una volta ebbe ad indicare.[2] Si tratta dunque di un compito che, come si comprende bene, non può essere affrontato in questa sede, dove il proposito, in ogni senso piú modesto, è quello di offrire una presentazione in ragionevole proporzione con i documenti epistolari superstiti.[3]

[1] Di un importante inedito di argomento crociano do notizia piú oltre.

[2] Cf. piú avanti il testo autobiografico del 1912. In questo senso mi sembra vada accolto con cautela il giudizio di T.W. Adorno, secondo il quale sarebbe «höchst auffällig, daß Borchardt, der Croce bewunderte und fraglos von ihm philosophisch das meiste empfing, in der eigenen Kunst so wenig danach sich richtete» (*Einleitung* a R. BORCHARDT, *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt a. M. 1968, p. 29).

[3] Manca, per quel che so, un largo studio specifico sulla presenza di Croce in Borchardt. Ad essa rinviano, in genere con eccessiva stringatezza, molti studi complessivi su Borchardt (quando, piú semplicemente, neppure vi alludono, come accade nel volume *Rudolf Borchardt 1877-1945*, Referate des Pisaner Colloquiums, a c. di H.A. GLASER e E. DE ANGELIS, Frankfurt a. M. 1987, nel quale il nome di Croce non compare mai). Della questione si sono comunque occupati con una relativa larghezza J. GRANGE, *Rudolf Borchardt 1877-1945. Contribution à l'étude de la pensée conservatrice et de la poésie en Allemagne dans la première moitié du XX^e siècle*, Bern 1983, pp. 25-32 e 120-24, e I. SOMMER, *Untersuchungen zu Rudolf Borchardts Italien-Rezeption*, Bonn 1967, che alle pp. 28-43 dedica un capitolo a *Borchardt und Benedetto Croce*. Si tratta di lavori dei quali per questo verso, ossia per ciò che riguarda la presenza di Croce, è facile indicare il limite (non tanto l'incompleta base documentaria, quanto il criterio di limitare l'analisi alle menzioni esplicite che di Croce si incontrano negli scritti borchardtiani), ma di cui è ben difficile riprendere positivamente l'assunto. Per quel che concerne Croce, non mi sembra che la relazione con Borchardt sia mai stata rilevata dagli studiosi dell'opera e della vita sua. Non ne parla in effetti il Nicolini, neppure nell'appendice relativa agli amici tedeschi di Croce (*Benedetto Croce*, Torino 1962, pp. 487-94), né vi

Fatta questa doverosa precisazione sulla tanto maggior larghezza e profondità, rispetto alla relazione epistolare, del rapporto spirituale che lungo tutta la vita Borchardt instaurò con l'opera crociana, si può passare alla illustrazione dei documenti. È opportuno però prendere le mosse da quel che è possibile ricostruire su quanto precedette l'avvio della corrispondenza (o, per essere piú precisi, la prima lettera superstite).

Dunque, un incontro personale tra i due ebbe luogo nei primissimi anni del secolo, ma è difficile dire se l'incontro segnò il vero e proprio avvio della relazione o lo seguí di poco, preceduto magari dall'invio da parte di Borchardt di qualche sua pubblicazione. Comunque nell'agosto del 1943 Croce scriverà di conoscere Borchardt «da piú di quarant'anni» (cf. lett. 13; e cf. anche l'Appendice 1, nella quale Croce pone l'avvio della relazione nel 1903). È probabile che l'incontro sia avvenuto tra la Toscana dove Borchardt già risiedeva, e l'Umbria dove allora Croce trascorreva le vacanze estive. Stando infatti alla testimonianza di Rudolf A. Schröder, amico intimo di Borchardt, sembrerebbe doversi escludere che tale incontro sia avvenuto a Napoli, città che Borchardt non avrebbe mai visitato.[4] C'è da osservare che da questo unico incontro dovette rimanere a Croce un'impressione alquanto viva della personalità di Borchardt, giacché in una lettera a Karl Vossler di un ventennio successiva (sarà citata piú oltre), confermerà con il proprio ricordo la vivacità della sua conversazione.

In ogni caso la prima menzione che di Croce si incontra in scritti editi di Borchardt risale già al 1904. In una lunga lettera aperta all'archeologo Giacomo Boni, pubblicata su «La Tribuna» di Roma il 29 ottobre, il ventisettenne tedesco, che aveva allora al

accenna D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983, sebbene negli archivi Laterza sia rimasta traccia del tentativo che Croce fece per far pubblicare Borchardt in Italia (cf. *inf.* lett. 3 n. 18). Non piú che un cenno, e comunque non allude ad un rapporto diretto, quel che si legge in M. MARIANELLI, *Benedetto Croce e la letteratura tedesca*, «Terzo Programma», II (1966), pp. 106-13: 108 (e ora, con identica paginazione, in ID., *Studi di letteratura tedesca*, Pisa 1988).

[4] «Nach Süditalien ist er meines Wissens nie vorgedrungen, auch nicht in das Neapel des von ihm hochverehrten Benedetto Croce» (R. A. SCHRÖDER, *Erinnerungen an Rudolf Borchardt* [1947], in *Gesammelte Werke. Die Aufsätze und Reden*, Berlin und Frankfurt a. M. 1952, pp. 867 sg.).

suo attivo solo alcune edizioni private di poesie, scriveva di Croce come del «primo estetico del mondo».[5] La menzione cadeva incidentalmente in un discorso vòlto ad altro, ma era pur notevole per la precoce e precisa cognizione della riflessione estetica di Croce, anteriore anche alla traduzione tedesca dell'*Estetica*, che è del 1905.[6]

Comunque, dopo quell'unico incontro al quale entrambi torneranno col pensiero molti anni piú tardi, non c'è traccia di relazioni personali prima del febbraio 1923. Nella biblioteca di Croce a Napoli è infatti conservato un esemplare del lavoro di Borchardt sulla *Vita nuova*[7] con questa dedica: «a Benedetto Croce / V. S. L.

[5] Questo scritto, con altri di Borchardt in italiano e non compresi nell'edizione complessiva delle sue opere (cit. alla n. 7), è ora in R. BORCHARDT, *L'Italia e la poesia tedesca. Aufsätze und Reden 1904-1933*, a c. di G. SCHUSTER e F. DELLE CAVE, Frankfurt a. M. 1988 (la citazione è a p. 18). Su di esso cf. I. SOMMER, *op. cit.*, pp. 28 sgg.

[6] A distanza di un quarantennio Borchardt rivendicherà con orgoglio questa sua lunga e precoce fedeltà a Croce. Cosí infatti scriveva a Ranuccio Bianchi Bandinelli in una importante lettera del 20 apr. 1943: «Ich war, mit siebenundzwanzig Jahren, damals wol der erste Deutsche, der Croces Ästhetik kurz nach ihrem Erscheinen, als Epoche öffentlich proklamiert hat, und wie ich, von meiner persönlichen Liebe und Verehrung für Croce zu schweigen, von der geschichtlichen Wirkung seiner Gedankenarbeit auf alle humanistischen Wissenschaften urteile, ist bekannt» [«Io fui allora, a ventisette anni, il primo tedesco che avesse proclamato l'*Estetica* di Croce, poco dopo la sua uscita, un lavoro epocale; ed anche a tacere dell'amore e della venerazione personale che ho per Croce, è noto come io giudichi l'efficacia storica che la sua opera di pensatore ha esercitato su tutte le scienze umane»] (in R. BORCHARDT, *Zwei Briefe*, in *Für Rudolf Hirsch zum siebzigsten Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 312-27: 323).

[7] *Epilegomena zu Dante*. I, *Einleitung in die Vita Nova*, Berlin 1923, ora in GWE VI, pp. 389-471 (con questa sigla, seguita dal numero del volume, indico l'edizione complessiva degli scritti di BORCHARDT, *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, Stuttgart 1955-90, che conta finora 14 volumi curati in massima parte dalla vedova Marie Luise con il concorso, di volta in volta, di vari studiosi), e quindi in trad. it., in larga parte di Borchardt stesso, in *Scritti italiani e italici*, a c. di M. MARIANELLI, Milano-Napoli 1971, pp. 153-208 (questa importante silloge si avvale di uno studio introduttivo del Marianelli, pp. XIII-CXXII, che è il piú ampio lavoro in italiano su Borchardt). Croce possedeva anche la traduzione della *Vita nuova* uscita l'anno prima: R. BORCHARDT, *Dantes Vita Nova deutsch*, Berlin 1922.

M. / Borchardt / Monsagrati 26 Febbr. 23».[8] Sicuramente, come era suo costume, Croce rispose dopo poco all'invio del volume, sebbene la sua risposta non ci sia giunta. Che dovette rispondere ce ne dà certezza, sia pure indirettamente, una sua lettera a Karl Vossler del 31 luglio 1923. È una lettera importante dal nostro punto di vista e conviene soffermarvisi con una certa larghezza. Nella parte che riguarda Borchardt Croce riprendeva quel che in proposito gli aveva scritto l'amico da Monaco. «Sta qui di passaggio Rudolf Borchardt — gli aveva infatti scritto Vossler il 21 giugno 1923 — che mi ha raccontato le sue impressioni italiane. È un ingegno assai strano, fra il geniale e il dilettantesco, poeta schietto quando fa della poesia parassitica, e poeta finto quando la cava dal proprio fondo; il vero alessandrino che sente la poesia altrui con maggiore intensità e con maggior candore dei sentimenti propri — d'altronde tra i poeti d'oggi uno dei pochi che conosca e rispetti le scienze storiche, cioè uno dei pochi veramente colti, e che non faccia mostra di barbarie; del resto una girandola divertente e meravigliosa di spirito. Nel suo saggio sulla *Vita nuova* ci son osservazioni acute ed importanti assai accanto ad alcune opinioni dubbie o impossibili».[9] Al che il 31 luglio Croce cosí rispondeva: «Mi pare esattissimo quel che mi scrivi del Borchardt. Anch'io ho avuto una simile impressione parlando con lui, leggendo le sue cose. È caratteristico quel suo tormento di *traduttore*. Del libro sulla *Vita nuova* avevo consigliato una edizione italiana non perché mi sembri punto vero, ma perché ingegnoso e, a suo modo, profondo. Qualcuno dei suoi piccoli scritti mi piace assai; per esempio, quello sulla *Villa*».[10]

Dunque da questa risposta ricaviamo non solo che il volume dantesco di Borchardt aveva incontrato se non il consenso almeno il sicuro interesse di Croce (che era poi l'interesse di chi aveva da

[8] Nel *Lexicon abbreviaturarum* del Cappelli (Milano 1899) per VSLM trovo «viro suo legavit monumentum» e «votum solvit libens merito».

[9] *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949* («Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Scritti varii», VIII), a c. di E. CUTINELLI-RÈNDINA, Napoli 1991, pp. 302 sg. Di questo sintetico ma penetrante giudizio Vossler riprenderà alcuni motivi in *Über Rudolf Borchardts deutschen Dante*, «Neue Deutsche Beiträge», I (1923), pp. 143-52, e in *Borchardt als Literaturhistoriker*, «Die lit. Welt», II/2 (1926), pp. 3-4.

[10] *Ibid.*, p. 304.

poco dedicato una monografia a Dante), ma che Croce ne aveva persino proposto una traduzione italiana, e che, sembra di capire, l'offerta era stata declinata. Perché l'offerta fosse stata declinata non è detto, e tanto dell'offerta quanto del suo eventuale rifiuto non ce ne resta altro documento che questo, indiretto. Ma è comunque chiaro che fin dalla primavera-estate del 1923 tra Croce e Borchardt era intercorsa una corrispondenza al riguardo. Ciò spiega peraltro il fatto che la prima lettera di Borchardt pervenutaci, pur nella estrema deferenza del tono, abbia le movenze di una consuetudine epistolare già avviata («Caro ed illustrissimo Senatore»), il che non sarebbe forse del tutto giustificato da un unico incontro avvenuto un ventennio prima.

Ma oltre a ciò la lettera a Vossler del 31 luglio 1923 è importante perché mostra che a quella data Croce possedeva un solido giudizio complessivo sull'opera di Borchardt; un giudizio che gli permetteva di indicare nel saggio sulla *Villa* uno dei vertici della sua prosa; e di individuare nel tradurre uno degli aspetti piú tipici della sua personalità letteraria e poetica. Con tutto che allora Borchardt aveva bensí già pubblicato importanti traduzioni da Platone, da Pindaro, da Tacito, da Swinburne, ma forse le sue cose piú notevoli in questo campo, come la *Divina Commedia* e i trovatori, erano ancora di là da venire.[11]

Tornando alla traduzione del saggio sulla *Vita nuova*, o il rifiuto di Borchardt non dovette essere perentorio, lasciando cosí spazio ad un ripensamento, o Croce rinnovò la proposta, poiché il primo nucleo della corrispondenza effettivamente giuntoci (ossia quattro lettere di Borchardt, dall'ottobre del 1923 all'agosto del 1924) è sostanzialmente occupato da due argomenti: l'invito rivolto a Croce a partecipare ad una miscellanea in onore di Hugo von Hofmannsthal, e un tormentato tentativo di avviare un'edizione italiana di scritti borchardtiani.

Risultano purtroppo perdute tutte le risposte di Croce, ma è

[11] Quanto Croce vedesse giusto in ciò lo ha poi confermato anche la gran quantità di traduzioni poetiche venute fuori dagli inediti borchardtiani, dove si incontra veramente di tutto (cf. GWE XIII). E proprio «sul tradurre come un nuovo produrre» nelle postille a *La Poesia*, Bari 1937², p. 279, Croce rinvierà allo scritto giovanile di Borchardt, *Das Gespräch über Formen und Platons Lysis deutsch*, Leipzig 1905, che si trova nella sua biblioteca.

pur possibile ricostruire uno svolgimento plausibile delle due vicende e del loro intrecciarsi. Il 20 ottobre 1923 Borchardt, confidente anche per i contatti già avuti nella primavera-estate dello stesso anno, scrive a Croce due lettere per invitarlo a partecipare alla miscellanea Hofmannsthal: una, ufficiale, in tedesco, e un'altra, per «appoggiare» la prima, in italiano. La risposta di Croce, che appunto non ci è pervenuta, con la dichiarazione dell'impossibilità di partecipare alla miscellanea doveva però contenere un rinnovato invito a lasciar comparire presso Laterza non solo il saggio dantesco ma anche altri scritti di argomento italiano. Borchardt, che evidentemente quell'invito aveva ormai accettato, rispondendo il 14 novembre alludeva a disguidi postali nella spedizione dei manoscritti, da lui già effettuata nei primi giorni di settembre (cf. lett. 3).

Croce, come è noto, non partecipò alla miscellanea in onore di Hugo von Hofmannsthal, alla quale contribuí tra l'altro il suo amicissimo Karl Vossler. E la ragione dovette essere con ogni probabilità quella che traspare dalla rinnovata esortazione di Borchardt: la mancanza di tempo. Ma anche la traduzione italiana degli scritti di Borchardt non si realizzò, e non si realizzò perché l'autore stesso vi rinunciò. Le ragioni di questa rinuncia costituiscono il contenuto della lett. 4. Scritta in tedesco e non in italiano, è una lettera assai bella, veemente e addolorata, ma pur intimamente sicura di rivolgersi ad un animo capace di comprendere. In essa Borchardt spiega perché deve rinunciare a vedersi tradotto in italiano: in un momento in cui la politica dell'Italia nei confronti dei propri sudditi di lingua e cultura tedesca si fa di gretta e brutale 'assimilazione' (alludeva alle popolazioni sudtirolesi), l'orgoglio e la dignità patriottica gli comandano di astenersi dal partecipare attivamente alla sua vita culturale. Con ciò la vicenda di una traduzione italiana di Borchardt, per allora, si chiude.[12]

Le relazioni riprendono nel febbraio del 1925 con il ringraziamento da parte di Croce per il saggio che su di lui Borchardt aveva composto e mandato a Zurigo perché fosse colà stampato e servisse

[12] Ho parlato costantemente di traduzione italiana, ma sarebbe forse opportuno parlare, almeno in parte, di edizione giacché, come si evince dalla corrispondenza, se non altro il saggio dantesco fu inviato in una traduzione italiana dello stesso Borchardt.

da presentazione quando il filosofo napoletano vi si recò per tenere una conferenza sulla definizione del barocco.[13] Borchardt, nel ringraziare a sua volta, definirà quel saggio il frettoloso lavoro di una notte. Ed era probabilmente cosí perché vi sono delle sviste (veramente veniali, peraltro)[14] che chi teneva a portata di mano nella propria biblioteca le opere di Croce (come assicura un testimone),[15] non avrebbe commesso con un minimo di agio. Ma per quanto affrettato, il rapido profilo delineato da Borchardt era sicuramente, per un altro verso, il frutto di una frequentazione larghissima e appassionata dell'opera crociana in ogni suo aspetto. Cosicché con buon fondamento, anche facendo la tara alle ragioni della cortesia, Croce aveva potuto dichiarare che lo scritto di Borchardt era riuscito «a *lui* stesso istruttivo in molti punti» nei quali «il reagente dell'originale ingegno» del tedesco lo aveva condotto «a veder piú chiaro» nelle proprie tendenze ed opere (cf. lett. 5).

Non erano in effetti né pochi né di poco conto gli aspetti toccati da Borchardt nei quali Croce avrebbe potuto avere la soddisfazione di vedere la propria opera intesa nel suo vero spirito: dal suo carattere antiaccademico al senso autentico del suo hegelismo («Mann nennt Benedetto Croce einen Neuhegelianer; das ist als nennte man Leibniz einen Cartesianer und Baylianer, Voltaire einen Lockianer und Schaftesburyaner ...»);[16] dal suo essere autenti-

[13] Sulla conferenza che Croce tenne al Politecnico di Zurigo il 2 feb. 1925 e sul fascicolo della rivista svizzera «Der Lesezirkel» stampato per l'occasione e a lui interamente dedicato, cf. quel che si legge in B. CROCE, *Lettere a Giovanni Castellano*, a c. di P. FONTANA, Napoli 1985, pp. 139 sgg. Il saggio di Borchardt, dapprima appunto in «Der Lesezirkel», XII (1925), pp. 67-78, è ora in GWE IV, pp. 10-27. Tradotto in italiano in *L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce. Saggi di scrittori italiani e stranieri e bibliografia dal 1920 al 1941*, a c. di E. CIONE e F. LATERZA, Bari 1942, è ora anche in *Scritti italiani ed italici*, cit., pp. 117-31.

[14] Si parla in effetti dei «tre» volumi della «Philosophie des Menschengeschichte» e della «Critica» come di un mensile. La prima svista è corretta tacitamente in GWE IV.

[15] Cf. H. STEINER [pseud. di F. Albrecht], *Geggiano*, «Neue Rundschau», LXVII (1956), pp. 449-51: 450.

[16] Cito da GWE IV, p. 16 («Benedetto Croce viene chiamato un neo-hegeliano; tanto varrebbe chiamare Leibniz un seguace di Cartesio o di Bayle e Voltaire

camente europea non per vago cosmopolitismo ma in quanto saldamente radicata nella tradizione italiana, fino al paradossale eppure non assurdo parallelo con Cavour, fondatore di una nuova Italia. Ma forse quel in cui piú Croce dovette riconoscersi era proprio ciò che Borchardt aveva posto al fondamento dell'efficacia dell'opera sua: l'intima 'dialogicità' che la caratterizzava e la muoveva. Croce era per Borchardt un uomo «von einem so ungeheuren Mitteilungs- und Humanitätsdrange, so eminent dialogisch angelegt, daß er nicht lernen kann, was er nicht sogleich entwickelt, sich nichts entwickeln, was er nicht zugleich schon lehrt, nichts lehren als in der Denkform der Dialektik».[17]

Tra gli scritti editi di Borchardt il saggio del 1925 è certo il testo piú ampio e organico su Croce, non però il piú significativo. Sicura testimonianza del lungo studio e del grande amore che portava all'opera crociana, quel saggio tuttavia, proprio per la sua destinazione e il suo carattere sintetico, non poteva contenere qualcosa di veramente determinato su quel che il continuo contatto con l'opera del filosofo napoletano aveva significato per lui. Per fare qualche esempio, in quello scritto Borchardt non poteva dar luogo a qualcosa di simile alla singolare dichiarazione con cui sentí il bisogno di chiudere la pagina autobiografica che nel 1912 aggiunse alla raccolta delle proprie poesie giovanili; una dichiarazione che è uno dei riconoscimenti piú alti ed espliciti dell'efficacia che la filosofia crociana aveva esercitato su di lui: «Die vorliegende Sammlung enthält nahezu seine gesamte lyrische Produktion (...), und macht erst vor den Produkten der Krisis Halt, für deren Abschluß die Berührung mit der Philosophie Croces entscheidend wurde, und die seinem bis dahin vorwiegend divinierenden Traditionalismus zu einem neuen Begriffe der Freiheit und zu den zusammenhängenden Vorstellungen von der bewahrenden und herstellenden Funktion der Poesie verhalf, die er zuerst in der Heidelberger Rede von 1912, 'Über die neue Poesie und die alte Menschheit',

un seguace di Locke e Schaftesbury ...»: trad. di M. MARIANELLI, in *Scritti italiani e italici*, cit., p. 122).

[17] GWE IV, p. 11 («[Croce è] animato da un cosí prepotente impulso per l'umanissimo ragionare, cosí congeniale al dialogo, che nulla è capace d'imparare se già non lo mette in movimento e nessun pensiero può svolgere se nello stesso tempo non lo insegna e nulla insegnare se non in forma dialettica»: trad. cit., p. 118).

entwickelte».[18] E non poteva neppure contenere, il saggio del 1925, quei rilievi garbatamente ma fermamente polemici con cui, in un frammento pubblicato postumo, sentí di dover reagire ai saggi crociani su Schiller e su Kleist;[19] o gli ampi svolgimenti che sulle vicende dell'Italia unita gli venne fatto di sviluppare alla lettura della *Storia d'Italia* crociana;[20] o ancora le riflessioni e i ritorni non sempre consenzienti che sulle teorie estetiche e sui giudizi letterari di Croce trovano espressione fino agli scritti dei suoi ultimi anni.[21]

Ma, appunto, in un ingegno vario e complesso quale era Borchardt non poteva che avere molteplici tonalità e risonanze il con-

[18] *Biographisch-bibliographischer Abriß*, in *Jugendgedichte*, Leipzig 1913, e ora in GWE XIV, p. 58, da cui cito. [«La presente raccolta comprende press'a poco la sua intera produzione lirica (...) e mostra di aver posto fine ai prodotti di quella crisi per la cui soluzione fu decisivo il contatto con la filosofia di Croce. Da essa è giunto al tradizionalismo dell'autore, fin lí solamente divinato, quel nuovo concetto della libertà, con le congiunte rappresentazioni della funzione conservatrice e creatrice della poesia, che egli ha preso a sviluppare dal discorso di Heidelberg *Über die neue Poesie und die alte Menschheit*, del 1912»]. In questo discorso Croce non è nominato, ma in un passo centrale è detto, con trasparente allusione, che l'autentica eredità della filosofia classica tedesca bisogna ora andarla a cercare «in einem freien Neapolitaner» (cf. GWE I, pp. 107 sg.).

[19] Si tratta di un frammento della metà degli anni venti pubblicato solo postumo in GWE VII, pp. 313-21, col titolo *Schiller und Kleist* (ma in realtà lo scritto si arresta alla trattazione di Schiller). Come è noto anche Vossler aveva reagito al giudizio crociano su Kleist, dapprima privatamente, e poi in pubblico (cf. *Carteggio Croce-Vossler*, ed. cit., p. 261, e quindi *Manzoni e Heinrich von Kleist*, «Esame», II, 1923, pp. 455-60). Un veloce dissenso nei confronti del giudizio crociano su Byron Borchardt lo espresse in *Über das Recht des Dichters verkannt zu bleiben* [1926], ora in GWE IV, pp. 314-18: 316.

[20] In un lungo frammento ancora inedito, dal titolo *Croces Italienisches Geschichte (1871-1915)*, conservato autografo nel fondo Borchardt del Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar. Sono 13 facciate fittamente vergate e nei primi due terzi circa il testo scorre fluido, mentre in chiusura l'elaborazione si fa piú tormentata, con correzioni, aggiunte ed ampi brani biffati. Lo scritto non era noto a Grange, *op. cit.*, che non lo menziona nella lista degli inediti inserita nella sua appendice bibliografica. Ringrazio vivamente il dott. Ulrich Ott, direttore del Deutsches Literaturarchiv, alla cui cortesia devo l'aver potuto prendere visione di questo importante testo.

[21] Cf. *Grundriss zu Epilegomena zu Homeros und Homer* [1941-44], in GWE, VI, pp. 7-108: 92.

tatto con un'opera altrettanto varia e complessa come quella di Croce. E non è improbabile che dai suoi inediti possa presto uscire qualcosa che vada a rendere ancor piú vario e articolato il quadro della sua meditazione su Croce. Anche quanto è sparsamente noto dei suoi carteggi lascia intravedere che non poche devono essere le riflessioni in proposito affidate a corrispondenze private.[22]

Precisato in che senso si possa dire che il saggio inviato al «Lesezirkel» di Zurigo rappresenti lo scritto piú organico di Borchardt su Croce senza però esaurire, neppure in forma di sommario, il significato che per Borchardt ebbe l'opera crociana —, precisato dunque ciò, si può riprendere l'illustrazione del carteggio, che conosce una pausa quasi ventennale.[23]

Dopo lo scambio relativo al saggio zurighese è Borchardt che nel maggio del 1942 riprende la penna per rivolgersi a Croce. Ha appreso che proprio quel saggio è comparso tradotto in italiano in una miscellanea per i settantacinque anni del filosofo, e comunica quindi il proprio indirizzo affinché Laterza possa inviargliene copia. Il motivo contingente della lettera è però rapidamente messo da parte per far luogo a qualcosa che evidentemente Borchardt sentiva il bisogno di dire all'uomo che tanto aveva significato per la sua vicenda spirituale. È una confessione bellissima, sobria e solenne allo stesso tempo, ma venata da una nota di doloroso ramma-

[22] Del massimo interesse è la lunghissima lettera del 20 apr. 1943 a Ranuccio Bianchi Bandinelli cit. *sup.*, n. 6. In essa, accanto alle espressioni di stima che si sono viste, Borchardt argomentava ampiamente i propri dissensi nei confronti di alcuni specifici giudizi letterari crociani (e su questa importante lettera cf. anche il commento di Grange, *op. cit.*, p. 999, che in parte la riassume e in parte la traduce, ritenendola peraltro inedita). Un frammento di un'altra lettera di Borchardt al Bianchi Bandinelli, sul progetto crociano di una raccolta di suoi scritti, è stato pubblicato nell'intr. del Marianelli, cit., p. XVII. — Quando questo lavoro era ormai sul punto di essere linceziato per la stampa (lug. 1995), ho appreso che un'edizione complessiva delle lettere di Borchardt, in venti volumi, è stata avviata presso l'editore Hanser di Monaco per le cure di G. Schuster (è uscito il primo volume, contenente una nuova edizione del carteggio con Hugo von Hofmannsthal, e altri due volumi con le lettere di Borchardt dal 1895 al 1913). Dalla cortesia del curatore apprendo che le lettere di Croce saranno inserite nei volumi di commento.

[23] Comunque nel maggio del 1925 Croce ricevette in omaggio le *Vermischte Gedichte*, Berlin 1924, con questa dedica: «Mit herzlichen Dank für das neue Pentameron / Bigiano 25 Mai 25 / Borchardt».

rico per un destino che, dall'«unico incontro *loro*», ormai «lontano e caro ricordo», non aveva poi consentito che la relazione personale si facesse piú intensa: «Passano gli anni ed i decenni, non è mai cambiato né potrà mai cambiare il senso di profonda riconoscenza ed obbligazione per tutto quanto di precisabile e d'imprecisabile l'opera mia, ma meglio direi la vita, è andata attingendo alla Sua vena sempre ugualmente forte, ugualmente pura e salubre. Il cosidetto destino, cioè la vicenda biografica o Sua o mia, non volle che dall'unico incontro nostro, ormai lontano e caro ricordo, nascesse una consuetudo comunicativa. Né io, che sono dei προσχυνούντες τὴν πεπρωμένην, mai volli prendermi delle libertà coi veti dell'immagine Saitica. Le sono rimasto fedele nel mio silenzio appartato, ed anzi me ne sono sentito contento e sazio» (cf. lett. 7). La lettera continuava quindi svolgendo e intrecciando i motivi dell'apprensione per le sorti della patria e del disagio a rendere pubblici in tempi tanto bui i lavori che pur uscivano copiosi dalla sua fucina, ultimo dei quali quello sulla questione omerica.

Croce per parte sua rispose con una lettera che se nella parte conclusiva era all'altezza dei toni e dei motivi di quella di Borchardt, nella parte centrale ripresentava l'antico progetto di una traduzione italiana di saggi dell'amico tedesco. E nel ripresentarlo, da buon conoscitore dell'opera sua, puntava il dito sull'autentica difficoltà di una tale impresa: la difficoltà di trovare un traduttore veramente adeguato allo stile borchardtiano. Le lettere successive, dalla 9 alla 12 (almeno una risposta di Croce è andata perduta, se non due),[24] sono quindi occupate dalla questione del traduttore e dalla definizione dei contenuti della raccolta, illustrati da Borchardt con dovizia di particolari, anche perché essa avrebbe dovuto contenere qualche lavoro inedito o in corso di completamento.

L'ultima lettera del carteggio, dell'agosto del 1943, è piuttosto un attestato che su sua richiesta[25] Croce inviò a Borchardt per proteggerlo da eventuali persecuzioni che, caduto il fascismo, gli ita-

[24] Di queste lettere perdute se ne ha ora notizia indiretta da due lettere di Borchardt a Bianchi Bandinelli (del 4 ago. 1942 e del feb. 1943) pubblicate in appendice a M. BARBANERA, *Rudolf Borchardt e Ranuccio Bianchi Bandinelli*, «Belfagor», LI (1996), pp. 80-98.

[25] Non è conservato il 'veicolo' della richiesta (ma avrebbe potuto essere una lettera di terzi o magari anche una telefonata).

liani avrebbero potuto compiere contro i tedeschi residenti in Italia. Invece, come forse non immaginava, Borchardt, che era di origini ebraiche, le persecuzioni le ebbe dai suoi connazionali: nell'agosto del 1944 fu prelevato con la famiglia dalla Gestapo ed avviato verso un incerto destino, probabilmente ai campi di sterminio di Dachau e Auschwitz. Fortunosamente rilasciato con i suoi ad Innsbruck, riprese il cammino in direzione della sua seconda patria, ma morí il 10 gennaio 1945 sul passo del Brennero.[26]

Dopo la guerra, sotto la data del 30 settembre 1947, Croce annotò nei suoi diari: «Tra le visite, quella della figliuola del povero Borchardt; del quale mi ha narrato le persecuzioni sofferte e la fine pietosa».[27] Ed è questa probabilmente l'occasione che ispirò un altro attestato, questa volta fornito alla vedova (cf. Appendice 1). Ancora alla vedova Croce scriverà nel maggio del 1950, dichiarandosi disposto a riprendere il progetto di una traduzione presso Laterza, anche se il problema rimaneva pur sempre quello di trovare un traduttore adeguato (cf. Appendice 2).

Sempre in quel giro di mesi la lettura di alcuni capitoli borchardtiani appena pubblicati, tratti dall'incompiuto lavoro su Omero, suscitò nel vecchio filosofo riflessioni su *La storia come poesia, e la poesia come storia*, nelle quali, pur lasciando scorgere in filigrana il dissenso nei confronti di metodi storiografici che non gli appartenevano, scriveva di Borchardt come di uno studioso che «visse tutta la sua vita in Italia e gl'italiani hanno ignorato, tantoché ora sorge il bisogno di tradurre i suoi principali scritti».[28]

[26] Per un diffuso racconto delle ultime vicende di Borchardt cf. J. GRANGE, *op. cit.*, pp. 968 sg., e la letteratura ivi cit. nelle note (alla quale si aggiunga ora K. VOIGT, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, trad. it., Firenze 1993-96, I, pp. 477-82, e II, p. 578).

[27] *Taccuini di lavoro*, Napoli 1987, VI, p. 156. È questa l'unica menzione di Borchardt che si incontra nei *Taccuini*; lo riguarda indirettamente, poiché per un certo periodo aveva partecipato alle attività della casa editrice «Bremer Presse», l'annotazione del 10 ago. 1927, quando Croce si trovava a Monaco di Baviera: «Sono andato a vedere la Bremer Presse del Wiegand e a comprare libri» (*ivi*, III, p. 35).

[28] In «Quad. Critica», XVII-XVIII (1950), pp. 113-15, e poi in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952, pp. 197-200. Il lavoro di Borchardt su Omero è quello cit. alla n. 21: Croce poté leggerne alcuni capitoli anticipati col titolo *Das Geschichtsbild der Ilias*, «Neue Rundschau», LXI (1950), pp. 74-87.

Ultima testimonianza dell'attenzione che Croce portò a questo grande scrittore tedesco è in un certo senso l'edizione del *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, nel 1951. Se non pare dubitabile che fu Croce a sovraintendere alla scelta e alla cura dei testi,[29] è certo significativo che in tale edizione fossero inclusi i due brani, del giugno e del luglio del 1923, che riguardavano Borchardt. E con ogni probabilità fu proprio Croce a dettare la nota a piè di pagina che accompagna una di quelle lettere: «Rudolf Borchardt, finissimo scrittore e letterato tedesco, che si era stabilito in Italia fin dai primi anni del secolo, morto sulla fine della seconda guerra mondiale vittima della persecuzione razziale».[30]

Un capitolo postumo della modesta fortuna italiana di Borchardt è poi legato alla figlia primogenita di Croce, Elena, alla quale si deve quel che di lui comparve nello «Spettatore italiano», la pronta segnalazione del carteggio con Hofmannsthal e del primo volume delle opere, la traduzione di alcune sue poesie, e quindi uno stimolo decisivo per il volume ricciardiano del 1971 curato dal Marianelli; un volume che in gran parte rispondeva al progetto editoriale delineato da Borchardt stesso nel 1942 e che costituiva un contributo importante alla diffusione in Italia di un autore che già il padre a piú riprese, nell'arco di un trentennio, aveva cercato senza successo di far conoscere ad un piú largo pubblico.[31]

Tutte le lettere di Borchardt, conservate in originale presso l'Archivio Croce di Napoli, sono autografe e su carta libera, tranne la n. 1 che è dattiloscritta e su carta intestata «Bremer Presse». La

[29] Su questo punto mi si permetta di rinviare alla mia *Nota* all'ed. cit. del *Carteggio Croce-Vossler*, pp. 414-23, e a quanto ho sostenuto, in polemica con un recensore, in *Benedetto Croce e l'edizione del proprio carteggio con Karl Vossler*, «Cultura», XXXIII (1995), pp. 307-20.

[30] *Carteggio Croce-Vossler*, ed. cit., p. 302.

[31] R. BORCHARDT, *La filologia di F. A. Wolf*, «Spettatore italiano», IV (1951), pp. 239-44 (si tratta di alcuni paragrafi del lavoro su Omero); le recensioni sono in «Spettatore italiano», VII (1954), pp. 470-72 e IX (1956), pp. 381-92 (quest'ultima poi in *Romantici tedeschi ed altri saggi*, Napoli 1962, pp. 261-87); le traduzioni sono alle pp. 486-95 di *Poeti del Novecento italiani e stranieri*, Torino 1960 (e alle pp. 862-63 il breve profilo). Il Marianelli, oltre a Vittorio Santoli e Werner Kohlschmidt, tra i «padrini ideali» del volume da lui curato ringrazia anche Elena Croce (cf. introd. cit., p. XIX).

trascrizione è stata effettuata rispettando fedelmente sia le grafie tedesche, talvolta antiquate anche per l'epoca in cui scriveva, sia ciò che nei testi italiani può suonare solecismo. Anche le lettere di Croce (che ho potuto studiare sulle fotocopie conservate nel medesimo Archivio) sono autografe, tutte su carta o cartolina intestata «La Critica» e, dal 1944, «Quaderni della Critica» (tranne la n. 13 che è intestata «Senato del Regno»).

Nel licenziare questo lavoro desidero innanzitutto ringraziare la Signora Alda Croce, che non solo mi è stata prodiga di un tema tanto stimolante, ma che con rara pazienza e amabilità è venuta incontro ad ogni mia richiesta di chiarimenti e documenti. Alcuni preziosi suggerimenti debbo poi agli amici Daniela Castaldo, Erich Iseli e Massimo Mastrogregori.

I

Borchardt a Croce

München, den 20. Oktober, 1923

Eure Excellenz,

Am 3. Februar 1924 begeht Hugo von Hofmannsthal die Feier seines fünfzigsten Geburtstages.[1] Ein Kreis seiner engeren und engsten Freunde und anschliessender Verehrer hat sich in dem Plane vereinigt, diese Gelegenheit durch eine Sammelschrift — nach Art der rühmlich bekannten akademischen Festgaben — zu ehren, die von der Bremer Presse, München, gedruckt, zu einem angemessenen Preise vertrieben und in der Weise auch dem Nutzen des Gefeierten zugeführt wird, dass ihr Erlös in Gestalt einer Ehrengabe seiner Verfügung anheimgegeben werden soll.

Der ergebenst Unterfertigte, der es übernommen hat, der Zusammenbringung und Zusammenstellung dieses «Eranos»[2] vorzu-

[1] Monaco, 20 ottobre 1923

Eccellenza,

il 3 febbraio Hugo von Hofmannsthal festeggia il cinquantesimo compleanno. Un ristretto gruppo dei suoi piú intimi amici e fedeli ammiratori si è accordato sul progetto di onorare questa ricorrenza con una miscellanea del tipo di quelle rinomate per le onoranze accademiche. Sarà stampata dalla «Bremer Presse» di Monaco e venduta ad un prezzo congruo, in modo che il ricavato possa andare a vantaggio anche del festeggiato, poiché dovrà essere lasciato a sua disposizione sotto forma di gratifica onorifica.

Il devotissimo sottoscritto, che si è assunto il compito di sovraintendere, riunendolo e preparandolo, a questo *Eranos*, ha l'onore di invitare

[1] In realtà Hofmannsthal nacque il 1° febbraio 1874. Un frammento di questa lettera, e precisamente da «Es ist ausdrücklich erwünscht ...» fino a «... über die Sache selber das strengste Vertrauen wahren» (ossia nella parte che probabilmente doveva essere comune ad altre lettere di invito alla miscellanea), era conservato tra le carte di Borchardt ed è stato pubblicato nel catalogo di una mostra che ebbe luogo presso il Museo Schiller di Marbach: *Borchardt - Heymel - Schröder,* Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum, Marbach am Neckar 1978, p. 454. Vi si dava anche notizia che Croce era tra le personalità invitate a collaborare alla miscellanea.

[2] *Eranos. Hugo von Hofmannsthal zum 1. Februar 1924*, München 1924. Ho sott'occhio il volume effettivamente pubblicato, che in alcuni particolari, anche di rilievo,

stehen, hat die Ehre, Eure Excellenz zur Teilnahme daran förmlich und geziemend einzuladen, unter gleichzeitiger Bezeichnung des übrigen zusammengetretenen Kreises, der nicht erweitert werden wird. Er umfasst in alphabetischer Reihenfolge die Namen: Ernst Bertram, Dr. Prof. an der Universität Köln; Rudolf Borchardt; Konrad Burdach, Dr. Prof. Mitgl. d. Berl. Akad. d. Wissenschaften; Ludwig von Hofmann, Professor; Ricarda Huch, Dr. phil.; Rudolf Kassner, Dr. phil.; Max Liebermann, Professor; Thomas Mann, Dr. phil. h.c.; Max Mell; Gilbert Murray, Dr. Prof. an der Universität Oxford; Josef Nadler, Dr. Prof. an der Universität Freiberg i/Ü.; Emil Orlik, Professor; Max Reinhardt, Professor; Walter Riezler, Dr. jur. Wirkl. Geh. Rat, Excellenz; Rudolf Alexander Schröder; Richard Strauss, Dr.; Karl Vossler, Dr. Prof. an der Universität München; Jakob Wassermann; Heinrich Wölfflin, Dr. Prof. an der Universität München.

Der Unterfertigte wird Eurer Excellenz für jeden Beitrag beliebigen Umfanges und Charakters, habe er oder habe er nicht Be-

formalmente Sua Eccellenza a prendervi parte. Nello stesso tempo si unisce all'invito il gruppo convenuto dei collaboratori, che non verrà piú allargato e che comprende, in ordine alfabetico, i nomi di: Ernst Bertram, professore nell'Università di Colonia; Rudolf Borchardt; Konrad Burdach, professore, membro della Accademia delle Scienze di Berlino; Ludwig von Hofmann, professore; Ricarda Huch, dottoressa in lettere; Rudolf Kassner, dottore in lettere; Max Liebermann, professore; Thomas Mann, dottore in lettere honoris causa; Max Mell; Gilbert Murray, professore nell'Università di Oxford; Josef Nadler, professore nell'Università di Friburgo in Svizzera; Emil Orlik, professore; Max Reinhardt, professore; Walter Riezler, dottore in legge, consigliere di Stato, eccellenza; Rudolf Alexander Schröder; Richard Strauss, dottore; Karl Vossler, professore nell'Università di Monaco; Jakob Wassermann; Heinrich Wölfflin, professore nell'Università di Monaco.

Il sottoscritto sarà comunque grato a Sua Eccellenza per un qualsiasi contributo, di estensione e argomento a piacere, con o senza rife-

differisce dall'edizione privata offerta a Hofmannsthal. In maniera un po' difforme dal programma annunciato a Croce, contiene scritti di Borchardt, Walther Brecht, Richard Beer-Hofmann, Konrad Burdach, Rudolf Kassner, Thomas Mann, Gilbert Murray, Max Mell, Josef Nadler, Kurt Riezler, Rudolf A. Schröder, Karl Vossler, Jacob Wassermann, Leopold Andrian, nonché opere grafiche di Ludwig von Hofmann, Max Liebermann e di Emil Orlik (per alcune indicazioni sul contenuto cf. lett. 3).

zug auf Anlass und Person der Feierung, gleichmässig dankbar sein, unter der einverstandenen Voraussetzung, dass alle diese Beiträge den Charakter eines Geschenkes tragen und ein solches in würdiger und verewigender Form vertreten. Es ist ausdrücklich erwünscht, dass die Abwechslung des geistig abgegrenzten und in verschiedenstem Winkel vertieften mit dem dichterisch schönen und schwebenden ein angedeutetes Bild der encyclopädischen Weite vermittle, die wir an Tätigkeit und Wirken unseres Freundes dankbar erfahren haben.

Mit dem Drucke muss am 15. November begonnen werden, wenn die Gabe zeitig soll versandt werden können. Daher ist es nicht möglich, den Redaktionsschluss über den 10. November hinaus zu verlängern. Umsomehr darf der Unterfertigte bitten und hoffen, dass Eure Excellenz aus der Fülle Ihrer reichen Arbeit baldigst eine erfüllte Seite, ein vereinzeltes vertretendes Fragment, ein schönes Blatt werden auswählen und uns zustellen wollen, dagegen über die Sache selber *das strengste Vertrauen* wahren. Dies grosse und einzige Geschenk soll überraschen, und darf weder der Oeffentlichkeit noch durch sie hindurch dem Beschenkten vorzeitig bekannt werden, wenn es nicht um die schönste Wirkung gebracht werden soll.

rimento all'occasione o alla persona che si festeggia. Ovvia condizione è che tutti questi contributi rechino il carattere del dono e lo rappresentino in una forma degna e tale da dover restare. È fortemente auspicabile che a trasmettere un'immagine che alluda a quella enciclopedica ampiezza che abbiamo imparato ad apprezzare nell'attività e nell'azione del nostro amico, sia l'alternanza tra ciò che è rigorosamente intellettuale e approfondito in ogni suo aspetto con ciò che attiene al bello e agli slanci poetici.

Affinché si possa inviare il dono in tempo, la stampa dovrà cominciare entro il 15 novembre. Non è quindi possibile prolungare oltre il 10 novembre il termine della chiusura redazionale. Pertanto il sottoscritto si permette di pregare e di sperare che tra i tanti frutti della Sua ricca operosità Sua Eccellenza voglia scegliere, e mandarci quanto prima possibile, uno scritto già compiuto, un frammento isolato ma rappresentativo, una bella pagina. In ciò il sottoscritto nutre la *massima fiducia*. Questo importante e singolare dono dovrà recare sorpresa e, se non si vuol rovinare l'effetto migliore, non deve essere conosciuto in anticipo né dal pubblico, né, attraverso questo, dal suo destinatario.

In Erwartung einer gütigen und uns kostbaren Zustimmung unterfertigt sich mit dem Ausdrucke seiner verehrenden Gesinnungen

der Ihre
Borchardt

Seiner Excellenz
Herrn Dr. Benedetto Croce
Senatore del Regno

2

Borchardt a Croce

34 Ainmiller Strasse
Monaco Baviera
20 X 23

Caro ed illustrissimo Senatore

Mi permetta di appoggiare con poche parole quanto nella lettera che giungo ho voluto sottoporre al Suo esame, ed anzi raccomandare, quanto piú caldamente potessi, alla Sua cortesia. Il nostro desiderio di dare il massimo rilievo possibile — rilievo Europeo ed internazionale piú che nazionale — al 50mo compleanno dell'Hofmannsthal, e di darlo nella forma grave e consacrata dalle nostre tradizioni accademiche piú che letterarie — nasce dal proposito di affermare, nella figura di chi fra noi piú puramente e nelle creazioni artistiche piú compiute, nell'attività letteraria piú classica l'ha integrata, quella Atlantide spirituale sommersa, che una volta si chiamava Europa.[1] Appunto perché egli non ha mai annaspato

In attesa di una Sua benevola e per noi preziosa adesione, sottoscrive con l'espressione dei suoi devoti sentimenti

il Suo Borchardt

[2] [1] Testimonianza della lunga e profonda amicizia che, pur con qualche fase di forte tensione, legò Hofmannsthal e Borchardt è il loro carteggio: *Briefwechsel*, a c. di M.L. Borchardt e H. Steiner, Frankfurt a. M. 1954. La maggior parte dei numerosi scritti che Borchardt dedicò a Hofmannsthal sono ora riuniti in GWE IV. In una lettera del 12 ott. 1930 all'editore del «Süddeutschen Monatshefte» (in parte cit. in parte rias-

dietro a certi facili lauri di cosmopolitismo e d'internazionalismo letterario-politicante, né mai ha fatto mestiere d'affratellatore di nazioni: ché anzi s'è sempre chiuso nell'orbita stretta del sacerdozio e del vaticinio poetico: appunto per ciò egli merita la riverente gratitudine di chiunque si sente tanto piú fortemente Italiano o Inglese o Tedesco, in quanto piú Europeo: perché non è poco l'aver egli serbato e messo in salvo, per due generazioni di gioventú tedesca, tutti i germi di civiltà e d'arte latina, italiana, classica, umanistica, grazie ai quali la Germania ha potuto scuotere l'antica barbarie ed acquistare consapevolezza della propria indole non quale negazione, ma quale variazione dell'indole Europea. Tale il concetto cui s'è informata fin dal '90 quella nobilissima e bellissima attività spirituale — concetto che io stesso, ancor giovane, da lui ho imparato per ampliarlo ed insegnarlo, ed in nome del quale oso raccogliere fra tanti cari e venerati nomi anche il Suo. Ci voglia essere, La prego, e lo spero, cortese di qualche brano, di una miscella,[2] d'un'osservaziuncola, che valga a rappresentarla fra di noi. Non è per me o per noi, è per una idea che prendo la libertà di sollecitarla — gratissimo se non vorrà dirci di no.

Voglia credere ai sensi della mia immutata ammirazione

aff.mo
Borchardt

sunta nel catalogo cit. *sup.* lett. 1 n. 1, p. 465), Borchardt indicava una lista di persone, tra cui Croce, alle quali desiderava che fosse inviato il suo saggio *Hofmannsthals Lehrjahre*, appena comparso in quella rivista. — Di Hofmannsthal su Borchardt cf. *Rudolf Borchardt* [1916], in *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa*, III, Frankfurt a. M. 1952, pp. 384-86 (e anche il breve scritto del 1920 *Notizien über Rudolf Borchardt*, a c. di R. HIRSCH, «Philobiblon», XIII, 1969, pp. 221-26). Ma forse piú interessante quel che si può trovare qua e là nei tanti carteggi editi, pieni di giudizi altamente elogiativi di Borchardt. Cf. in particolare H. VON HOFMANNSTHAL, *Briefwechsel mit Ottonie Gräfin Degenfeld und Julie Freifrau von Wendelstadt*, Frankfurt a. M. 1986², *pass.*, e il carteggio recentemente pubblicato con Rudolf Pannwitz: *Briefwechsel 1907-1926*, a c. di G. SCHUSTER, Frankfurt a. M. 1993, *pass.* Càpita di leggervi numerosi giudizi di questo tenore: «Rudolf Borchardt ist mir seit 20 Jahren befreundet u. merkwürdig. Einige (6-8) seiner Gedichte rechne ich zum Höchsten das wir besitzen. Er ist in der Verbindung Archäologe-Philologe-Politiker vielleicht die stärkste Bildungspotenz, die wir haben» (lettera del 22 ago. 1917, *ivi*, p. 35). Sul rapporto tra i due cf. in generale l'ampio lavoro di J. PROHL, *Hugo von Hofmannsthal und Rudolf Borchardt. Studien über eine Dichterfreundschaft*, Bremen 1973, e J. GRANGE, *op. cit*, pp. 746-98.

[2] *sic*: intenderà un brano adatto ad una miscellanea.

3

Borchardt a Croce

34 Ainmiller Strasse
Monaco Baviera
14 Nov. 23

Caro ed illustrissimo Senatore,

Ricevo ora la Sua cartolina e sono dispiacente assai dell'apparente disguido dei manoscritti e del fastidio che eventualmente Le ho recato. I due quaderni sono stati spediti sottofascia dall'albergo di Karersee e da un altro di Merano il 3 e l'8 (o 9) di Settembre, indirizzati a Bardonecchia. Ne tengo i due scontrini, e sono per spedirli ad un amico di costaggiú che s'occuperà delle facili ricerche. Del resto anche se nel peggior de' casi fossero o smarriti o per ora non ritrovabili, potrei sempre rimediarvi, poiché tengo qui con me i brouillons non troppo indecenti e tali da poter servire magari anche ai bisogni della pubblicazione.[1] In tutti i modi La terrò informato, e se fra quindici giorni gli originali non fossero rintracciati, prenderò la libertà, con le debite scuse, di sottoporre al di Lei esame le copie suddette.

Mi lasci intanto sperare, che la Sua risposta per quanto riguarda il volume per Hofmannsthal non sarà definitivamente negativa, bensí proprio quale appare, indecisa. Lontano da noi il volere importunarla: ma sarebbe cosí bello, cosí simbolicamente *bello* ed organicamente *vero* il non dover fare a meno di Lei! Il Murray ci manda una sua bellissima ed elegantissima elegia greca, il Burdach un saggio interessantissimo sui rapporti ideali (e tali da esser trasportati nel mondo della realtà), fra la divinazione scientifica e quella poetica,[2] il Riezler (diplomatico e scienziato dei piú fini) una esposizione della condizione dello Spirito nella contingenza intellettuale e scientifica moderna,[3] tanti valentuomini come il Voss-

[3] [1] Cf. *sup.*, introd.

[2] *Die deutschen wissenschaftlichen Akademien und der schöpferische nationale Geist*, in *Eranos*, cit., pp. 29-60.

[3] *Die Krise des Geistes*, *ibid.*, pp. 105-08.

ler,[4] il Wölfflin,[5] il Brecht[6] contribuiscono pagine non effimere. Debolina, come era da aspettarsi, ma non poi esecranda, la poesia proprio dicendo; e poco male che i letterati di mestiere, almeno quelli per bene, come il Mann[7] e il Wassermann,[8] hanno preferito la meditazione al furore piú o meno ritmizzato. Io cercherò in una lettera d'introduzione,[9] indirizzata all'Hofmannsthal, di tracciarne lo svolgimento spirituale dentro al quadro *geistesgeschichtlich* del mezzo secolo scorso, e, quale contributo poetico, darò un epillio non mai pubblicato ed a me particolarmente caro, *Ercole riposando*.[10] Il Kassner, spirito bizzarro e profondo, in una serie di bozzetti fra critici e filosofici ci riporta ai 'frammenti fisiognomici' di memoria lavateriana,[11] il Bertram[12] e il Nadler,[13] storici militanti, l'uno dell'Ecclesia pressa, l'altro dell'Ecclesia triumphans, ci fanno giudici della situazione per cosí dire strategica attuale delle loro campagne d'idee. Faremo un volume del quale scherzando con Dante si potrà dire: «Morti i morti e li vivi parean vivi».[14] E Lei ci vorrebbe proprio mancare? Seccarla, no, non lo vorrei: ma cercare d'invogliarla, cosí da lontano, sarà o parrà già una seccatura? A rigor de' termini, attenendomi alla Sua nuovissima definizione del seccatore,[15] che ho gustata tanto, no: ché, se La tolgo dalla solitudine, almeno Le do la compagnia — o per compagnia quanto di

[4] *Spanischer Brief*, *ibid.*, pp. 123-53.
[5] Lo storico dell'arte svizzero non partecipò poi alla miscellanea.
[6] *Fragmentarische Betrachtung über Hofmannsthals Weltbild*, *ibid.*, pp. 18-24.
[7] *Fragment aus dem Roman «Der Zauberberg»*, *ibid.*, pp. 81-90.
[8] *«Achim»*, *Fragment eines Gespräches über die Gerechtigkeit*, *ibid.*, pp. 154-58.
[9] *Eranos-Brief*, *ibid.*, pp. I-XXXV, e ora in GWE IV, pp. 90-130.
[10] *Der ruhende Herakles*, *ibid.*, pp. 1-17, e ora in GWE III, pp. 539-60.
[11] *Gesichter*, *ibid.*, pp. 71-76.
[12] Non partecipò poi alla miscellanea.
[13] *Altwiener Theater*, *ibid.*, pp. 96-104.
[14] *Pur.* XII 67.
[15] In una prosa polemica del 1912 Croce scriveva: «Ho detto 'seccatori', e domando scusa; ma, in realtà, la parola è proprio, se è esatta (a me pare addirittura lapidaria e classica) la definizione del 'seccatore', che ho letta una volta in un manoscritto del secolo decimottavo, attribuita a Gianvincenzo Gravina: 'Colui che toglia la solitudine, e non dà la compagnia'» (ora in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, «Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Scritti varii», II, a c. di M. A. FRANGIPANI, Napoli 1993, p. 135). Ma è piú probabile che qui Borchardt si riferisca ad un motto orale di Croce, magari raccolto indirettamente in ambienti fiorentini.

meglio m'è dato trovarLe. Comunque, se Ella non s'arrende al nostro amoroso grido, — e vogliamo gridare alto, per l'appunto, che l'Europa c'è e ci sarà sempre: m'arrendo io. Ma se in sostanza ci volesse essere benigno, — per quel che riguarda il «tempo troppo breve»[16] stia tranquillo, che attenderemo pazienti fino all'estremo limite consentitoci dalla cronologia biografica del nostro amico.

Con vero affetto mi abbia
Suo Borchardt

p.s. Scrivo oggi stesso al Laterza a proposito delle *Epilegomena*[17] e delle *Pagine scelte italiane*[18] che avrà ricevute, e delle quali finora non m'ha fatto sapere niente.

[16] Evidentemente tra le ragioni del diniego di Croce c'era il poco tempo a disposizione.

[17] Ossia le *Epilegomena zu Dante*. I, *Einleitung in die Vita Nova*, cit.

[18] È evidentemente il titolo della progettata raccolta di saggi che poi non si realizzò. In data 26 ott. 1923 in effetti Borchardt aveva tra l'altro scritto a Giovanni Laterza: «Vogliate accusarmi ricevuta dei due manoscritti *Epilegomena*. I. *Introduzione alla Vita Nova di Dante* e *Pagine scelte*, trasmessivi pel tramite del Senatore Benedetto Croce» (ARCHIVIO DI STATO DI BARI, *Arch. storico Laterza, Arch. Autori*, a. 1923, b. 22). Non saprei dire quali fossero i testi inviati a Laterza e quali erano già in traduzione italiana. Sarebbe interessante stabilirlo non tanto per il lavoro sulla *Vita nuova*, che sicuramente fu inviato nella traduzione che Borchardt stesso aveva apprestata (cf. il cenno in questo senso nella lettera successiva), quanto per quelle che Borchardt chiama le «pagine scelte italiane», giacché la loro traduzione, come poi si vedrà, costituirà non lieve problema quando, sempre per iniziativa di Croce, il progetto sarà ripreso nel 1942.

4

Borchardt a Croce

Hôtel Gartenheim
München 13. Aug. 24

Hochverehrter Herr Senator

Ihre Güte wird es mir nicht verargen, wenn ich in einer zarten und ernsten Angelegenheit mich nicht der fremden sondern meiner Muttersprache bediene, die Ihnen mehr als nur geläufig ist, und die doch selbst Ihnen, wenn Sie in einer bestimmten Erklärung einer innern Angelegenheit das vage und das halbrichtige ausschliessen wollten, als eine verdriessliche Last erscheinen würde. Zwar meine Erklärung selber ist kurz abgethan. Denn wenn ich auch mit lebhaftem Schmerze erfahre, dass Sie einer Verstimmung gegen mich in sich Raum geben, und mir die unterbliebene italienische Ausgabe einer kleinen Schrift[1] übel vermerken, so bewegen sich doch diese Mitteilungen von dritter Seite im ganzen in einer Atmosphäre der Zuträgerei, in die es mir nicht gegeben ist, auch nur mit

[4] Monaco, 13 agosto 1924

Stimatissimo Senatore,

la Sua benevolenza non troverà di che irritarsi nei miei confronti se in una circostanza delicata e grave mi avvalgo non della lingua straniera ma di quella materna, che comunque Le è ben piú che solamente familiare. Peraltro credo che a Lei stesso una lingua straniera apparirebbe una molestia noiosa quando desiderasse allontanare il vago e l'incerto dal preciso chiarimento di una questione intima. In ogni caso il mio chiarimento è sbrigato rapidamente. Sono venuto a sapere con vivo dolore che Ella ha dato spazio in sé ad un disappunto nei miei confronti, e se L'è presa a male con me per la mancata edizione italiana di un mio piccolo scritto: cosí circolano in effetti queste notizie da terza pagina, in una atmosfera di maldicenza nella quale non mi è dato partecipare anche solo con repliche, scuse o giustificazioni. Del mio contegno e del mio temperamento, e in

[1] È appunto il saggio sulla *Vita nuova*. Non mi è riuscito di accertare a quali «dicerie» alluda Borchardt, e chi ne fosse l'autore.

Wiedergabe, Entschuldigungen und Rechtfertigungen einzutreten. Ich habe von meiner Art und Natur, und schliesslich von meinem Charakter durch Schriften und Handlungen eines halben Menschenlebens Proben genug gegeben, und von meiner auf Liebe und Studium langer Jahre gegründeten Verehrung für Ihre Person hinlängliche Beweise, um es wol auch einmal ohne Widerspruch ruhig hinnehmen zu können, wenn Sie mich falsch beurteilen, denn ich weiss dass dies Urteil nicht dauern kann und früher oder später dem richtigen Platz machen wird. Ich habe immerhin für meine Pflicht gehalten, Vossler, mit dem ich im Zusammenhange dieses leidigen Geredes eine Aussprache haben musste, den Hergang der auf die *Epilegomena* bezüglichen Vorfälle zu erklären und zu belegen, und, wenn er auch mich vollkommen verstanden und gebillgt hat, und mit mir der Ansicht ist, dass dauernde wesenlose Situationen zwischen wesentlichen Menschen weder durch Worte geschaffen noch durch Worte beseitigt werden können, so hat er mir doch zugesagt, Sie gelegentlich über meine Mitteilungen zu unterrichten.[2] Ich habe ihm auch angedeutet, dass ich meinerseits, nun

definitiva del mio carattere, ho dato sufficienti prove con gli scritti e con le azioni di una vita, come ho dato bastanti testimonianze della mia venerazione, fondata sull'amore e sullo studio di lunghi anni, per la Sua persona, per poter tollerare tranquillo e senza contraddire che per una volta Ella mi giudicasse in modo errato, poiché in realtà so che questo giudizio non può durare, e prima o poi lascerà il posto a quello giusto. Ho pur sempre reputato mio dovere chiarire e giustificare lo svolgimento dell'incidente concernente le *Epilegomena* a Vossler, con il quale ebbi una conversazione su questo increscioso pettegolezzo, e se egli è pienamente d'accordo con me e mi approva, è al pari di me convinto che tra persone di senno con le parole né si combinano né si rimuovono situazioni senza importanza destinate a durare. Nondimeno mi ha promesso che all'occorrenza L'avrebbe informata su quanto gli avevo comunicato. Gli ho anche accennato che per mio conto La avrei pregata di accettare, una volta

[2] In realtà nelle lettere di Vossler a Croce, tanto in quelle già edite nella scelta del filosofo quanto in quelle inedite (o nelle parti inedite di quelle edite), non si trova alcun riferimento alla vicenda. Lo stesso vale per lettere, edite e inedite, di Croce a Vossler. Peraltro presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, ove è depositato il *Nachlaß* vossleriano, non si trova alcuna lettera di Borchardt a Vossler di questo periodo. In quel giro di mesi comunque a Vossler Borchardt dedicò le proprie traduzioni dei trovatori, *Die großen Trobadors*, München 1924.

es einmal dahin gekommen ist, Sie bitten werde, das italienische Manuscript der *Epilegomena*, nicht zum Zwecke seiner Veröffentlichung sondern als persönliche Erinnerungsgabe anzunehmen und als Entgelt für die in einer schweren Situation mir gütig und geistig eröffnete Möglichkeit ihrer Herr zu werden — für die ich nie aufhören kann dankbar zu sein, wenn auch das Ziel selber dadurch nicht zu erreichen war, — die Lage selber mehr als das Mögliche von mir gefordert hätte, allerdings das Mögliche *und das Unmögliche*. Ich habe also meiner Frau, die meine Handschriften in Bremen aufbewahrt geschrieben, Ihren diese Mappe zu senden, und erbitte für sie einen Platz in Ihren Sammlungen.[3] Dies ist für einen Deutschen nicht der Moment sich zum italienischen Autor zu machen, verehrter Herr Senator — wir stehen mitten im Kriege, und für niemanden kann es bitterer sein als für mich, — der der jahrhundertlangen italienisch-deutschen Culturgemeinschaft soviel von seinem Leben zugleich verdankt und gewidmet hat — sich einzugestehen dass sein Leben in die einzige tiefe Lücke dieser weltge-

giunto colà, il manoscritto italiano delle *Epilegomena*, non però per la pubblicazione bensí come ricordo personale e come compenso per l'opportunità gentilmente e apertamente offertami di venire a capo di una situazione difficile, che mi avrebbe richiesto piú di ciò che mi era possibile, o addirittura impossibile. Ed è questa un'opportunità per la quale non potrà mai cessare la mia gratitudine, quand'anche con ciò lo scopo non fosse raggiunto. Ho anche scritto a mia moglie, che custodisce i miei manoscritti a Brema, di mandarLe questa cartella per la quale chiedo un posto nelle Sue collezioni.

Questo non è il momento per un tedesco, stimatissimo Senatore, di farsi autore italiano. Siamo nel mezzo della guerra, e per nessuno può essere piú amaro come lo è per me — che alla plurisecolare comunanza di cultura tra l'Italia e la Germania cosí tanto della mia vita debbo e cosí tanto ho dedicato — ammettere che la propria vita càpita nell'unico profondo vuoto di questa tradizione di valore universale, e ammettere altresí che la stima di se stesso gli comanda di non partecipare minimamente in maniera attiva alla vita spirituale di quella nazione che nel proprio spazio politico tratta come nemica, in una nobile ed educata popolazione, la lingua e la scuola, la cultura e l'arte tedesca. Mi perdoni se può — e sono

[3] Se mai fu veramente spedita, non è conservata nella Biblioteca Croce di Napoli (il che, per la verità, fa dubitare che fosse stata spedita).

schichtlichen Tradition fällt und dass seine Selbstachtung ihm gebietet, sich mindestens an dem geistigen Leben einer Nation nicht aktiv zu beteiligen, die auf ihrem eigenen politischen Raume deutsche Sprache und Schule, Cultur und Art, in einer edlen und gesitteten Bevölkerung, als Feinde behandelt.[4] Verzeihen Sie mir, wenn Sie es können, — und ich bin gewiss, Sie können es, — diese schmerzliche Offenheit, die ja endlich nur die Sprache der Cohärenz ist. Ich kann nicht, während ich soeben noch unter Einsetzung meiner ganzen Autorität verhindert habe, dass Schriften eines, deutsche Schule und Sprache ausrottenden, italienischen Philosophen[5] jetzt ins Deutsche übersetzt werden — ich kann

sicuro che Ella può — questa dolorosa franchezza, la quale in conclusione non è che il linguaggio della coerenza. Io non posso, mentre ancora poco fa usavo tutta la mia autorità per impedire che fosse tradotto in tedesco lo scritto di un filosofo italiano sradicatore della scuola e della lingua tedesca — io non posso nello stesso tempo mantenere in tutta la sua estensione la promessa già data, e La prego di lasciarsi soddisfare da quell'unica dimostrazione di buona volontà alla quale la situazione costringe me stesso.

[4] Qui Borchardt allude evidentemente alla politica di 'assimilazione culturale' che come ministro della pubblica istruzione Giovanni Gentile aveva attuato nei confronti delle popolazioni sudtirolesi recentemente comprese nei nuovi confini italiani. Peraltro, a questo proposito, nel marzo di quell'anno lo stesso Croce aveva chiarito la propria posizione scrivendo a Vossler, il quale per parte sua aveva espresso preoccupazioni e sentimenti analoghi a quelli di Borchardt: «Per le scuole dell'Alto Adige mi pare di aver visto un decreto del Gentile, che tempera e modifica il precedente. Al Gentile non mancai di dire che egli si era condotto con poca prudenza e con troppa fretta in quella questione; ma mi parve che egli personalmente non se ne fosse dato pensiero e avesse lasciato fare. Io, quando ero ministro, e ora che non lo sono più, ho sempre sostenuto che non bisogna snazionalizzare. Abbiamo detto tanto male dell'Austria; e vogliamo imitarne i procedimenti? Giacché per disgrazia abbiamo sudditi di razza e di lingua straniera nei nostri confini, bisogna render loro tollerabile ciò che nel loro profondo non possono amare e a cui debbono rassegnarsi per necessità di grande politica e di equilibrio internazionale» (*Carteggio Croce-Vossler*, ed. cit., p. 311). Tra le non poche testimonianze della strenua difesa che Croce svolse in quegli anni della cultura tedesca in Italia, si veda quanto si legge nel recentissimo R.M. RILKE - A. KIPPENBERG, *Briefwechsel (1906-1926)*, a c. di I. SCHNACK e R. SCHARFFENBERG, Frankfurt a. M. - Leipzig 1995, II, p. 304: «Ich habe früher schon einmal mich an Benedetto Croce, den einstigen Kulturminister Italiens, den Kenner und Freund deutschen Geisteslebens, gewandt und er hat mir damals seine Hilfe zugesagt» (è Kippenberg che scrive a Rilke il 4 set. 1923, a proposito dei suoi tentativi per salvare la casa fiorentina e le collezioni artistiche di L. von Hofmann).

[5] È ben probabile che si tratti di Giovanni Gentile, del quale in effetti non vi

nicht gleichzeitig das altgegebene Versprechen in seinem ganzen Umfange halten und bitte Sie, sich an dem Beweise guten Willens genügen zu lassen, mit dem die Situation mich selber zwingt, mich zu begnügen.

Vielleicht kommen reinere und minder verblendete Zeiten. Vielleicht entsinnt sich das alte grossartige Italien eines Tages, dass es viel zu reich an echten und hinreissenden Werbekräften seiner Cultur und seines Geistes ist, um für seine Assimilationspolitik zu den Mitteln sich herablassen zu müssen mit denen Russland nur die schlechtesten baltischen Elemente zu Russen gemacht hat; und vielleicht entsinnt es sich seiner eigenen Geschichte im 19ten Jahrhundert. Aber ich breche dies ab und mute Ihnen keinen Leitartikel zu; und dennoch, — wie hätte ich es verschweigen können? Wie könnte ich davon schweigen, wenn ich Ihnen begegnete? So bleibt mir nichts als zu beklagen, dass ein persönliches Verhältnis zu einem verehrten Menschen an dessen Sphäre man lang gesogen

Può darsi che vengano tempi piú puri e meno accecati. Può darsi che un giorno la vecchia e augusta Italia si rammenti che essa è troppo ricca dell'autentico ed entusiasmante valore espansivo della sua cultura e del suo spirito per doversi abbassare nella propria politica di assimilazione ai mezzi con i quali la Russia ha fatto russi i peggiori elementi baltici; e forse si rammenterà della propria storia nel diciannovesimo secolo. Ma la smetto con tutto ciò, e non pretendo di infliggerLe un articolo di fondo. In ogni caso, come avrei potuto tacere? Come potrei tacere su tutto ciò se La incontrassi? Almeno cosí non mi rimane altro da recriminare che la relazione personale con un uomo venerato, alla cui sfera ci si è cosí a lungo nutriti, si sia stretta nella circostanza piú infelice, fin da principio gravata da elementi e motivi eterogenei; e che questa relazione stia sfumando per dei

sono scritti tradotti in tedesco in quegli anni. Comunque nell'archivio della Fondazione Gentile è conservata un'unica lettera di Borchardt a Gentile, del 17 dic. 1937, dalla quale si evince che seppure alquanto formali, tra i due esistevano da tempo rapporti improntati ad una certa cordialità (AFG, sez. carteggi gentiliani, lett. ricevute, fasc. Borchardt Rudolf). Aggiungo che su invito del presidente Gentile e del direttore Giuseppe Gabetti il 30 mar. 1933 Borchardt tenne presso l'Istituto italiano di studi germanici di Roma una conferenza, in italiano, su *L'Italia e la poesia tedesca intorno al* 1900. Un frammento della lettera d'invito, firmata appunto dal presidente e dal direttore dell'Istituto, e un frammento della risposta di Borchardt, sono stati pubblicati in *L'Italia e la poesia tedesca*, cit., pp. 153 sg. (il testo it. della conferenza è alle pp. 42-57).

hat,[6] im unglücklichsten Momente zur Wirklichkeit geworden, — von vornherein mit den heterogensten Elementen und Motiven belastet, und sich entfremdet — durch Trübungen hindurch, die nur zufällig scheinen und ihm organisch eingeboren waren — sogleich wieder zum Abschiede führt — aber nicht nur zu ihm, sondern zur Rückkehr in die alte heitere und uneigennützige Sphäre eines einsamen geistigen Verkehres, in dem man sich eine grosse ferne Gestalt aufs reinste zu vereinzeln und zu entwickeln versucht.

Leben Sie wol und lassen Sie mich, wenn immer es sei, einer Gesinnung die dieser wenigstens entfernt verwandt ist, teilhaftigt werden.

Ihr R. Borchardt

5

Croce a Borchardt

Napoli
18.II.25.

Caro dr. Borchardt,

Di ritorno a Napoli, Le mando i miei saluti e le esprimo i miei vivi ringraziamenti per lo scritto che trovai stampato a Zurigo,[1] e

turbamenti che solo per caso appaiono organici e connaturati ad essa. Talché si profila già, di nuovo, la separazione, e non solo da questo uomo venerato, ma anche dalla vecchia, serena e disinteressata sfera di una solitaria comunicazione spirituale, nella quale si cerca di isolare e di svolgere per sé nel modo piú puro una grande e lontana forma.

Stia bene e mi consenta di divenire partecipe di un sentimento che a questa sfera è, per quanto possibile, prossimo.

Il Suo R. Borchardt

[6] Trasparente eco goethiana: «Du hast mich mächtig angezogen, / An meiner Sphäre lang' gesogen ...» (*Faust*, I, 482-83).

[5] [1] Cf. nella *Premessa*, n. 13.

che fu per me una grata sorpresa. Troppo bello, a dir vero, e troppo magnifico per me; e nondimeno a me stesso istruttivo in molti punti, nei quali il reagente del suo originale ingegno mi ha condotto a veder piú chiaro nelle mie tendenze e nelle mie opere.

Non verrà a Roma? Non capiterà qui a Napoli? Sarei ben lieto di rivederla.

Con una cordiale stretta di mano mi abbia

Suo aff. mo
B. Croce

6

Borchardt a Croce

Villa di Bigiano
Candeglia (Pistoia)
27 Februar 25

Verehrtester Herr Senator

Ihre freundlichen Worte über meinen Aufsatz sind das erste was mir selber allenfalls ein Verhältnis zu diesem dürftigen Produkte zu geben verspricht, — das ich bisher mich kaum entschliessen konnte, gedruckt anzusehen und für das meine einzige Entschuldigung ist, dass man es mir im letzten Augenblicke abverlangt hat als mir zwischen hundert andern Geschäften, eben gerade eine Nacht blieb, um etwas druckbares hinzusetzen und abzusenden.

[6] 27 febbraio 1925

Stimatissimo Senatore,

le Sue cordiali parole sul mio saggio sono quanto di meglio mi fosse concesso di sperare nei confronti di questo infimo lavoro — un lavoro che, fino a oggi, appena potevo decidermi a vedere stampato e per il quale la mia unica scusa è che mi è stato chiesto all'ultimo momento, allorché tra cento altri impegni non mi rimaneva che una notte per mettere in piedi e spedire qualcosa di stampabile. Se con calma e agio ci si possa trarre qualcosa che permetta di discolparsi, lo si vedrà (ma non ho molte speranze in proposito).

Ob man bei Ruhe und Musse etwas daraus machen kann, was sich verantworten lässt, muss man sehen; grosse Hoffnung darauf habe ich eben nicht.

Gewiss wird sich irgend ein Mal wieder eine Gelegenheit finden — und ich brauche nicht zu sagen wie sehr sie mich freuen wird, — Ihnen zu begegnen, am ehesten, wenn wir über Naepel nach Griechenland gehen, wo ich für eine übernommene Arbeit ein halbes oder ganzes Jahr reisen werde.[1] Vorläufig freilich, im Begriffe, mir dies schöne alte Haus[2] mit Gärten Pflanzungen, Feldern erst ganz nach Herzenslust zuzurichten,[3] verschiebe ich alle Gelehrsamkeit, und denke, nach den überwundenen Schreckensjahren, nur auf Sammlung und Poesie.

Herzlichst ergeben wie immer der Ihre
Borchardt

Sicuramente ci sarà ancora occasione di incontrarci — e non ho bisogno di dire quanto piacere ne avrò — e magari proprio quando passeremo da Napoli diretti in Grecia, dove, per un lavoro già intrapreso, viaggeremo per sei mesi o un anno. Per il momento sto curando a mio gusto questa vecchia bella casa con giardini, piante e campi, e io rimando ogni erudizione pensando, dopo gli anni del terrore ormai superati, solo al raccoglimento e alla poesia.

Cordialmente e come sempre devoto
Suo Borchardt

[1] Sul viaggio che Borchardt progettava in Grecia, e che poi non ebbe luogo per le gravi difficoltà finanziarie provocate dalla svalutazione di quegli anni, cf. J. GRANGE, *op. cit.*, pp. 1181 sg.

[2] Dal 1924 Borchardt risiedeva nella Villa di Bigiano, presa in affitto al senatore Alessandro Chiappelli. A titolo di curiosità ricordo che quando nel dopoguerra fu aperta una sottoscrizione per la fondazione di una «Rudolf Borchardt-Gesellschaft», tra gli italiani disposti ad aderire, oltre a Benedetto Croce ed Ernesto Grassi, vi era anche l'italianista Fredi Chiappelli, nipote del senatore Alessandro (è una notizia che traggo dal cit. catalogo della mostra, p. 524).

[3] Borchardt era un cultore di botanica e di giardinaggio. Il suo maggior testo in questo campo, *Der leidenschaftliche Gärtner*, non comparve che postumo, nel 1951, ed era posseduto da Croce (ora, in un'ed. accresciuta, in GWE X, e quindi in trad. it., *Il giardiniere appassionato*, a c. di M. RONCIONI, Milano 1992).

7

Borchardt a Croce

Villa Mansi, Saltocchio (Lucca)
27 V 42

Illustrissimo Amico

A Firenze mi dicono, che il mio scritto, purtroppo poco competente, stampato in occasione del Suo discorso di Zurigo, è stato tradotto in italiano, e pubblicato insieme ad altri, spero piú meritevoli, in una strenna bibliografica celebrandosi i Suoi settantacinque anni gloriosamente compiuti.[1] Ringraziando dell'onore fattomi pure mi sembra, e sembrerà anche a Lei, che Laterza me ne debba, cioè mi sia debitore, d'una copia, per regola, e, presumendo ne abbia fatto a meno per mancanza d'un mio indirizzo preciso, La disturbo perché ne voglia far cenno in calce ad una delle frequenti comunicazioni che fra Lei e costoro non possono mancare; e ne ringrazio d'anticipo.

Passano gli anni ed i decenni, non è mai cambiato né potrà mai cambiare il senso di profonda riconoscenza ed obbligazione per tutto quanto di precisabile e d'imprecisabile l'opera mia, ma meglio direi la vita, è andata attingendo alla Sua vena sempre ugualmente forte, ugualmente pura e salubre. Il cosidetto destino, cioè la vicenda biografica o Sua o mia, non volle che dall'unico incontro nostro, ormai lontano e caro ricordo, nascesse una consuetudo comunicativa. Né io, che sono dei προσκυνούντες τὴν πεπρωμένην, mai volli prendermi delle libertà coi veti dell'immagine Saitica.[2] Le sono rimasto fedele nel mio silenzio appartato, ed anzi me ne sono sentito contento e sazio. Qualche libro mio gli editori ebbero ordine di spedirLe di tempo in tempo — l'editio maior del Dante,[3]

[7] [1] *L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce*, cit. Il volume è infatti aperto dal saggio di Borchardt nella trad. del Cione.

[2] Veramente Borchardt scrive «Saïtica», credo pensando all'epiteto di Atena, Σαΐτικὴ.

[3] *Dante Deutsch von Rudolf Borchardt*, München 1930. È la traduzione della *Commedia*, con una lunga lettera dedicatoria a Konrad Burdach, ora rispettivamente in GWE IX, e in GWE VI, pp. 472-531 (quest'ultima parzialmente in trad. it. in *Scritti italiani e italici*, cit., pp. 209-44). È in effetti nella biblioteca di Croce.

direi anche il libro su Pisa,[4] al quale attribuisco una certa importanza non foss'altro per il posto che occupa nel complesso delle varie mie curiosità, e che forse avrà girato — o potrà girare — a qualche studioso piú particolarmente interessato a quegli intrecci intricati di correnti e di epoche. Se da un pezzo non ebbe niente di mio, egli è, che da un pezzo, pur lavorando a tutt'andare ed avendo pronto per le stampe parecchio, non ho tuttavia creduto fosse il momento di pubblicare; sarebbe, come dice l'adagio medievale tedesco, un «arpeggiare nel mulino» — «harpfen in der Müln». Gli amici, comunque, pensano — al ritorno di tempi piú sereni — ad un'edizione uniforme e completa, ed anzi a questo scopo pare che qualcosa sia già in corso. Lascio fare, ma ora come ora non mi muovo. Tengo il pensiero tutto rivolto alla Patria, con ansie non lievi, ma con quella fiducia che mi dà la coscienza di tanta storia nostra, integrata in tanta sostanza nazionale. Le mie ultime fatiche — e sono lieto di potergliene dare l'annunzio provvisorio — sono state dedicate, e non già per volontà o impeto, ma per la necessità di dar forma ad una piccola scoperta per se stessa poco appariscente, ad Omero.[5] Iliade ed Odissea ne sono riuscite cronologicamente fissate fuor d'ogni dubbio, il grande virtuoso autore di quest'ultima ne è emerso sagomato assai meglio che, putacaso, Teocrito o Sofocle; Omero stesso è diventato, almeno, *afferrabile*, perché genesi, antefatti, causa movente e procedimento artistico dell'*Iliade* non sono ormai piú ipotetiche. La 'questione Omerica' non è 'risolta', ma, coll'aiuto di nuovi mezzi, dimostrata storicamente e criticamente inesistente — come il problema della κάθαρσις aristotelica, prima del Bernays,[6] e dopo.

Si conservi e mi ricordi.

Suo
Rudolf Borchardt

[4] *Pisa, ein Versuch*, Zürich 1938 (che si trova nella biblioteca di Croce), quindi in GWE VII, pp. 115-234, e poi in trad. it. di M. RONCIONI con introd. di M. MARIANELLI, Pisa 1965.

[5] *Grundriss zu Epilegomena zu Homeros und Homer*, cit.; di questo lavoro Croce aveva conosciuto un'anticipazione, come s'è detto nella *Premessa*, alla n. 28.

[6] Allude al noto lavoro di J. BERNAYS, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880.

8

Croce a Borchardt

Napoli
5 luglio 1942

Stimatissimo Borchardt,

Scrivo subito al Laterza, che le manderà il volume.

L'editore non è in colpa, perché né a lui né a me fu possibile conoscere il suo recapito, e io credetti che Ella fosse tornata nell'agitata e ora quasi impervia Germania. L'editore finí col rivolgersi al Lesezirkel di Zurigo, dal quale ebbe il consenso per la traduzione, ma che neppure seppe dare indicazioni intorno alla sua dimora. Spero che la traduzione, che fu fatta da un giovane studioso, non contenga grossi errori.

Sono io che debbo ringraziarla dell'avere contribuito col suo scritto a quel volume laterziano, dove l'essere stato collocato primo dimostra il pregio riconosciuto al suo scritto sugli altri tutti.[1]

Ebbi nel '38 il libro su Pisa. E piú volte ho pensato che, poiché Ella vive in Italia da tanto tempo, sarebbe cosa bella e buona un volume che raccogliesse alcuni suoi saggi, come quello bellissimo sulla *Villa*, che io ebbi occasione di adoperare in un mio scritto su Marziale.[2] Ma bisognerebbe trovare un traduttore veramente sapiente, soprattutto sapiente nello *stile*!

[8] [1] Ma è riconoscimento che si direbbe di Croce stesso.

[2] In quel saggio Croce infatti scriveva: «C'è un bellissimo scritto del Borchardt, intitolato per l'appunto *Villa*, che meriterebbe di essere tradotto in italiano ...» (*Marziale. L'epistola a Basso*, «Critica», XXXVIII, 1940, pp. 197-202, e ora in *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Bari 1966⁴, p. 116). Croce citava dalla raccolta, che possedeva, *Schriften*. I, *Prosa*, Berlin 1920, ma il saggio sulla *Villa* era originariamente comparso in due puntate, in forma abbreviata, sulla «Frankfurter Zeitung», feb. 1907, e poi in edizione privata a Lipsia nel 1908 (quindi in GWE VII, pp. 38-70). Ora è anche in trad. it.: dapprima Milano 1962, a c. di I. A. Chiusano; poi in *Scritti italiani e italici*, cit., pp. 3-33 (ristampato quindi in *Città italiane*, Milano 1989, pp. 21-67). Un'altra testimonianza dell'ammirazione di Croce per questo scritto è nel *Carteggio Croce-Antoni*, a c. di M. Mustè, Bologna 1996, p. 35: «Rileggendo un bellissimo libro del Borchardt (*Villa*), che meriterebbe di essere tradotto in italiano (tanto piú ora che si vuole ruralizzare l'Italia) mi sono domandato dove si trova oggi l'autore. Forse Lei lo sa e potrà dirmelo» (lett. del 19 ott. 1939).

Io, per fortuna, riesco a riempire le mie giornate con un'alacre vita di pensiero e con l'opera del leggere e dello scrivere. Per questa parte non mi sento ancora vecchio. E resisto come posso all'urto spaventoso di possenti forze storiche che non si può prevedere quel che faranno del mondo, cioè quale prossima epoca preparino. Anch'io m'inchino al destino e non esploro l'inesplorabile: ma a patto di pensare e di volere e di fare solo ciò che la voce della mia coscienza mi detta. Le parole dei Numi (dice un vecchio poeta italiano) dicono cose che noi non intendiamo, ma quello che è onesto lo intendiamo tutti perché lo troviamo in noi.[3] Questa ovvia massima pare che ora sia assai spesso dimenticata, a udire i giudizi che si pronunziano.

Con la speranza di rivederla mi abbia sempre

Suo aff.
B. Croce

9

Borchardt a Croce

Saltocchio (Lucca)
2 ottobre 1942

Illustre Amico

Per la negligenza d'un domestico, scoperta per caso ora ora, fra altre lettere quella a Lei diretta, in risposta alla Sua del 5 VII risulta non ispedita, mentre già stavo dubitando non si fosse smarrita nella posta. Ne sono tanto piú dispiacente e crucciato in quanto la lettera Sua, tanto istruttiva ed incisiva, m'era stata di vero conforto, oltreché di sommo diletto, e non vale scusa, per plenaria che sia, a compensare il fatto che non ne fu in modo conveniente accusata nemmeno la ricevuta. Non istarò ora a ripetere i sensi di

[3] Credo che l'allusione sia a G. Guarini, *Pastor fido*, atto 5, scena 6: «Però che i sommi dei / non conversano in terra / né favellano con gli uomini mortali, / ma tutto quel che di grande o di stupendo / ch'al cieco caso il cieco volgo ascrive, / altro non è che favellar celeste. / Cosí parlan tra noi gli eterni numi, / queste son lor voci, / mute a l'orecchie e risonanti al core / di chi le 'ntende. Oh quattro volte e sei / fortunato colui che ben le 'ntende!» (ed. a c. di M. GUGLIELMINETTI, Torino 1971², p. 695).

quel malaugurato foglio e mi affretto ad informarLa, anzitutto, del mio consenso, dato di buon grado, al progetto, che Ella mi propone, d'una traduzione italiana di quei tali miei scritti che per l'una o l'altra ragione potrebbero incontrare l'attenzione di lettori italiani. Glie ne giungo lo specchietto qui appresso, osservando, in parentesi, che a mio avviso quell'edizione — per reggersi — dovrebbe presentare un *libro vero*, di un certo qual volume e peso *suo*, e non già la mezza brancata di briciole racimolate qua e là, ora in moda presso i librai-industriali di pasticcini letterari: parmi che vi sia, accanto al tedio per il *troppo*, anche quello per il *poco* che risulta inane. Aggiungo poi che *Pisa*, a mio modo di vedere, si presta poco, mancando in italiano quella nostra terminologia, incerta e ancora mezzo-involuta in 'poesia', ma che ci sforziamo a vie piú elaborare e a disinvolucrare, per renderla sempre piú asciutta ed astratta; e che sola serve per questi nuovi problemi, difficili e scabrosi, d'indagine e di disamina. Mi è poi particolarmente grato di offrire al volume progettato, oltre scritti stampati, qualche inedito, conferendogli in tal modo pregio di originalità. E quindi: 1) *Villa*. 2) Introduzione alla *Vita Nova* (con qualche taglio qua e là). 3) I brani salienti dell'*Epistola dedicatoria* al Burdach, annessa alla traduzione della *Comedia*, sembrandomi desiderabile di far giudicare *de visu* il lettore italiano della ressa e del travaglio — e sia pure accecante ed assordante — di quella secolare fucina, ove le nostre generazioni si sono consumate nell'acquisto alla lingua tedesca della *Comedia*. 4) Il saggio su *Benedetto Croce* dal «Lesezirkel». 5) *Volterra*, da «Corona»,[1] che piacque a molti lettori anche italiani, e che mi sento chiedere spesso da istituti di studi. 6) Il discorso vergiliano dell'Università di Kiel, stampato nella «Antike»[2] del Jaeger, e piú volte in saggi. 7) Il saggio vergiliano da «Corona»,[3] diverso per intonazione e per inquadratura del problema interpretatorio. 8) *Orazio*, da «Corona»,[4] muovendo dalla traduzione dello Schroe-

[9] [1] *Volterra*, «Corona», V (1935), pp. 600-21, ora in GWE VII, pp. 235-55 e quindi in trad. it. in *Scritti italiani e italici*, cit.

[2] *Vergil*, «Die Antike», VII (1931), e ora in GWE I, pp. 254-71.

[3] *Vergil*, «Corona», I (1930), pp. 296-309, ora in GWE VI, pp. 295-309, e quindi in *Scritti italiani e italici*, cit.

[4] *Schröders Horaz*, «Corona», VII (1937), pp. 672-79, e ora in GWE VI, pp. 310-16.

der,[5] ma deliberatamente inteso a motivare il mio *dissenso*, sia da quelli che tramandano, sia da quegli altri — ivi compreso il Pasquali,[6] — che travestono alla moda novella, l'inveterato e spurio ritratto dell'Orazio. 9) Inedito, il capitolo su *Cesare*, dal libro (incompiuto, e che per ora, e per ragioni tecniche, non potrò riprendere a scrivere) su Cleopatra[7] (ma che in fondo è un libro su *Cesare inedito*, poiché credo di poter convincere gli esperti della possibilità, anzi della necessità metodica, di ricostruire, nelle sue idee dominanti e in parte del programma *pratico*, la «forma imperii» cesariana, analizzando, in questa prospettiva critica, la politica — estera, amministrativa, militare — di colei che — e l'ho messo fuor di dubbio — possedeva i segreti, e si sentiva l'esecutrice del mandato, di Cesare. L'analisi delle fonti — fatta, come ha da farsi, andando in fondo — ha permesso di tracciare, e di definire discretamente, due romanzi ellenistici pseudostorici — divergenti fra di loro, ma concordi nella tendenza aulica proaugustea, — letteratura propagandistica in difesa della versione dei fatti imposta a tutti dalla corte di Roma. Su questi due libri, privi di qualunque significato storico,[8] sono calcati i tipi iconici della nostra tradizione intiera (Plutarco, Dione, e i minori) Augusto non meno che Cleopatra ed Antonio, in misura anche Cesare. La storia dei settanta anni prima e dopo l'Incarnazione è di quelle che vanno severamente rivedute, e riscritte con mano ferma. Per ragioni evidenti è proprio all'*Italia* che gradirei di dare la primizia di questo *Cesare*, che nelle grandi linee, dopo tanta gigantomachia degli invidi e dei vanitosi, dimostra pur sempre incrollabile la visione storica del Mommsen giovane, ma che la trascende là dove la partigianeria radico-democratica la limitava e ristingeva: a molte testimonianze, irrefutabili e concordi (ma che l'urtavano su certi punti politicamente sensibilissimi), il Mommsen caparbiamente negò fede; mentre a noi incombe

[5] R. A. SCHRÖDER, *Die Gedichte des Horaz*, Wien 1935.

[6] Allude all'*Orazio lirico* (Firenze 1920) di Giorgio Pasquali.

[7] Frammenti da questo lavoro incompiuto sono stati pubblicati con il titolo *Kleopatra*, in GWE XI, pp. 81-89, e *Cäsar*, *ivi*, pp. 90-98. In una lettera a Hugo Schäfer del 1942 Borchardt si dichiarava costretto a sospendere il lavoro poiché le biblioteche di cui poteva avvalersi non avevano sufficiente documentazione: cf. *ivi*, p. 423.

[8] *storico* corretto su *giuridico*.

— né affatto rincresce — di poggiare appunto su quelle fondamentali idee del programma cesariano, che piú lo mostrano in contrasto colla politica augustea — deplorevole e fatale non tanto perché di *rinunzia* e di ritirata su tutte le linee — la rinunzia, in sé stessa, può valere politicamente quanto la conquista — ma perché, per riuscire, richiede energie, elasticità ed ingegno, in chi la fa, e per cui si fa, anche *maggiori* della conquista espansiva — e non già *minori* — e lo seppe e l'accennò piú tardi, col suo giudizio maturato nella pratica governativa, Tacito. Scusi questa mia prolissità, che non è da lettera; cosí potrà giudicare dell'opportunità o meno d'includere nel libro anche queste pagine (che, inutile dirlo, non contengono una sola parola da interpretarsi in 'doppio senso': sono la ricostruzione, al modo di *Pisa*, di una «causa victa»,[9] nient'altro). 10) *Cortesia*, inedito, del 1905 e 7 ma piú volte rimaneggiato, ed ampliato piú tardi, il nascere, svolgersi, modificarsi d'un concetto culturale, in Italia e fuori.[10] 11) *Lodovica Altieri*, necrologio d'una gentildonna mia amica, inedito,[11] che può richiamare, benché tutto materiato di fatti, uno dei *Ritratti immaginari* del Pater. — Saranno in tutto 320-330 pagine all'incirca.

[9] Lucano, *de bello civile* I 128: «victrix causa deis placuit, sed victa Catoni». Cf. in proposito *Pisa*, cit., in GWE VII, p. 128 e p. 201.

[10] Non risulta ancora comparso nei volumi fin qui editi di GWE, né altrove. In V. SANTOLI, *Dal diario di un critico. Memorie di un germanista (1937-1958)*, a c. di G. BEVILACQUA e M. FANCELLI, Firenze 1981, sotto la data del 26 gen. 1943 si legge: «È stato oggi da me Borchardt. Abbiamo parlato a lungo. (...) A proposito del suo saggio su 'cortesia', finora inedito, ha detto che doveva essere il primo di una serie, destinata a dimostrare che i concetti morali del mondo moderno hanno origine medievale».

[11] Anche questo scritto non risulta comparso. Ma non si può escludere che ancora non fosse stato steso. Cf. infatti Marianelli: «Amava trattare come cosa salda le ombre di opere future cosí come, giardiniere appassionato, amava descrivere fiori non ancora nati da innesti difficili» (introd. cit., p. XVIII). Ma interessante in proposito, come testimonianza della prodigiosa memoria di Borchardt e del suo modo di lavorare, anche ciò che Hofmannsthal scriveva a Pannwitz il 5 mag. del 1918: «Wunderbar Borchardt in dieser Beziehung wie in allem anderen. In seinem Zimmer steht ein alter Reisekoffer, vollgekramt mit Manuscript. Undurchdringlich was da alles sein kann: Lyrisches, von der höchsten Kraft, genug um noch 2 Bücher zu füllen, Dramatisches vom höchsten Rang, Prosa jeder Art. Erste Niederschriften, oft nur wenige Zeilen. Das andere trägt er im Kopf. Als er sich 1913 durch Heymel bewegen ließ in die Herausgabe der Jugendgedichte zu willigen, waren von diesen 100 oder 120 Gedichten nicht 10 überhaupt aufgeschrieben. Die Meisten hatte er nur im Kopf — und so unsäglich complicierte darunter wie das *Tagelied*» (*Briefwechsel*, ed. cit., p. 222).

Per trovare un traduttore chiederò l'avviso anche degli amici fiorentini, il Bianchi Bandinelli[12] e il Santoli,[13] ed alcuni altri. Ebbi — e ne ringrazio con questo increscioso ritardo — la Bibliografia Laterziana, dove vedo che il Dott. Cione s'è disimpegnato con molto garbo, facendosi onore. Certo il compito non è dei piú facili. Ricordo il buon Gabetti[14] a dirmi, a proposito di *Villa*, si sono provati tanti, ma è proprio 'poesia', e disfacendo la trama verbale, non ne resta nulla. Lo intendeva per complimento, manco a dire.

Non posso chiudere questa mia troppo lunga senza ringraziare ancora di quella specie di 'autoritratto' in forma di lettera, che fu l'ultima Sua, e che cosí vivamente scolpisce la Sua immagine di χαλκέντερος ἀδαμάντινος. È un conforto morale poter pensare a questa Sua attività che continua poderosa, sostenuta, pacata. In quanto a me, nelle mie proporzioni modeste οὐ παύομαι τὰς χάριτας Μοίσαις καταζευγνὺς ἀδίσταν συζυγίαν.[15] Amici svizzeri, conoscenti e sconosciuti, mi han chiesto, assicurandola e liberamente dotandola, l'Edizione completa dei miei scritti — poesia anzitutto, poi le altre categorie varie e multiformi — progetto che m'impone fatiche, né poche né sempre liete, e che ristringe a poche ore giornaliere il tempo utile per la produzione e composizione vera. Certo anche in una vita quale l'ho vissuta e tuttora la vivo io, di uomo libero, che né di letteratura né di scienza né di politica né di altro ha mai fatto professione — un po' per indole, un po' per orrore d'ogni sorta di 'collegialità', un po' per un mio testardo e congenito concetto di 'Poesia' — dopo un certo tempo passato, parecchia roba per forza sarà andata accumulandosi — o piuttosto spargendosi e sparpagliandosi un po' dappertutto, che ben sapevo di dover pure, un giorno avvenire, richiamare a me stesso, assestare, ordinare, redigere — quando fossi molto vecchio cioè, e meno sentissi lo stimolo della produzione. Scarso quindi il mio entusiasmo a sentirmi una specie di 'pädagogische Provinz' costretto a una sosta retrospettiva,

[12] Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-75), storico dell'arte e archeologo.

[13] Vittorio Santoli (1901-71), germanista, professore nell'Università di Firenze.

[14] Giuseppe Gabetti (1886-1948), germanista, professore nelle Università di Genova e poi di Roma.

[15] Non sono riuscito ad individuare la fonte di questa citazione.

che tuttavia — e me ne convince lo stato caotico delle mie carte — è dovere.

Si conservi a Se stesso, a noi tutti e mi abbia sinceramente devoto

Borchardt

10

Borchardt a Croce

Saltocchio, 25 ottobre 1942

Illustrissimo Amico

Limitandomi per ora a ringraziarla della cortese lettera che ho ricevuto, Le confermo che provvederò in modo che la calcolazione da Lei suggerita venga fatta. Riguardo alla proposta, molto giusta, che mi fa, d'una spartizione degli scritti prescelti ('Antichità' e 'Varietà') sarebbe solo da vedere se si riesce a mettere insieme 300 pagine laterziane — di mettitura assai serrata e densa —, con iscritti della sola prima categoria — ne dubito: e se a supplemento si volesse aggiungere qualche lavoro sull'Antichità *Greca* (della quale in complesso m'è convenuto trattare per iscritto piú che di quella Romana) si correrebbe pericolo di distruggere, a mio avviso, l'Italianità *verticale* del volume da me suggerito. Comunque, a calcoli fatti si vedrà; se mai, mantenendo la Sua *massima* d'unità dell'*argomento*, e modificandola solo nell'*applicazione*, potrebbe prendersi in considerazione un volume tutto, o quasi, *medioevale*, le cui 300 pagine sarebbe piú facile di completare col materiale a disposizione.

Per il traduttore siamo d'accordo che me ne occupo in prima linea io stesso, e ben volentieri vi presterò la mia opera di correzione, in modo privato e confidenziale, però. Poiché l'*iniziativa* d'una edizione italiana di queste mie πάρεργα interessanti l'Italia, a mio modo di vedere, e perché non sia tacciato d'arroganza lo straniero, dovrebbe essere chiaramente precisata quale *italiana*, ed anzi mi sembrerebbe utile e quasi necessario, che una pagina di avant-propos, per impersonale e schematica che fosse, mi presentasse al pubblico Italiano — dettata se non da altri, dal traduttore stesso, e

che radunasse qualche dato biografico generale; e ciò anche in rettifica delle indicazioni errate date sulla mia persona e opera in certe Enciclopedie italiane.[1]

Con saluti cordiali me ne confermo
aff.mo Borchardt

11

Croce a Borchardt

[Napoli] 12 nov. [1942]

Carissimo Borchardt,

la posta mi respinge una mia cartolina del 1° nov. inviatale a Saltocchio, con la dichiarazione: *sconosciuto*. Spero che questa nuova sarà piú fortunata e La raggiungerà. Io le dicevo che non era il caso di attenersi strettamente al suggerimento che Le espressi e che era molto generico. Come anche Le dissi, l'importante è l'unità che è data dalla personalità dell'autore. Il vol. potrà essere di 300 pagine, ma anche di 250; e possono farsene anche 2 di circa 200 pagine ciascuno. E anche tutto ciò è molto elastico. A Suo comodo mi faccia sapere qualcosa di piú preciso perché io possa parlarne col Laterza.

Mi abbia cordialmente

Suo
B. Croce

12

Borchardt a Croce

Saltocchio, 10 Dic. 42
Villa Bernardini

Illustrissimo Amico

Tornato ora da Firenze — dove le seccature e le noie d'un imminente trasloco forzato non m'avevano permesso d'andare, co-

[10] [1] Non saprei dire a quale enciclopedia Borchardt alluda: non direi alla voce, del tutto corretta, di Giuseppe Gabetti nell'*Enciclopedia Italiana*.

m'era mio proposito, alla fine di novembre —, L'informo subito del risultato ottenuto in conversazioni coi proff. Bianchi Bandinelli e Santoli e col barone Luigi Franchetti,[1] in cui tutti i particolari sono stati discussi ed esaminati. Dietro unanime parere dei sopradetti abbiamo deciso di raccomandare a Lei di dividere la mole da tradurre per due e magari anche tre traduttori, di cui uno competente in materia di paleologia classica (volume I), l'altro buon letterato e stilista italiano, e che, tutti i due, il tedesco lo sanno a fondo. Il terzo, il prof. Contini, ora a Milano, il Bianchi Bandinelli si ripromette di interessare per la traduzione d'uno o di due almeno degli scritti da comprendere nel vol. I (*Villa*, *Volterra*), avendone massima stima sia per quel che riguarda la base seria, sia per qualità artistiche non comuni.[2] Concordavano i suddetti tutti nell'opinione, che un traduttore *unico* a cui si fosse affidato quel lavoro arduo per mole e per difficoltà, o si sarebbe stancato a metà strada, o l'avrebbe finito chi sa quando; e che quindi convenisse suddividere e frazionare onde garantire, entro limiti piú discreti, una relativa freschezza dell'intonazione. Il filologo, per il I vol., sarebbe un giovane, ora a Roma, che dissero aversi fatto onore con una recente traduzione di opere platoniche;[3] l'altro è assistente[4] del prof. Santoli, al Magistero, a Firenze. Abbiamo deciso che al prof. Contini il Bianchi Bandinelli avrebbe scritto in proposito, e che gli altri due avrebbero tradotto, a modo di *specimen*, da servire a me, d'una parte, e, d'altra parte, per i traduttori stessi, a provare prima d'impegnarsi, un par di pagine tolte da testi non troppo facili; e ciò senza impegno di sorta. Da parte mia, d'accordo con Lei, mi sono

[12] [1] Sui rapporti tra Borchardt e Luigi e Marion Franchetti, e il circolo dei frequentatori della loro dimora fiorentina (tra cui era anche il principe di Baviera Rupprecht), cf. K. Edschmid, *Tagebuch 1958-1960*, Wien-München-Basel 1960, pp. 195 sg. A Marion Franchetti von Hornstein Hoenstoffeln Borchardt aveva dedicato il romanzo, che Croce possedeva, *Vereinigung durch den Feind hindurch*, Wien 1937 (ora in GWE II, pp. 239-472). Oltre ai testi che si sono man mano indicati nelle note, di Borchardt Croce possedeva anche i seguenti volumi: *Poetische Erzälungen*, Berlin 1923; *Handlungen und Abhandlungen*, Berlin 1928; *Schriften* (voll. I e II), Berlin 1935. Tutti senza dedica e quindi presumibilmente da lui acquistati. Ma Croce era altresí abbonato alla rivista svizzera «Corona», nella quale Borchardt pubblicò molto negli anni trenta.

[2] In effetti Gianfranco Contini aveva appena dato prova di sé come traduttore dal tedesco e come poeta in *Alcune poesie di Hoelderlin*, Firenze 1941.

[3] Non individuato.

[4] Marianello Marianelli?

impegnato a sorvegliare personalmente, e secondo i casi, a contribuire con qualche suggerimento.

Non credo doverle tacere che tanto il Santoli che il Bianchi Bandinelli m'accennarono che in caso si combinasse coi predetti, un compenso alquanto piú generoso di quello generalmente concesso a traduttori sarebbe dovuto, considerando difficoltà ed esigenze non comuni, e considerando anche il fatto del dover sottoporre il lavoro al giudizio dell'autore stesso, che avrebbe poi potuto desiderare che si disfacesse, o rifacesse da capo il lavoro fatto. Ragionamento questo che senza commentarlo mi limito a riferire.

Io, avute le specimina sopradette mi riserbo di riferirne a Lei. Ed intanto, immaginando o piuttosto sperando che Ella si trovi, e per un pezzo continui a trovarsi, sia a Raiano, sia in altre parti distantissime dai centri preferiti dalle forme moderne del turismo straniero, faccio voti sinceri per l'integrità e la pace dei Suoi giorni a tutti noi tanto preziosi.

Aff.mo
Borchardt

(l'indirizzo per ora non cambia)

13

Croce a Borchardt

Sorrento
4 agosto 1943

Caro Signor Borchardt,

Sono ormai piú di quarant'anni che ci siamo idealmente incontrati nel culto dell'arte e della filosofia, e d'allora siamo rimasti sempre in amiche relazioni. Fo voti e ho buona speranza che, comunque vadano le cose in Italia (io, naturalmente, sono nelle schiere antifascistiche), non si faranno persecuzioni e mali trattamenti ai tedeschi, nostri ospiti, come Lei, da molto tempo per ragioni di studii e di amore alla nostra terra. Ma se Ella dovesse avere qualche noia o anche qualche preoccupazione, le do facoltà di valersi del mio nome e di farmi all'occorrenza interrogare perché io attesti il carattere del suo lavoro letterario e della sua vita in Italia.

Anche testé Le ho proposto di pubblicare in traduzione italiana una serie di suoi saggi sulla storia e l'arte d'Italia e Le ho offerto a questo fine il mio stesso editore, il Laterza; e mantengo la proposta, se anche l'attuazione sarà da rimandare a giorni piú sereni.

Disponga di me e mi abbia cordialmente

Suo
Benedetto Croce

Al Ch. dr. Rudolf Borchardt
Villa Pallavicino
Forte dei Marmi[1]

[13] [1] Di questa lettera-attestato è conservata nell'Archivio Croce una copia dattiloscritta con l'indicazione autografa di Croce «a Rudolf Borchardt». Piuttosto che minuta, la si direbbe copia tratta dal testo effettivamente spedito (il quale, significativamente, è su carta intestata «Senato del Regno»), e conservata per ragioni latamente politiche, ossia analoghe a quelle che indussero Croce a conservare i materiali epistolari che poi confluirono nel volume dell'*Epistolario*, I, *Scelta di lettere curata dall'autore 1914-1935*, Napoli 1967.

APPENDICE

I

[Croce a Marie Luise Borchardt][1]

Napoli 24 ottobre 1947

Rudolf Bochardt ha vissuto fin da giovane in Italia, dove finí con lo stabilirsi e io sono stato con lui in relazione fin dal 1903. Era espertissimo delle cose italiane. Tradusse magistralmente Dante. Compose saggi su varii aspetti della vita e storia italiana. Di questi io gli proposi di dare una scelta, tradotti in italiano, e a questa opera egli attendeva quando scoppiò la guerra. Caduto il fascismo, si rivolse a me perché gli mandassi un attestato che lo proteggesse dalla prevista lotta degli italiani contro i tedeschi; e io glielo feci prestamente e con abbondanza di cuore. È morto per effetto della persecuzione che i tedeschi gli fecero perché di origine israelitica. Ora la sua vedova[2] aspira a tornare in Italia per curare insieme con amici di qui, la pubblicazione dei manoscritti lasciati dal marito. Io spero che questa sua giusta domanda sarà accolta senza indugio.

Benedetto Croce
dottore di Oxford
socio della British Academy

[1] [1] Si tratta evidentemente di un attestato concepito per poter essere fatto valere presso le autorità alleate e rendere possibile l'entrata in Italia della vedova di Borchardt. In Italia erano in effetti rimaste tutte le sue carte. Il testo è dattiloscritto, la sottoscrizione autografa.

[2] Il 16 novembre del 1920 Borchardt sposò Marie Luise Voigt (1896-1989), nipote di Rudolf A. Schröder, che fu poi in effetti promotrice e in massima parte curatrice dell'edizione complessiva delle opere del marito. Sulle circostanze di questo secondo matrimonio di Borchardt, e su quel periodo della sua vita, cf. ora l'elegante opuscolo di G. SCHUSTER, *Der leidenschaftliche Gärtner. Rudolf Borchardt am Bodensee*, Marbach am Neckar 1993.

2

Croce a Marie Luise Borchardt

[Napoli] 14 maggio [1950]

Preg.ma Signora,

Io sono pronto a riceverLa in qualunque giorno poiché non mi muovo da Napoli. Sono anche pronto a ripigliare il progetto con Laterza per lavori del Borchardt da pubblicare. Avevo proposto al Borchardt, ed egli aveva accettato, la pubblicazione del saggio su *La Villa*. Ma egli, accettando, mi disse che la traduzione doveva essere fatta da persona sua e sotto la sua sorveglianza. Poi non ne seppi altro. In verità, trattandosi di uno scrittore cosí eletto come lui, io avrei riluttanza ad affidarla ad un traduttore che non avesse speciali qualità.

Mi abbia con ossequi

Dev.mo
B. Croce

MONICA MATTIOLI

ERNESTO: UN BRANO DEL «ROMANZO FAMILIARE» DI UMBERTO SABA

Umberto Saba trascorre a Roma i mesi di maggio e giugno del 1953, ricoverato a Villa Electra, una clinica per malattie nervose «che è poco meno di un manicomio».[1] Durante una (breve) tregua concessagli dal suo cronico mal di vivere, in un delirio di onnipotenza creativa,[2] il poeta, settantenne, concepisce *Ernesto*: «la storia di un ragazzo, che aveva sedici anni a Trieste, nel 1898».[3] In una lettera da Roma, il 30 maggio 1953 annuncia alla moglie Lina la lieta novella. Il racconto, che non ha ancora un titolo,[4] è «incantevolmente bello» e «castissimo (ma di una castità che la gente non capisce)».[5]

Ernesto si preannuncia come un miracolo: nasce da un improvviso — e inatteso — crollo della censura: «è stato come se si fosse rotta in me una diga, e tutto affluisce spontaneamente».[6] Saba, volontariamente recluso a Villa Electra, scrive di getto i primi tre episodi del romanzo. Il racconto, di «inverosimile bellezza», è il frutto della profonda regressione[7] favorita dal soggiorno nella cli-

[1] S. MATTIONI, *Storia di Umberto Saba*, Milano 1989, p. 165.

[2] «Il racconto è tutto impregnato di maternità: io stesso ho avuto, mentre lo scrivevo, la netta impressione di essere incinta» (lettera a Bruno Pincherle), in *Tredici lettere di Umberto Saba in cui si parla di Ernesto*, in U. SABA, *Ernesto*[1], a c. di S. MINIUSSI, Torino 1975, p. 143.

[3] U. SABA, *La spada d'amore. Lettere scelte 1902-57*, a c. di A. MARCOVECCHIO, Milano 1983, p. 250.

[4] «Se potessi continuare (ma per continuare e finire, mi occorrerebbero due anni di pace assoluta, preferibilmente qui in clinica), il libro s'intitolerebbe *Intimità*» (a Lina, Roma, 30 mag. 1953); «[Il racconto] potrebbe fermarsi al primo episodio (che ho finito); così pure potrebbe continuare. Nel primo caso lo intitolerei *Un mese*, nel secondo *Un anno*» (a Lina, Roma, Lunedì [22 giu. 1953]), *La spada d'amore*, p. 250 e p. 257.

[5] *La spada d'amore*, p. 257.

[6] *La spada d'amore*, p. 250.

[7] «Ho avuto — ti dico — una settimana nella quale avevo anch'io — come Ernesto: il protagonista del racconto — sedici anni; dopo ...» (lettera a Lina, Roma, 30 mag. 1953), *La spada d'amore*, p. 253.

nica romana che «funziona da protezione materna»:[8] utero sostitutivo, cavità asettica che invita alla simbiosi. E preconizza il distacco.[9]

La metafora della maternità applicata alla scrittura («un romanzo è un parto»),[10] sfruttata spesso da Saba,[11] ricorre con insistenza nelle lettere scritte durante la gestazione di *Ernesto*, vissuta con coinvolgimento quasi fisico. A Linuccia scrive: «sono stanco, non mi reggo (o appena) sulle gambe. (...) ho Ernesto, Ernesto mio, che vuole venire per intero alla luce. Con fatica e spasimi ...».[12] E nella lettera che scrive alla Lina il 22 giugno, al ritorno da una partita di calcio, maternità e giovinezza si fondono: «... tutto aveva un'aria di giovinezza, tutto era come impregnato di maternità. (...) Mi pareva di vivere nella Grecia antica e mi venivano, di nascosto, le lacrime agli occhi».[13] La «vasta maternità» gli consente di appagare l'«ansia repressa» che lo separa dall'umanità.

La genealogia di *Ernesto* è stata individuata in un progetto — inconscio, beninteso — molto preciso: si pone all'interno dell'intera sua produzione — in versi e in prosa — come una parte importante,[14] ma non definitiva, della storia dell'io protagonista

[8] A Nora Baldi, Roma, 1 giu. 1953, in U. SABA, *Lettere a un'amica* (1947-57), Torino 1966, p. 45.

[9] A Federico Almansi scrive, da Trieste, il 18 giu. 1952: «... mi faceva paura il soggiorno in quella clinica [romana] che anche troppo bene conosco. Ed anche non mi sento di sopportare la tortura dello svezzamento; e questa dello svezzamento era la sola cura che potessero farmi», in *La spada d'amore*, p. 241.

[10] «... avrei dovuto finirlo a Roma, in clinica, dove l'ho incominciato, in una crisi di maternità. Una poesia è un'erezione; un romanzo è un parto». Saba a Pierantonio Quarantotti Gambini, Trieste, 20 ago. 1953, in *Tredici lettere*, cit.

[11] Un esempio tra i tanti: alle Line, il 19 apr. 1945, da Roma, scrive: «... essere incinta e senza vostre notizie mi angosciava», in U. SABA, *Atroce paese che amo, Lettere familiari* (1945-53), a c. di G. LAVEZZI e R. SACCANI, Milano 1987, p. 16.

[12] A Linuccia, Trieste, 25 lug. 1953, in *Tredici lettere*, cit., p. 147.

[13] *La spada d'amore*, p. 256.

[14] «Ernesto va letto in sintonia con il *Canzoniere*, come il capitolo di un libro più ampio di cui Saba ha edificato le mura in momenti successivi, affidando poi a se stesso, in veste di glossatore e di critico, il compito di indicargli le linee generali del suo progetto e di integrarle quando sembravano troppo deboli o sfuggenti ...», M. LAVAGETTO, *Conferme da Ernesto*, in *La gallina di Saba*[2], Torino 1989, p. 205.

— che *deve* rimanere aperta —. Si spiega così la preoccupazione di Saba: «Ernesto deve restare un 'libretto' se no quel mascalzone mi ammazza il *Canzoniere*».[15] Il «monello»[16] non deve sopraffare il protagonista del «romanzo psicologico di una vita»[17] costruito da Saba. Dunque *Ernesto*, ritratto dell'artista da adolescente, non può non gravitare nell'orbita del «romanzo familiare» di Saba; e non può sottrarsi all'ossessione del poeta per l'unità[18] — formale e tematica — della sua opera. Tutta costellata di incisi (i suoi densi «fra lineette»)[19] e di rimandi intertestuali che rivelano l'intenzionalità — formale — del suo progetto. Tradimento eclatante, per esempio, nelle parole che Saba stesso, celandosi dietro il trasparente pseudonimo di Giuseppe Carimandrei, scrive in *Storia e cronistoria del Canzoniere*: «tutti sanno ormai che quasi ogni suo libro segnava un progresso sul precedente»;[20] in cui il termine «progresso» non esprime un giudizio di valore.

[15] A Linuccia, Trieste, 12 ago. 1953, in *Tredici lettere*, cit., p. 151.

[16] Ernesto, ragazzo innocente e terribile, nel romanzo viene definito «mulo (monello)» e «verfluchte Kerl», «fottuto monello», U. SABA, *Ernesto*[2], a c. di M.A. GRIGNANI, Torino 1995.

[17] «Il *Canzoniere* è la storia (non avremmo nulla in contrario a dire il 'romanzo', e ad aggiungere 'psicologico') di una vita povera (relativamente) di avvenimenti esterni; ricca, a volte, fino allo spasimo, di moti e di risonanze interne, e delle persone che il poeta amò nel corso di quella lunga vita, e delle quali fece le sue 'figure'» in U. SABA, *Storia e cronistoria del Canzoniere*, in *Prose*, Milano 1964, p. 629.

[18] «... Saba riconosce una certa interdipendenza fra le singole parti della sua opera; una continuità che non può essere spezzata senza danno dell'insieme», *Storia e cronistoria*, cit., p. 648.

[19] La prosa di Ernesto discende direttamente da quella dei racconti e delle scorciatoie: «*Grafia di Scorciatoie*. Sono piene di parentesi, di 'fra lineette', di 'fra virgolette', di parole sottolineate nel manoscritto e che devono essere stampate in corsivo, di parole in maiuscolo, di 'tre puntini', di segni esclamativi e di domanda. Che il proto prima, e il lettore poi, mi perdonino. Non so più dire senza abbreviare; e non potevo abbreviare altrimenti». «*Scorciatoie Sono* — dice il dizionario — *vie più brevi per andare da un luogo ad un altro*. Sono, a volte, difficili; veri sentieri per capre. Possono dare la nostalgia delle strade lunghe, piane, diritte, provinciali», scorciatoie 1 e 2 di *Prime Scorciatoie*, in *Prose*, cit., p. 259.

[20] *Storia e cronistoria*, cit., p. 539.

L'opera di Saba, nel suo insieme, si configura, dunque, come un «romanzo familiare»: storia affettiva organizzata intorno ad un «mito personale» infantile nel quale le figure genitoriali, investite di attributi fantasmatici, mantengono un'identità stabile che non ha riferimenti puntuali con la realtà.[21] La costruzione di un «mito personale» rende inutile lo scioglimento (doloroso) dei nodi irrisolti incistati nel nucleo della personalità adulta.

«*Ernesto* mi dà grandi preoccupazioni, e credo che finirò col limitarlo ai tre primi episodi (...). Mi sono accorto di aver commesso, nel quarto episodio, dei gravi errori, per cui dovrò, in parte, rifarlo: ho lasciato entrare nella trama del romanzetto elementi estranei (tolti alla mia biografia, che hanno e non hanno a che fare con Ernesto)».[22] Il protagonista di un'opera letteraria, anche se autobiografica, non può *essere* l'autore. La «vasta maternità» di Saba avvolge il fanciullo «terribile» ma «innocente»: Saba, maternamente, lo segue nelle esperienze iniziatiche (che preludono al passaggio dalla passività omosessuale all'attività eterosessuale); veglia sul suo prodotto, lo osserva, lo ammira; e insieme lo critica, lo provoca con ironia. Dentro la finzione romanzesca Ilio è, per Ernesto, «il meraviglioso fanciullo, che, non potendo *essere*, si sarebbe accontentato di avere».[23] Ernesto soffre di un'invidia «nata dal desiderio, altrettanto appassionato quanto disperato, di assomigliare al proprio oggetto».[24]

Ernesto, dunque, *potrebbe* essere la storia di Saba adolescente: molti elementi della vita di Ernesto (e molti squarci aperti sul lontano avvenire di poeta)[25] appartengono — l'autore non ne fa mistero — alla biografia di Saba. Ma, se l'opera d'arte è lo specchio nel quale — soltanto — è possibile contemplarsi senza riaprire la

[21] A.M. PAVANELLO ACCERBONI, *Il 'mito personale di Umberto Saba tra poesia e psicoanalisi'*, in *Il punto su Saba*, Atti del convegno internazionale (Trieste, 25-27 marzo 1984), Trieste 1985, pp. 317-41.

[22] A Nora Baldi, Trieste, 28 ago. 1953, *Lettere a un'amica*, cit., p. 57.

[23] *Ernesto*[2], cit., p. 112.

[24] *Ernesto*[2], cit., p. 110.

[25] A Nora Baldi, Trieste, 24 ago. 1953, «... Tutto si spiega e si giustifica con la morte di Ilio e lo scoppio della vocazione in Ernesto», *Lettere a un'amica*, cit., p. 55.

ferita narcisistica,[26] si rende indispensabile l'oggettivazione della materia raccontata: per dominarla. L'autore si distacca dal protagonista dell'opera, e lo tratta come oggetto estraneo. *Ernesto* è, infatti, il prodotto di un «parto». Non è un'auto-biografia; e non è un'etero-biografia. La relazione che lega lo scrittore al protagonista è asimmetrica: il primo prevarica — sempre —. La forma e la lingua sono le discriminanti che sbilanciano il rapporto.

Ernesto è concepito come incompuito: le condizioni ambientali non favoriscono la sua conclusione: Trieste, «stella funesta»[27] non è certo il luogo adatto per concluderlo. Si può scriverlo solo a Roma, in seno alla «calda mamma negra»,[28] «materna calma imprendibile»,[29] ricordo di felicità creativa.[30] Ma non basta, a proteggere *Ernesto*, l'abbraccio romano: è necessario un ambiente sereno, un'atmosfera un po' ovattata,[31] un'incubatrice: «Ernesto poteva sì nascere a Trieste, ma non risuscitarvi. Risuscitare non po-

[26] «Ma come la bellezza è rara e la giovanezza fugace, non gli rimane [all'artista], per farsi bello, altra via che quella dell'arte. Non si pensa, p. es., fino a qual punto la concentrazione e la perfezione stilistica di Leopardi sieno dovuti alla sua infausta gobba. La sua poesia era diventata il solo specchio nel quale potesse contemplarsi senza offesa del suo narcisismo» (Saba a Flescher, Trieste, 14 mar. 1949), in U. SABA, *Lettere sulla psicoanalisi*, Milano 1991, pp. 37-38.

[27] A Lina, Milano, 28 dic. 1945 «Trieste è stata la mia stella funesta», *La spada d'amore*, p. 143.

[28] «Roma (...) è come una calda mamma negra; prostituta se vuoi e piena di difetti, ma (...) le mamme negre sono le migliori del mondo. Insomma amo la lupa e le ho perdonati tutti i suoi torti». A Lina e Linuccia, Roma, sabato [feb. 1945], *La spada d'amore*, p. 127.

[29] «(...)/ Materna calma imprendibile è Roma. / S'innamora la Grecia alle sue sponde / come un'adolescenza. Oscura il mondo e lo rinnova la Giudea. Non altro / a me vecchio sorride sotto il sole. / Antico mare perduto... Pur vuole / la Musa che da te nacque, ch'io dica / di te, col buio alle porte, parole», da *Ebbri canti*, in *Mediterranee* (1945-46), *Il Canzoniere*[3], Torino 1957, p. 582.

[30] «Un anno e in questa stagione ero a Roma. / Avevo Roma e la felicità. / (...) Ma tutto / mi voleva beato a tutte l'ore; / e il mio pensiero era di un dio creatore», da *Gratitudine*, in *Mediterranee* (1945-46), *Il Canzoniere*[3], cit., p. 585.

[31] «Il mio sogno sarebbe di poter restare qui ancora un anno, un anno e mezzo, tanto da poter finire in pace il libro. (...) Oggi dovrei incominciare il secondo capitolo (...). Se lo incomincio, dovrei terminare il libro, e dove posso terminarlo? A Trieste è impossibile; qui non posso restare, ecc. ecc.», *La spada d'amore*, pp. 253-55.

teva che a Roma e in quella stanza di quella clinica»,[32] che ha un nome così suggestivo.[33]

Il mito dell'infanzia, autentica e istintiva, informa tutto il libretto. Iniziando il primo capitolo del racconto, Saba immaginava di intitolarlo *Intimità*: come, pochi anni prima, le poesie di *Quasi un racconto*, anche queste composte «durante una breve tregua del male, e del tutto fuori di ogni mia aspettativa o speranza».[34] Come per evocare, con un efficacissimo rimando intertestuale, il tema della grazia[35] riscoperta, dell'innocenza recuperata, della «divina libertà degli istinti primitivi».[36] Infatti, «Ernesto non aveva inibizioni, o poche poche, e in forma più graziosa che angosciosa (non era un decadente, era un primitivo)».[37]

Ernesto, costruito come «confessione» privata, prima ancora di vedere la luce è immaginato come impubblicabile: «Il libro (...) è insieme lieto e spietato: spietato per aver superato, scrivendone quello che ne ho scritto, tutte le possibili inibizioni».[38] L'alibi creato da Saba è bifronte: linguistico e psicologico. Il romanzo non è pubblicabile «per una questione di linguaggio».[39]

[32] A Linuccia, Trieste, 29 lug. 1953, «Mia cara Linuccia, ti mando il secondo capitolo del quarto episodio (...). Adesso non so se potrò continuare *Ernesto*. L'ambiente qui gli è mortalmente avverso; nessuno ne vuol sentire parlare (nemmeno mamma). (...) Ernesto poteva sì nascere a Trieste, ma non risuscitarvi. Risuscitare non poteva che a Roma e in quella stanza di quella clinica».

[33] Villa Electra, nome che stimola un'allettante evocazione (forzata). In Euripide Elettra, sorella di Oreste, rappresenta la «madre buona» preservata nel suo mondo interno (Elettra salva Oreste dalla persecuzione materna), alleata e complice nella vendetta. Le nozze fra Elettra e Pilade (esteriorizzazione della parte omosessuale di Oreste) risolvono — attraverso la via omosessuale — il conflitto.

[34] U. SABA, *Prefazione* a *Quasi un racconto*, in *Tutte le poesie*, Milano 1994, pp. 587-88.

[35] *Primissime scorciatoie*, 35: «*Bambina* (...) La grazia dell'infanzia è la disgrazia dell'età matura», *Scorciatoie e raccontini*, cit., p. 383.

[36] *Scorciatoia* 21 di *Primissime scorciatoie*.

[37] A Bruno Pincherle, Roma, 30 giu. 1953, in *Tredici lettere*, cit., p. 145.

[38] A Pier Antonio Quarantotti Gambini, Trieste, 25 ago. 1953, *La spada d'amore*, p. 261.

[39] «... la non pubblicabilità del racconto non sta tanto nei fatti narrati quanto nel linguaggio che parlano i personaggi. E tutta la novità, tutta l'arte, tutto lo stile del racconto (che potrebbe fermarsi a questo primo episodio) sta proprio qui», *La spada d'amore*, p. 250.

Per «linguaggio»[40] non deve intendersi il dialetto dei dialoghi, ma l'atmosfera evocata dalla forte contrapposizione del parlato triestino con l'italiano delle parti diegetiche. Il dialetto *diventa* lingua proibita — e perciò impubblicabile — se considerato come «lingua-madre» respinta, però, proprio dalla madre («una signora nata bene, di distinta famiglia [che], sebbene qualche volta lo parlasse, disprezzava il dialetto, come cosa appartenente al 'basso ceto', ai bassi strati della popolazione»).[41] Il dialetto triestino è la lingua dell'affetto, della spontaneità, dell'affiorare urgente, immediato, del sentimento. La madre di Ernesto se ne serve unicamente quando il bisogno di dimostrare al figlio il suo amore non può essere represso.[42] Il dialetto è la lingua della purezza, di Eros, della «calda vita»: innocente, puro, impulsivo. L'italiano è la lingua della repressione, del mascheramento, della falsità perbenista, della moralità solo esteriore, della distanza, della censura. Ed è anche la lingua della psicoanalisi. Echeggia, non molto distante, il grido di Zeno: «Con ogni nostra parola toscana noi mentiamo! (...) Si capisce come la nostra vita avrebbe tutt'altro aspetto se fosse detta nel nostro dialetto».[43] L'alibi linguistico (*Ernesto* non è pubblicabile

[40] A Guido Piovene Gorizia, 6 ago. 1957 «... Sono solo, assolutamente solo nel mondo: ed ho sempre più l'impressione di parlare (anche nelle cose pratiche) un linguaggio diverso dagli altri», *La spada d'amore*, p. 293.

[41] *Ernesto*[2], p. 81.

[42] Dopo la prima confessione di Ernesto (il rapporto omosessuale con 'l'uomo'), «'Figlio, povero figlio mio!' s'intenerì, ad un tratto la signora Celestina. E, seguendo questa volta l'impulso del cuore, mandò al diavolo (cioè al suo vero padre) la morale e le sue prediche inette. Si piegò sul ragazzo e lo baciò in fronte. (...) Dopo il bacio della madre, e sentendo avvicinarsi il perdono, Ernesto si sentiva rinascere. Era uno dei pochi baci che avesse ricevuti da lei. La povera donna ci teneva molto ad essere — e più ad apparire — una 'madre spartana'. 'No pensarghe più, fio mio — disse, passando all'improvviso, e senza accorgersene, al dialetto: cosa anche questa che le accadeva di raro — quel che te sè nato sè assai bruto, ma no gà, se nissun vien a saverlo, tanta importanza. No ti sè, grazie a Dio, una putela'», *Ernesto*[2], p. 100.

[43] «Il dottore presta una fede troppo grande a quelle mie benedette confessioni che non vuole restituirmi perché le riveda. Dio mio! Egli non studiò che la medicina e perciò ignora che cosa significhi scrivere in italiano per noi che parliamo e non sappiamo scrivere il dialetto. Con ogni nostra parola toscana noi mentiamo! (...) Si capisce come la nostra vita avrebbe tutt'altro aspetto se fosse detta nel nostro dialetto», I. SVEVO, *La coscienza di Zeno*, Milano 1938, p. 445.

«per ragioni di linguaggio»),[44] quindi, è legittimo. E maschera efficacemente quello psicologico. *Ernesto*, il «romanzo dell'autobiografismo liberato, o se si vuole di una pedagogia a rovescio, è anche una confessione a due voci e a duplice destinatario. Il destinatario interno è la madre, che censura la lingua dalle sonorità dolci, quel dialogare cantando sui cui ritmi amorosi si costruiscono i primi quattro episodi. Quello esterno è il lettore, un confessore anche più pericoloso, non idoneo né a cogliere la castità della franchezza dialettale né a indulgere all'ermeneutica freudiana esercitata in un italiano dall'apparenza dimessa, ma quanto analitico e ricco di anfratti sapienziali».[45]

Il rapporto di Saba con la lingua italiana non è mai stato pacifico. L'arretratezza culturale della «periferica» Trieste («Dal punto di vista della cultura, nascere a Trieste nel 1883 era come nascere altrove nel 1850») è solo una delle cause che Saba adduce. Un altro motivo è nevrotico («io, certamente per motivi nevrotici, ho sempre avuto delle difficoltà con l'ortografia, anche italiana»).[46] La tradizione classica italiana è un modello che Saba adotta spontaneamente (per far fronte alle proprie lacune culturali di triestino); una volta impadronitosene, inizia ad usarlo consapevolmente per contrapporsi,[47] per accrescere il suo isolamento. Ma la lingua italiana rimarrà sempre, per Saba, una conquista incerta.[48]

Ernesto è un romanzo di formazione moderno, novecentesco: non descrive l'approdo del protagonista, attraverso un'educazione finalizzata, alla maturità. Racconta una serie di esperienze, tappe di un'«educazione sentimentale»: il viaggio dell'individuo alla ricerca della coscienza di sé. Lo scotto da pagare per la conquista — transeunte — dell'identità è lo scontro continuo con la realtà.

Ernesto è, dunque, una *tranche de vie*, un capitolo dell'autobio-

[44] *La spada d'amore*, pp. 256-57.

[45] M.A. GRIGNANI, *Introduzione a Ernesto*[2], cit., p. X.

[46] Lettera a Joachim Flescher, [Trieste], 8 mar. 1948, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 17.

[47] «Amai trite parole che non uno osava. M'incantò la rima fiore / amore, / la più antica difficile del mondo //». *Amai*, in *Mediterranee, Il Canzoniere*[3], p. 577.

[48] A Linuccia, Trieste, 14 mag. 1947 a proposito di Storia e cronistoria «... Mi occorrerebbe (...) un professore di lingua italiana molto intelligente per rivedere tutto un'ultima volta», in *Atroce paese che amo*, p. 98.

grafia sabiana in terza persona. Ha in comune col *Canzoniere* gli stessi temi, soprattutto il motivo psicologico-familiare: la mancanza del padre. Ma qui, nel romanzo, sono affrontati apertamente. Nella prosa «psicoanalitica» (da «scorciatoia») del romanzo, Saba lega — senza mediazioni, senza inutili giri di parole — gli avvenimenti esteriori alle condizioni interiori; nel romanzo Saba spiega l'esperienza omosessuale del protagonista con l'assenza del padre,[49] laddove nella poesia vi accenna con reticenza, anzi vi allude soltanto.

La vicenda di Ernesto è la storia del passaggio dalla passività (omosessuale) all'attività (eterosessuale). Il cammino verso la conquista di una identità di genere è lungo e tortuoso: occorre affrontarlo gradualmente. L'adolescenza (cronologicamente breve) di Ernesto è scandita in diverse tappe, delle quali l'esperienza omosessuale con «l'uomo» è la prima.

Il primo episodio di *Ernesto* si apre con un dialogo, in dialetto triestino. Gli interlocutori sono un ragazzo e un uomo: la loro amicizia, appena iniziata, si concluderà con una promessa mancata. Ernesto è un sedicenne praticante di commercio, dai «capelli castani, riccioluti e leggeri, gli occhi color nocciola (come quelli di certi cani barboni); [che] camminava alquanto dinoccolato, con la grazia dell'adolescenza, che si crede sgraziata, e si teme ridicola»;[50] l'uomo è «un bracciante avventizio». Ernesto, «unico figlio che ha lontano il padre»,[51] è (inconsciamente) alla ricerca di una figura paterna

[49] «Forse il povero ragazzo non aveva trovato in quella relazione quel po' di protezione paterna, che egli, rimasto più bambino della sua età e virtualmente senza padre (...) inconsciamente cercava» (p. 25); «[Ernesto] desiderava di essere amato, e l'uomo l'amava. (C'erano, naturalmente, altre cause, e più profonde, ma il ragazzo le ignorava)»; e, più esplicitamente, «[Alla signora Celestina] sfuggiva del tutto il suo significato [del rapporto omosessuale di Ernesto con l'uomo] — la sua determinante psicologica. Se no, avrebbe dovuto anche capire che il suo matrimonio sbagliato, la totale assenza di un padre, la sua severità eccessiva ci avevano la loro parte... Senza contare, bene inteso, l'età; e, più ancora, la 'grazia' particolare di Ernesto, che forse traeva le sue origini proprio da quelle assenze», *Ernesto*[2], p. 98.

[50] *Ernesto*[2], pp. 3-4.

[51] Il padre di Ernesto è «diviso legalmente» dalla moglie già sei mesi prima della nascita del figlio. Saba, «unico figlio che ha lontano il padre», non conosce il padre che a vent'anni. Il terzo sonetto dell'*Autobiografia* è dedicato alla sua figura. «Mio padre è stato per me 'l'assassino', / fino ai vent'anni che l'ho conosciuto. / Allora ho visto ch'egli era un bambino, / e che il dono ch'io ho da lui l'ho avuto. //

(l'assenza del padre, in tutta l'opera di Saba, è l'elemento centrale del «mito personale» dell'autore: evento reale che si colora di significati psicologici). Il suo problema è sostenere il peso di una difficile identificazione: la svolta edipica è ostacolata dalla confusione delle figure genitoriali.[52] Ernesto compie un percorso che, dall'iniziale identificazione materna (la fase omosessuale passiva), deve condurre, attraverso il superamento dell'omosessualità (e della passività), alla negazione del ruolo paterno della madre, così da rendere più agevole l'assunzione di un ruolo maschile.

«L'uomo», con la sua identità negata dall'assenza di un nome, può rappresentare genericamente il padre. Dell'uomo si conosce solo l'aspetto «lontanamente zingaresco; ma di uno zingaresco molto attenuato, molto addomesticato».[53] La negazione della sua identità, però, non è un tentativo di universalizzare la sua figura. Quest'uomo non *è* quello del poemetto *L'uomo*,[54] una «figura 'paterna', il padre che mancò alla sua infanzia, e del quale egli portò sempre la nostalgia»;[55] non è una figura «mitica», universale, che rappresenta «la storia naturale di tutti gli uomini».[56] Nell'oggettivazione del romanzo l'uomo, figura paterna,[57] riveste un ruolo materno,[58] protettivo. Il suo sadismo[59] lo assimila alla madre.[60] Ma

(...) // Egli era gaio e leggero; mia madre / tutti sentiva della vita i pesi. / Di mano ei gli sfuggì come un pallone. // 'Non somigliare — ammoniva — a tuo padre' / Ed io più tardi in me stesso lo intesi: / eran due razze in antica tenzone».

[52] La signora Celestina, madre di Ernesto, si è assunta «l'ufficio inibitore del padre»: «lo minacciava (a fin di bene, s'intende...)»; «amava molto (forse troppo) suo figlio; ma pensava che fosse suo dovere non farglielo capire».

[53] *Ernesto*[2], p. 3.

[54] 1928, *Il Canzoniere*, vol. II.

[55] *Storia e cronistoria*, cit., p. 540.

[56] *Storia e cronistoria*, p. 539.

[57] «Forse il povero ragazzo non aveva trovato in quella relazione quel po' di protezione paterna, che egli, rimasto più bambino della sua età e virtualmente senza padre (...) inconsciamente cercava», *Ernesto*[2], p. 25.

[58] «Ernesto si sentiva (...) come un piccolo bambino. Ma anche, come un piccolo bambino, disorientato e confuso». *Ernesto*[2], p. 18.

[59] Ad uno degli incontri con Ernesto, l'uomo porta una «siba»: «un ramo fresco di betulla, o di qualche altra pianta. (...) Flessibile, appena tagliata dall'albero, doveva fare, sulla carne nuda, un male del diavolo», *Ernesto*[2], p. 42.

[60] A Joachim Flescher, Trieste, 3 apr. 1949: «Gli ebrei, appunto per aver dovuto introvertire per troppi secoli la loro aggressività (e Dio sa se erano, per na-

nel mondo interno dell'adolescente Ernesto anche l'uomo, una volta svolto il suo ruolo, svaporerà in un'aura mitica: «Più tardi, quando lesse con rapimento l'*Iliade* di Omero nella traduzione del Monti, doveva dare alla figura fisica di Ulisse i tratti fisici dell'uomo».[61]

La costellazione edipica di Ernesto è fortemente influenzata dall'assenza del padre: l'irredentista sovversivo bandito dall'Impero d'Austria, che la madre definisce l'«assassino». L'assenza (mentale, affettiva o fisica) del padre può, insieme all'incapacità della madre «confusiva»[62] di accompagnare il bambino senza traumi alla soglia dell'Edipo, sbarrare il cammino verso la genitalità e la maturità affettiva e sessuale.

Nel «romanzo familiare» di Ernesto, Oreste è l'unica alternativa possibile ad Edipo. Ma alla paura dell'aggressività, della soluzione orestea del matricidio come negazione dell'espulsione e della nascita, è legato il senso di colpa. Lo spostamento dei bisogni della madre contenente sull'uomo rappresenta, allora, l'alternativa al matricidio. In *Ernesto* «il matricidio interiore è risolto col legame omosessuale». La soluzione nuova è «l'eliminazione della madre, e la sua sostituzione con un padre artificiosamente preservato. (...) Sembra che ci si trovi di fronte qui ad un Oreste al contrario, con la madre ritrovata via omosessualità secondo lo schema freudiano del Leonardo».[63] Ernesto recupera il ventre materno attraverso l'autocontenimento narcisistico. Anche Saba: «Il racconto è tutto impregnato di maternità: io stesso ho avuto, mentre lo scrivevo, la netta impressione di essere incinta».[64]

tura, aggressivi!) sono altrettanto assassini degli altri uomini ed animali. (...) Il sadismo degli ebrei è purtroppo vero; e non potrebbe — dato come si è svolta la loro storia — essere altrimenti. Non si può essere oppressi per millenni senza covare dentro di sé atroci desideri di vendetta», *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., pp. 48-49.

[61] *Ernesto*[2], p. 35.

[62] M. MANCIA, *L'Edipo e l'Antedipo*, in *Dall'Edipo al sogno*, Milano 1994, «L'Antedipo vive nella convinzione narcisistica di aver generato se stesso. (...) Creare se stessi equivale a creare il mondo e questa è una conferma dell'onnipotenza», p. 3.

[63] R. ROSSI, *Umberto Saba: Oreste ed Edipo*, in A.M. ACCERBONI (a c. di), *La cultura psicoanalitica*, Atti del convegno Trieste 5-8 dic. 1985, Pordenone 1987, pp. 543-50.

[64] A Bruno Pincherle, in *Tredici lettere*, cit., p. 143.

Il secondo rito d'iniziazione (prova d'accesso alla genitalità) è raccontato nel terzo episodio: la prima barba. Episodio che non può non essere vissuto, da un ragazzo che «non amava perdere nulla della sua persona»,[65] come una castrazione. Tanto più efficace se l'«inconscio torturatore», che ricopre il ruolo paterno, «ghe la cava in un momento»,[66] e «a tradimento».[67] La rasatura è il preludio indispensabile all'ultima tappa della formazione del ragazzo: «la vita, in questo senso, incominciava il giorno nel quale un ragazzo andava per la prima volta con una donna».[68] Anche l'iniziazione eterosessuale, ad opera di una prostituta («una buona donna, con repressi istinti materni»),[69] tradisce una scelta narcisistica: una «non scelta»?[70] La donna rievoca la balia di Ernesto, «seconda madre», «madre di gioia»: il piacere provato «non gli riuscì nuovo. Gli parve di averlo provato già altre volte, di saperlo da sempre, da prima ancora della sua nascita. Si sentiva come un uomo che, dopo un viaggio avventuroso, ritorna nella sua casa, di cui conosce e ritrova tutto».[71] Ormai, «un'intera epoca (...) lo divideva da quando aveva iniziata quella strana amicizia con un bracciante avventizio, che — di questo almeno era sicuro — l'aveva (a modo suo) amato; e, forse, (se egli l'avesse voluto) l'avrebbe amato ancora... E non era passato che un mese».[72] Ma è con la dolorosa confessione di Ernesto alla madre («Come dire *quella* cosa?»), seguita dal perdono — e persino da un bacio —, che si apre un'epoca nuova per Ernesto. Il capitolo successivo (*Quasi una conclusione*) preannuncia l'«incontro fatale» con Ilio (argomento del quinto episodio), e lo «scoppio della 'vocazione' di Ernesto». Prevedendo, così, la fine dell'adolescenza del personaggio.

Nel confessare «*quella* cosa» alla madre, Ernesto elemosina il perdono. Anche Saba, scrivendo *Ernesto*, invoca un'assoluzione.

[65] *Ernesto*², p. 43.
[66] *Ernesto*², p. 49.
[67] *Ernesto*², p. 60.
[68] *Ernesto*², p. 51.
[69] *Ernesto*², p. 55.
[70] «Questa della scelta (o meglio della non scelta) era una grossa difficoltà, ancorata al suo carattere», *Ernesto*², p. 53.
[71] *Ernesto*², p. 57.
[72] *Ernesto*², p. 60.

L'arte, per Saba, è liberazione, confessione catartica. «Ma non si scrive mai per se stessi; si scrive sempre per gli altri o almeno per *un altro*. Scrivere vuol dire confessarsi, e ci si confessa per avere l'assoluzione».[73] Oppure, ed è ancora Saba a suggerirlo, la scrittura consente la realizzazione onnipotente, autarchica, magica del desiderio: «la maggior parte di essi [i letterati], scrive per reagire a qualche debolezza nascosta, e — questo tutti, me compreso — ad un senso d'inferiorità di origine infantile, cioè fatale».[74] L'opera letteraria consente, infatti, lo sdoppiamento dell'io dell'autore nella scrittura. Nella scrittura ci si espone (senza, però, oltrepassare un certo limite); ma, ancor di più, ci si nasconde. La parola parlata è (quasi) immediata; la parola scritta è (sempre) «costruita». Nel confessarsi al lettore, l'autore si trincera dietro l'alibi della scrittura foriera di verità: ma si tratta di un inganno. La funzione della scrittura è difensiva.[75] Permette, dunque, il passaggio dalla passività al controllo attraverso la creazione di un io passivo che subisce, soffre, sente; e di un io attivo che controlla, scrive, elabora. L'io, impotente nell'infanzia, può invece, attraverso il ricordo (rielaborato e corretto), controllare il suo passato, rimaneggiandolo e trasfigurandolo nella scrittura attraverso lo stile, funzionale al lavoro della censura, il cui compito è la rivelazione dell'inconscio — purché camuffato —. «*Artisti*. Non vanno presi troppo sul serio. Sono tutti — Dante compreso — bambini in castigo».[76] Così Saba, nella quinta delle scorciatoie «Triestine» spiega la finzione dell'arte: l'artista cerca, nell'opera d'arte, un compenso alle ferite dell'esistenza: la possibilità di una «fuga dal presente», della «rimozione della realtà dolorosa»;[77] e l'opera si offre come un sostituto dell'azione.[78]

[73] A Weiss, Trieste, 6 apr. 1949, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 81.

[74] A Linuccia, Milano, 30 mag. 1946, *Atroce paese che amo*, cit., p. 61.

[75] S. FERRARI, *Scrittura come riparazione*, Roma-Bari 1994.

[76] *Primissime Scorciatoie* «Triestine» (1934-35), *Scorciatoie e raccontini*, cit., p. 372.

[77] «*Scorciatoie*. Occuparsi di pensieri che non possono essere capiti che in futuro, è come occuparsi di antiquaria; una fuga dal presente, una rimozione della realtà dolorosa. Ho paura che sia il mio caso; il caso — voglio dire — di Scorciatoie», in *Primissime Scorciatoie*, cit., p. 372.

[78] A Nora Baldi Gorizia, 30 gen. 1957 «... Sentivo che cosa avrebbe po-

«L'avventura di Saba [nelle parole di Giacomo Debenedetti] era questa: distruggere la severità della propria madre personale, la 'madre dalla marmorea faccia' che l'ha deluso come figlio, e trovare altrove le necessarie dolcezze di un grembo materno. (...) Il grembo fu quello della poesia, incaricato di operare, con assoluta purità, la quasi peccaminosa sostituzione».[79] La poesia, dunque, rappresenta per Saba il «ritorno ad una madre (o balia) consolatrice, che, prima della psicoanalisi, era per lui rappresentata dalla tradizione che lo assicurava contro il senso di colpa». Dopo l'incontro con Weiss, sarà la psicoanalisi ad offrirgli uno strumento per l'interpretazione del mondo, e non «un aiuto a placare il suo destino, a mettersi in grado di viverlo senza medicine».[80]

La funzione liberatoria della poesia consiste nella rivelazione, dietro la sfavillante maschera della forma, di ciò che, altrimenti, è represso o censurato. La poesia, diversamente dalla prosa, presuppone un processo psichico già avviato e in parte compiuto, che resta estraneo al processo della scrittura, e del quale rimane nel testo solo il riflesso, l'atmosfera: nella lirica l'abreazione è (quasi) immediata, la scarica dell'affetto connesso al rimosso non è filtrata attraverso il processo di oggettivazione o distacco nei confronti dell'emozione. Il *piccolo Berto* nasce da una «crisi di narcisismo»; *Ernesto* da una «crisi di maternità».

tuto essere la mia vita, se, nato appena, non mi avessero tagliati gli artigli... La poesia non mi ha mai, almeno nelle ultime profondità del mio essere, interessato. Mi sono rivolto a lei per l'impossibilità di agire. (...) la mia poesia è stata (lo so — e non lo dico per vantarmi) una grande poesia: ma l'ho accolta come un surrogato», *La spada d'amore*, pp. 283-84.

[79] G. DEBENEDETTI, *Saba e il grembo della poesia*, «Galleria», 1-2 (1960), pp. 116-18.

[80] G. DEBENEDETTI, *op. cit.*, p. 119.

PER I CINQUANT'ANNI DELL'ISTITUTO

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

Nella ricorrenza del cinquantenario dell'Istituto, il 24 maggio 1996, Girolamo Arnaldi, Ovidio Capitani, Marcello Gigante, Hanno Helbling e Cinzio Violante, hanno presentato il volume: *L'Istituto italiano per gli studi storici nei suoi primi cinquant'anni (1946-1996)*, edito dall'Istituto, a cura di Marta Herling. Pubblichiamo i testi degli interventi nell'ordine in cui si sono succeduti, insieme all'introduzione di Gennaro Sasso e alla testimonianza letta da Patrizia Lanzalaco a nome dei borsisti dell'anno accademico 1995-96.

GENNARO SASSO

Signor Sindaco, Signor Rettore, Signore e Signori,

ringrazio tutti coloro che sono intervenuti a questa nostra manifestazione e quelli che ci hanno inviato un loro messaggio di augurio. Ringrazio in modo particolare Lei, Signor Sindaco per aver trovato il tempo di visitare il nostro Istituto e di essere oggi qui con noi in questa lieta occasione.

Due veloci parole soltanto per presentare gli illustri studiosi che di qui a pochi minuti prenderanno la parola nell'ordine stabilito dalla loro anzianità di borsisti di questo Istituto; al quale, come borsista, non appartenne Ovidio Capitani, che da molti anni ne costituisce tuttavia, come professore, una preziosa e insostituibile colonna. Sono particolarmente lieto che dopo l'intervento di Hanno Helbling e prima di quello di Capitani prenda la parola, a nome dei borsisti di quest'anno, la Dottoressa Patrizia Lanzalaco. Di quello che dirà sono molto curioso. Ancora due veloci parole per ringraziare anch'io la Banca Commerciale Italiana che ha voluto e reso possibile questa manifestazione. E quindi per dire che, come direttore dell'Istituto e coautore del libro dedicato ai suoi primi cinquant'anni e curato come meglio non si sarebbe potuto da Marta Herling, non spetta a me parlarne; e che tuttavia mi pare bello, significativo e anche alquanto commovente che studiosi della vecchia guardia siano qui, dopo tanti anni, di fronte ai borsisti di oggi, di ieri e anche forse dell'altrieri: nel segno di una continuità che, malgrado gli anni difficili e spesso drammatici lungo i quali l'Istituto ha intessuto il filo della sua storia, non è mai venuta meno. Se a questa continuità dovessi attribuire un altro nome che la specificasse, non avrei dubbi: direi che questo è stato, e spero che anche nel nuovo secolo seguiterà ad essere l'Istituto delle opere, non delle mostre; degli studi che richiedono parole, ma anche silenzio, molto silenzio; delle cose che si vedono bensì ma nei libri, nelle pagine scritte, che stanno lì e ciascuno può leggerle con calma e giudicarle.

Vorrei infine formulare l'augurio che queste cose scritte, non dette, e perciò più difficili, siano prodotte anche domani, quando noi non ci saremo più e ad altri spetterà di far vivere, e non morire questo Istituto; perché noi tutti naturalmente speriamo e confidiamo che per questa piccola comunità, che Benedetto Croce fondò cinquant'anni fa con davanti agli occhi i volti severi ma incoraggianti di Giambattista Vico e di Francesco de Sanctis ci siano ancora tanti e tanti anni, e tanti e tanti giovani vengano qui a frequentarla, continuandola e rinnovandola.

Fino ad oggi, e presumibilmente anche negli anni a venire, l'Istituto si è e sarà retto, per dirla con Niccolò Machiavelli, sulla 'fortuna', ossia sul contributo degli enti sostenitori, e sulla virtù, ossia sulla dedizione e sulla capacità di coloro che ne hanno avuto la cura. Sulla virtù dei posteri sono pronto a scommettere. Ci sarà. Ma, la fortuna? Qui alla virtù e alla fortuna subentra una terza e ultima dea, la speranza; la quale, come si sa, si nutre in primo luogo di sé stessa. E questa è la sua ambigua forza.

CINZIO VIOLANTE

Vorrei anzitutto leggere alcune righe dalla *Premessa* che Benedetto Croce scrisse allo *Statuto* dell'Istituto italiano per gli studi storici: un testo esemplare, di soli dodici articoli tutti brevi o brevissimi, essenziali. Dice Croce: «[Nelle facoltà universitarie] affatto trascurato è il rapporto sostanziale della storia con le scienze filosofiche, della logica, dell'etica, del diritto, dell'utile, della politica, dell'arte, della religione, le quali sole definiscono e dimostrano quegli umani ideali e fini e valori dei quali lo storico è chiamato a intendere e narrare la storia». Queste parole sono state riprese quasi da tutti gli autori che ricorrono nel libro che noi oggi presentiamo e bastano a definire le intenzioni del filosofo e storico nel creare l'Istituto: egli intendeva evitare che la storia rimanesse racchiusa nel campo della filologia, voleva che essa impegnasse tutto l'uomo, che diventasse storia dell'universale e non storia universale (che egli combatteva), voleva insomma che lo storico si servisse di «quegli umani ideali e fini e valori» nel leggere la storia, nell'interpretare fatti, eventi, pensieri.

Sono parole che Croce mise per iscritto all'inizio del 1946 e che egli aveva a lungo meditate quando pensava all'Istituto già negli anni precedenti la prima guerra mondiale, poi per tutto il periodo della dittatura fascista. Esse delineano bene la sostanza e la novità del suo pensiero, novità che — oserei dire — è stata sostanzialmente valida per tutte le discipline umanistiche, e che all'atto pratico è stata accettata anche da persone che non professavano propriamente la filosofia crociana.

L'Istituto nacque nei primi anni del dopoguerra: con una lenta maturazione fu costituito nel 1946, ed ebbe inizio ufficiale nel novembre del '47, primo anno in cui vennero i borsisti, fra i quali c'era chi vi parla. Era un momento particolarmente maturo per questa riconversione degli spiriti, perché coloro che ritornavano

dalla guerra — molti annosi come chi vi parla lo ricorderanno benissimo — avevano un solo obiettivo, quello di riguadagnare il tempo perduto, di lavorare, di riprendere le opere ed anche i pensieri, i discorsi interrotti dall'affermazione del fascismo o dallo scoppio della guerra. (Quanti articoli di giornale cominciavano allora con *heri dicebamus*! — le parole che Gaetano Salvemini pronunciò in apertura della sua prolusione, quando, dopo l'esilio, risalì sulla sua cattedra fiorentina —). L'imperativo assoluto era — in quel momento — di riguadagnare il tempo perduto, di riprendere il lavoro positivo di tutti i giorni e di progredire ancora nella nostra preparazione intellettuale.

Per noi giovani che eravamo entrati all'università e che non l'avevamo terminata, che ne eravamo stati strappati all'inizio dei nostri studi, riprendere a lavorare significava non solo dare esami su esami, ma soprattutto presentare la tesi di laurea, prepararsi ai primi concorsi che potevano portare noi di Lettere alla cattedra nelle scuole secondarie. Per tutti noi riprendere il lavoro significava essenzialmente ripensare il nostro passato, che ancora scottava, e innanzitutto ripensare il fascismo, i problemi che esso aveva aperti, e quelli che aveva cercato di risolvere ma che aveva risolti solo in parte o non risolti affatto, se non ulteriormente aggravati. Ricordo — ad esempio — che in un campo di prigionia in Germania, nei momenti di calma, la domenica mattina si ascoltava il «giornale parlato»: una volta un professore universitario ci parlò delle paludi pontine e degli errori commessi dai dirigenti fascisti, nell'impostazione del risanamento, per le violenze fatte all'ambiente nella ricostruzione. E ricordo ancora lo scandalo che ne ebbi, al constatare il crollo di uno dei grandi miti del regime fascista. Bisognava ripensare proprio tutto: per me, ufficiale da tanti anni, significava ripensare la storia della monarchia e il suo destino; avevo giurato fedeltà al re eppure meditavo fortemente di votare repubblica.

E come me, all'inizio del dopoguerra altri giovani avevano esperienze varissime: alcuni avevano fatto a tempo ad essere partigiani, altri specialmente a Napoli — che era una città allora vivissima — frequentavano le biblioteche, affamati di letture che non avevano potuto fare durante gli anni disastrati della loro città ma anche prima, in quelli del liceo, quando le scuole e le biblioteche funzionavano come potevano. Dappertutto si organizzavano in pic-

coli circoli, e ciò accadeva in particolare a Napoli, dove erano il circolo Omodeo al Vomero, il circolo De Sanctis, il circolo Labriola ed altri ancora: era un'attività febbrile, un'attività etico-politica e di pensiero. Per cui l'insegnamento che ci venne dato in questo Istituto, col suo nuovo modo di intendere la storia — non nuovo per Croce, ma naturalmente nuovo per noi — fu particolarmente importante e venne accettato come un motivo ispiratore del nostro percorso intellettuale.

Noi non venimmo all'Istituto italiano per gli studi storici per allontanarci dal vivo della politica: nelle università già si era parlato di politica e dei problemi storici e di ogni altra natura ad essa connessi. Ricordo che a Catania insegnava un bravo professore di liceo che teneva corsi universitari di storia del Risorgimento (fu il primo relatore della tesi di laurea di Rosario Romeo), il bravissimo Geraci, che discuteva con noi studenti, al suo seminario, dei problemi del Mezzogiorno e dell'indipendentismo siciliano, chiedendosi se bisognasse risolverli in sede locale oppure se fossero questioni di politica nazionale: come appaiono attuali queste discussioni se si considera ciò che accade oggi!

Ebbene, forse la stessa impostazione di Benedetto Croce, obiettivamente, risentiva molto dell'epoca in cui era stata meditata: l'epoca della clandestinità, l'epoca dell'opposizione al fascismo, durante la quale non c'era altro da fare che correggere il nostro punto di vista storiografico, che studiare secondo una nuova, più ampia, visione della storia, e soprattutto profondere il più alto impegno morale nello studio del passato. Forse, il modello crociano nel 1947-48 aveva già qualcosa di inattuale rispetto ai problemi politici concreti, alle prime violente controversie ideologiche, al riapparire dei partiti, ai problemi concreti di elezioni, di consenso, di organizzazione, che si ponevano ora i partiti. E questa può essere la spiegazione di quel sottile malessere che provò Adolfo Omodeo e che lo indusse per un momento a rinunziare all'impegno che aveva preso con Croce di dirigere l'Istituto italiano per gli studi storici: ne ha parlato in maniera finissima e in pagine esemplari, Gennaro Sasso nel suo contributo, uno dei primi del volume che oggi presentiamo. Adolfo Omodeo — che pure non rinunziava allo studio approfondito dei grandi problemi storici, e che stava studiando il

secolo di Pericle come un'epoca esemplare nel più ampio arco della storia umana, tuttavia aveva una febbrile attività politica che si orientava diversamente, sul piano pratico, rispetto a quella di Benedetto Croce. Poi, per fortuna, il dissenso fu sanato, ma per disgrazia Omodeo venne meno e noi non lo abbiamo avuto come maestro, se non nei suoi libri che ci ha lasciato in eredità.

Non dimentichiamo che il 1946-48 è l'epoca — grosso modo — della pubblicazione delle *Lettere dal carcere* di Antonio Gramsci, a cui seguirono i *Quaderni*. Pochi anni dopo la morte — il 20 novembre del 1952 — di Benedetto Croce, seguì una accanita canea che proclamava: «morto il Re, viva il Re! Viva Gramsci! Torniamo a De Sanctis per la via di Gramsci e di Labriola». In quel tempo l'Istituto cominciò ad avere fra i frequentatori alcuni studenti che avevano già concepito un interesse vivissimo per il marxismo, che studiavano il materialismo storico attraverso Gramsci, e poi sempre attraverso Gramsci, si avvicinavano ad altri autori. Erano anni in cui gli interessi per il marxismo e per i ceti subalterni facevano sì che si rimproverasse alla *Storia d'Italia* di Benedetto Croce di essere stata scritta dal punto di vista ideologico della classe dirigente, e in tutte queste posizioni era evidente allora una formulazione anticrociana. Naturalmente, in queste sale di raccolto studio l'atmosfera conquistava tutti, sicchè non ci furono mai sfasature, mai clamorosi dissensi, nè diverbi, ma soltanto discussioni in cui si confrontavano idee diverse e talora contrapposte; anche se non lontano, fuori di qui, si agitava veramente una polemica mortificante per gli spiriti.

In quello stesso periodo, a cavallo degli anni cinquanta, vi fu la notevole presenza di alcuni giovani di origine bolognese: Nicola Matteucci, Giovanni Santucci e qualche altro, ritornando a Bologna, avrebbero preso parte alla casa editrice, al movimento culturale — diciamolo pure — della rivista «Il Mulino» e avrebbero avuto un'importanza fondamentale per raccogliere insieme non soltanto gli ex-alunni bolognesi che partecipavano delle loro idee storiografiche, culturali e politiche, ma un po' tutto lo *staff* degli allievi dell'Istituto: fra i primi amici de «Il Mulino» il nucleo forte era costituito allora dagli alunni dell'Istituto, qualsiasi fosse la loro ideologia particolare.

Poi vennero altri momenti difficili, con la morte di Chabod, la quale fu — per quanto possibile — compensata dalla felice scelta

prima di Delio Cantimori e, alla sua precoce scomparsa, di Ernesto Sestan, entrambi come insegnanti, e di Giovanni Pugliese Carratelli come direttore prima e poi presidente dell'Istituto.

Altri tempi sopraggiunsero e nel corso degli anni settanta la crisi diventò più grave: fu una crisi anche economica, organizzativa, e di natura istituzionale che, grazie a Dio, questo libro, nelle sue ultime pagine, può ormai narrare come superata. E Gennaro Sasso, prendendo la direzione dell'Istituto, nel 1986/87, potè raccontare le fasi di questa crisi ed anche prospettare una soluzione.

Intanto i tempi erano ulteriormente cambiati, erano mutate le esigenze economiche e si erano elevati i costi: non era più possibile tenere tutti gli studenti stabili qui a Napoli, né svolgere dei corsi continui, fondamentali, nel campo degli studi storici largamente intesi, ma si fu costretti ad adottare il sistema dei gruppi di tre, quattro, cinque lezioni affidate a diversi specialisti di varia natura. A me che ero perplesso per questa scelta, Gennaro Sasso ha felicemente osservato, convincendomi, che sono anche cambiate la mentalità, la formazione culturale, l'addestramento scientifico dei giovani studiosi che vengono a frequentare l'Istituto, e pertanto è stato opportuno un tale cambiamento non soltanto per ragioni pratiche. Poiché gli studenti presentano una preparazione tecnica infinitamente superiore a quella che avevamo noi dei primi anni: io imparai qui, da Silvano Borsari, che frequentava con me il primo anno pur non essendo ancora laureato, a conoscere i *Monumenta Germaniae Historica*, una raccolta di fonti fondamentale per il Medio Evo: egli mi illustrò le varie sezioni di quella collezione nella sala di consultazione della Biblioteca Nazionale di Napoli, e mi spiegò inoltre che 12 denari nel Medio Evo facevano un soldo e 20 soldi facevano allora, come ancora nell'anteguerra, una lira! Ero ancora digiuno di tante nozioni tecniche, io che l'università avevo frequentato per un solo anno e potevo considerarmi un autodidatta.

Ma questi giovani ora sono raffinatissimi; le discipline sono aumentate di numero e destinate ormai a specialisti che talvolta lo sono in modo anche eccessivo. Oggi bisogna quindi mostrare a un gruppo di dieci-quindici allievi (ognuno dei quali si è specializzato in una materia differente), una serie numerosa di esempi di natura diversa dalla loro specializzazione, costringendoli così a confron-

tarsi con temi e problemi diversi dal loro particolare ambito di studio e di ricerca. È il sistema che io chiamo «dei contravveleni» e che ho cercato, per quanto ho potuto, di adoperare nei seminari al mio dipartimento. In pratica ogni studente, specializzato in argomenti — poniamo — di storia economica o di storia politica, deve essere messo di fronte a lavori specialistici di storia del pensiero, di storia della spiritualità, di storia delle idee, e viceversa.

Il segreto di questo Istituto è di aver mantenuto, nel corso della sua evoluzione — che è stata notevole nel tempo — il metodo di studio, ma anche il metodo di insegnamento: il fondamento dell'insegnamento è rimasto in pochi corsi continui, monografici, di base — sia pure ridotti nel numero delle lezioni — che si svolgono parallelamente a seminari di tre o cinque giorni; e l'impegno principale è sempre quello di pubblicare un volume. Quando siamo stati ammessi noi qui la prima volta, ci hanno detto che le opere eccezionalmente meritevoli sarebbero state pubblicate a cura dell'Istituto (anzi era scritto nella lettera con cui Benedetto Croce ci comunicava l'ottenimento della borsa di studio). Ebbene, noi eravamo felici, quando intuivamo che il direttore Chabod aveva scelto il nostro lavoro per la pubblicazione.

Federico Chabod nelle sue lezioni che sono state ricordate mirabilmente da Vittorio de Caprariis nel suo contributo al volume che presentiamo, seguiva il criterio di illustrare dei grandi problemi storici attraverso il percorso che la grande storiografia internazionale aveva svolto intorno a ciascuno di essi. È così che Chabod parlò della questione del passaggio dal mondo antico al mondo medioevale (catastrofe o continuità?), parlò del Rinascimento, della Riforma, delle origini del capitalismo, della Rivoluzione Francese e di altri temi di pari importanza: esaminando i singoli lavori attraverso l'indicazione delle fonti a disposizione e delle scelte delle fonti che erano state compiute, attraverso la spiegazione di tali scelte e dei problemi che si erano posti gli autori in relazione — rispettivamente — alla cultura, alla mentalità, agli interessi, agli ideali di ciascuno di loro, e mostrando quali risultati la storiografia successiva avrebbe accettati, sviluppati o respinti. Solo meditando l'esempio degli altri studiosi, di grandi studiosi, noi imparavamo a lavorare.

Il problema fondamentale di Chabod era quello di abituarci a

individuare un tema soppesandone il valore. Ed erano sempre grandi temi: ricordo che l'ambizione segreta e non segreta di tutti noi era quella di presentarci oltre quella porta dello studio di Federico Chabod e di proporgli un problema storico da affrontare. La felicità nostra raggiungeva il culmine quando Chabod, scuotendo la testa, diceva: «problema grosso, grosso problema...». Era il massimo successo che potessimo attingere. È una ambizione che — credo — ancora i giovani di oggi coltivano, sebbene fra maggiori difficoltà, perchè sono abituati a ricerche settoriali, perchè hanno ricevuto all'università lezioni da maestri troppo specializzati. Questo è il segreto dell'insegnamento ricevuto in questa sede.

Un altro punto essenziale era quello di educarci all'impostazione del problema. Falso problema — ricordo — *question mal posée* (o *bien posée*) secondo la dizione di Febvre e di Bloch, era l'espressione che ricorreva nelle esercitazioni, cioè quando uno di noi veniva designato come autore di un futuro libro monografico ed era chiamato a rendere conto, da questo tavolo, del suo lavoro. Erano discussioni accanite: era quella la prova del fuoco!

Io mi auguro che questi metodi e questi ideali continuino ancora con la gioventù di oggi, che ha la fortuna di essere meglio preparata.

MARCELLO GIGANTE

Signore e Signori,

Sono ancora nel nostro orecchio, vibrano ancora nella nostra mente, si compongono ancora nel nostro cuore le parole del Senatore:

> In un giorno dell'anno 1722 saliva le scale che voi avete salite, ed entrava in una delle sale di questa casa in cui voi siete ora raccolti, Giovan Battista Vico, che dei signori che vi dimoravano, i principi Filomarino della Rocca d'Aspide, era da più tempo familiare. [1]

Era il 16 febbraio 1947. Da poco meno di un anno era stato strappato dalla Moira «che non discerne» alla guida del nascente Istituto italiano per gli studi storici Adolfo Omodeo, il reggitore amorosamente vagheggiato dal filosofo che l'aveva concepito, ideato, fondato, Benedetto Croce, ἥρως κτίστης. Era trascorso ancora quasi un anno da quando Omodeo aveva dato l'addio alla sua prediletta «Acropoli» e aveva destinato gli articoli gnostici, sottesi dal presentimento della fine, alla nuova creatura cui un giorno avrebbe collaborato lo stesso Senatore, «La Parola del Passato».

La 'rivista di studi classici' apparsa nella primavera del 1946 nella semplice bellezza grafica che piacque sùbito al Senatore, nel cui grembo s'iscriveva anche il nome di Adolfo Omodeo, era inaugurata dall'articolo di Giovanni Pugliese Carratelli, *La città platonica*, che si apre così:

> Dalla sua prima giovinezza alla vigilia della morte Platone pone al centro della sua meditazione il problema politico: problema dei rapporti

[1] B. Croce, *Il concetto moderno della storia*. Discorso per l'inaugurazione dell'Istituto italiano per gli studi storici (16 febbraio 1947), ora in *L'Istituto italiano per gli studi storici nei suoi primi cinquant'anni (1946-1996)*, Napoli 1996, p. 141.

tra l'uomo, grecamente concepito quale πολιτικὸν ζῷον, e la società, πόλις od οἴκησις che sia, in cui pienamente si manifesta la sua umanità; tra il φιλόσοφος o il σοφός e gli altri πολιτικὰ ζῷα. [2]

Alla chiusa dell'articolo — «Nella δικαιοσύνη platonica noi moderni riconosciamo il principio ond'è sorto il nostro ideale della libertà» [3] — Pugliese Carratelli, in una postilla, informava che, quando il saggio era stato già composto, egli aveva potuto vedere nella biblioteca di Benedetto Croce i due ultimi volumi, apparsi solo in edizione inglese, della *Paideia* di Werner Jaeger, in cui rinveniva un felice riscontro alla sua interpretazione della città platonica.

Tale sincronia, tale accordo di circostanze, può dar ragione dell'immagine nuova della cultura che si formava nella coscienza e nell'orizzonte d'attesa di un giovanissimo apprendista di studi classici qui a Napoli nel lungo e duro periodo che succedeva alla fine del secondo conflitto mondiale. L'Istituto appariva, ed era, un'Accademia platonica senza accademismi per la *synousia* che si realizzava tra maestri e discepoli, mentre per la compresenza di allievi di ogni estrazione di scuola, di ogni fede, di ogni ideologia, che si occupavano di storia antica o moderna e contemporanea l'Istituto era una comunità di tipo epicureo in cui l'uno discuteva con l'altro conseguendo un immediato progresso e l'uno soccorreva l'altro per la conquista della conoscenza storica.

In quell'epoca di incerte credenze, di fervide speranze, di audaci propositi, di ansie rinnovatrici, quando il vecchio stentava a indietreggiare e il nuovo a emergere dalla tumultuosa rovina, l'Istituto appariva l'àncora di salvezza nel naufragio, la bussola per riprendere il cammino del sapere senza frontiere posticce e approfondire il processo di autocoscienza che la crisi morale e scientifica dell'Università aveva eluso o impedito.

Nell'ordito fitto di eventi e di date, di nomi di maestri e compagni di studio, specialmente di quelli su cui è calata inesorabile la tenebra della morte che però non ne ha offuscato la memoria (per limitarmi ai primi due anni: Francesco Compagna, Vittorio De Ca-

[2] «Parola del Passato», I, 1 (1946), p. 6.
[3] *Ibid.*, p. 21.

prariis, Alberto Del Monte, Raffaello Franchini, Renato Giordano, Ettore Lepore, Rosario Romeo), nella trama, di alti contenuti e eleganza formale, del racconto che svaria dalla cronaca alla storia e nel lindore grafico, le cui fila sono state tenute con garbo raffinato e partecipe da Marta Herling, ogni borsista del cinquantennio può rincorrere il suo destino e immaginare quanto diverso sarebbe stato se non avesse fatto parte di questo Istituto.

Con intatta emozione ritroviamo l'effigie del Senatore, maestro dei maestri, lo pensiamo umanissimo conversatore, signore di dottrina e di sapienza, dal cui labbro veniva un invito alla fiducia, un'esortazione alla conquista di certezze smarrite o nuove, lo ricordiamo circondato dai giovani germogli in cui, dolce conforto nella sera della sua vita, riponeva le speranze di un risorgimento della patria avvilita.

Grazie a questo libro, esito di un impegno perseguito con intelletto d'amore, nel cui metodo si riflette fedelmente la discrezione, connotato fondamentale della vita dell'Istituto — una vita che diviene sempre più ricca di lezioni e seminari —, ognuno di noi rivà col pensiero al primo incontro, alla prima conversazione del Senatore, rivive l'*Erlebnis* irripetibile e se l'accarezza anche nelle *nuances* della voce quale possesso duraturo.

Come nella vita di un uomo, così nella vita di un Istituto cinquant'anni non sono pochi e riandare alle sue origini è come ascendere al fonte del proprio sviluppo. E anche ricostruire lo slargamento della conoscenza storica, alimentata dal metodo ovvero dalla filosofia, quale è stato operato dai *katheghemones* con l'alternanza di lezioni sulla storia di ogni epoca: dalla antica — attraverso la medievale su cui non pesava affatto la secondarietà dell'interesse del Senatore — fino a quella dei nostri giorni, particolarmente cara a Raffaele Mattioli. Il grande mecenate, tracciando un profilo di Federico Chabod che da valligiano preferì farsi napoletano più che romano, scriveva il 10 settembre 1960, come possiamo leggere in questo libro sul primo cinquantennio:

> Si stabiliva così, tra insegnante e alunni, una piena comunità spirituale, un reciproco accendersi di domande e di riesami, un risveglio di curiosità e di critiche, un anelito concorde e un èmulo sforzo verso il sapere, che ha creato in quest'Istituto né più né meno che una 'scuola'. Scuola nel senso più nobile e classico: scuola dove il maestro non è un *bourreur de*

crânes, un corifeo di pappagalli, ma un *accoucheur d'âmes*, un 'ostetrico' come si diceva Socrate. [4]

Tutti noi primi borsisti abbiamo ricevuto un arricchimento di cultura e umanità, un decisivo contributo a uscire dalla gabbia del *Fach*, dal guscio della specializzazione non sempre positiva, della parcellizzazione del sapere sempre dannosa. Soprattutto tutti noi abbiamo imparato a conoscere la storia di ieri e di oggi come creazione dell'uomo, fecondata dalle idee e dalla forza dello spirito e abbiamo scelto l'adempimento della conoscenza storica e della sua trasmissione come cómpito civile e servizio religioso, un cómpito inesauribile da attuare con volontà intrepida e convinta dedizione. Questo allora apprendemmo e conserviamo come retaggio mentre l'Università talvolta sbandava, attraversata com'era da sintomi di debolezza morale e scientifica e smarriva «gli orgogli della tradizione» di cui qui una volta parlò l'inobliabile presidente Giovanni Spadolini.

La Storia introdotta dal nostro direttore Gennaro Sasso in pagine misurate e lucide degnamente dedicate a Alda Croce — a cui non ricorriamo mai invano —, tracciata nella sua genesi e nel suo sviluppo da Giovanni Pugliese Carratelli e Marta Herling, insieme a quella della Biblioteca rivisitata da Maurizio Tarantino, munita dai testi, oltre che di Benedetto Croce, di Alessandro Casati, Raffaele Mattioli, Gennaro Sasso, Giovanni Spadolini e dalle testimonianze su Adolfo Omodeo, Federico Chabod, Alessandro Casati, Fausto Nicolini, Raffaele Mattioli, Tammaro De Marinis e Giovanni Spadolini, diventa autobiografia con i documenti — lo *Statuto*, *Gli alunni dal 1947 al 1995*, *Le pubblicazioni* (1950-1995), *Le borse di studio*, i *Seminari e lezioni* (1986-1995), *La Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»* —: un'autobiografia affidata al linguaggio semplice e nudo dei dati senza trionfalismi, che si identifica con la vita di chi ora contribuisce o ha ieri contribuito alla vita dell'Istituto.

Alla mia sensibilità filologica non è sfuggita la soluzione del problema del nome dell'Istituto con la scelta della lezione del Fon-

[4] R. MATTIOLI, *Federico Chabod*, in *L'Istituto italiano per gli studi storici*, cit., p. 203.

datore: *Istituto per gli studi storici* anzi che *di studi storici*. La soluzione mostra con trasparenza l'identità di filologia e storia, di stile e pensiero.

Signore e Signori,

vorrei affermare che il privilegio di far parte della storia di quest'Istituto e di essersi nutriti dei buoni esiti derivanti dalla varietà delle estrazioni sociali, ideologiche o accademiche di chi lo frequenta e dalla differenza degli indirizzi e delle aree di ricerca, ha tuttavia impedito la formazione di una disumana consapevolezza di casta elitaria, in noi vecchi borsisti e in tutti coloro che si sono succeduti in quest'Istituto.

Credo anche di poter affermare, a guisa di conclusione, che la consuetudine di varcare la soglia di Palazzo Filomarino che oggi riscopre anche il suo fulgore architettonico, di rivedere queste stanze semplici e piene di luce, di consultare riviste o libri che in numero sempre maggiore ne fortificano le pareti, non è divenuta mai né diviene né potrà divenire *routine*. Avvertiamo da insegnanti, come avvertimmo da allievi, un clima di raccoglimento, un'atmosfera spirituale che ci solleva dalla miseria quotidiana, un'intima solidarietà con quanti dignitosamente operano nell'Istituto senza arroganza, col desiderio di adeguare l'intelletto e l'opera al modello di vita impresso dal suo Fondatore: tale modello abbiamo rivissuto nelle pagine di questo libro e cerchiamo di rivivere e far rivivere, con profonda umiltà e infinita gratitudine.

GIROLAMO ARNALDI

Signor Sindaco, Signor Rettore, Signore e Signori.

Servendomi di una lente di ingrandimento, ho cercato invano di individuare, su una delle nitide fotografie che adornano questo volume, il volto di un diciottenne intrufolatosi da portoghese, al seguito di un invitato, alla cerimonia di inaugurazione dell'Istituto. Perché quel 16 febbraio 1947 c'ero anch'io, venuto soprattutto per vedere Croce da vicino. Lo avevo già visto una prima volta da lontano, quando, nel novembre del 1943, era stato solennemente accolto nell'università tornata libera nel Chiostro di San Marcellino — era rettore Omodeo — e una minoranza di scalmanati, con mio grande scandalo, aveva osato tentare di impedirgli di esporre il suo pensiero: «via il re, questo re, ma niente repubblica!». Il religioso silenzio e l'applauso finale che accompagnarono e tennero dietro al discorso inaugurale di tre anni dopo riuscirono finalmente intonati alla mia attesa e al mio sentire.

La *adtestatio rei visae* è un *topos* cui non si deve mai indulgere. E nemmeno è il caso di lasciarsi trasportare dall'onda dei molti ricordi che mi legano a Palazzo Filomarino, anche perché l'ho già fatto fin troppo nell'intervista a cui mi ha costretto anni fa Elsa Romeo.

Oggi siamo qui per parlare di questo bel volume curato da Marta Herling, l'hanno già detto tutti, in modo che non avrebbe potuto essere migliore: ho trovato un solo errore di stampa, anche questo nel segno della tradizione della casa che ci ospita. Il volume, come è dichiarato nell'avvertenza, raccoglie saggi, testi e documenti sui primi cinquant'anni dell'Istituto italiano per gli studi storici. Ciò comporta di per sé frammentarietà e ripetizioni, eppure riesce molto facile condensarne il contenuto in un breve regesto come usano fare i diplomatisti per un singolo documento.

Fin dal 1909-12 Benedetto Croce si propose di allocare e gestire nella sua casa una scuola *sui generis*. Il progetto non fu realiz-

zato né allora, né, per forza maggiore, durante il ventennio del regime fascista. Finito il fascismo, Croce, ormai avanti con gli anni, ritenne di poterlo realizzare nel segno dell'identità di vero e certo, filosofia e filologia, filosofia e storia, valendosi dell'opera del suo più stretto collaboratore, Adolfo Omodeo, che morì prematuramente. Il progetto fu finalmente realizzato nel 1946 con Federico Chabod direttore, grande storico ma digiuno di filosofia, e con Raffaele Mattioli, organizzatore e finanziatore illuminato. Nei cinquant'anni seguenti, attraverso alti e bassi — ascrivibili questi ultimi a problemi di cassa —, l'Istituto ha vissuto fino ad oggi, reinterpretando in modo originale e produttivo l'ispirazione che ha presieduto alla sua nascita. Fine del regesto.

Segue, come un'insolita postilla, uno sguardo rasserenante ai futuribili. Se oggi siamo convenuti in tanti per partecipare a questo rito di passaggio dell'Istituto dal primo al secondo cinquantennio della sua esistenza, è perché non abbiamo dubbi sulla sua vitalità, affidata alle mani di un presidente, di amministratori, di un direttore, di un personale scientifico, tutti operosissimi ed eccellenti. Essendomi occupato di storia dell'università delle origini, compresa la napoletana qui accanto, ho sempre sofferto della scarsità delle fonti, non tanto e non solo per ciò che concerne gli aspetti pratico-organizzativi, ma soprattutto per quanto riguarda il momento iniziale, in cui un'indispensabile intuizione di tipo culturale, un'esigenza intima e personale di ricerca e di studio, ha sentito il bisogno di tradursi, a Bologna come a Parigi, in una istituzione formativa, in una scuola di tipo nuovo. Leggendo il saggio di Sasso, *Sulla genesi dell'Istituto. La ricerca del primo direttore*, mi è accaduto di fantasticare sulla possibilità che uno dei non pochi intelletti ragionanti del secolo XII, per esempio un Giovanni di Salisbury, si fosse dato la pena di ripercorrere l'itinerario intellettuale e la carriera scolastica di Abelardo, non più nella chiave tendenziosamente autobiografica, in cui l'interessato l'aveva fatto nella sua *Historia calamitatum*, ma con il distacco facilitato e imposto dal senno di poi.

Sasso, che aborre, a sentirlo parlare, la storia delle istituzioni, ha dato un saggio di come dovrebbe essere pensata e scritta la storia, se non altro, delle istituzioni formative di alto livello e di alte ambizioni. Nel farlo è caduto, certo, nella *felix culpa* di una auto-

contraddizione: il suo saggio — che ha come filo conduttore la tesi per cui le difficoltà in cui incorse Croce nel trovare un direttore dell'Istituto dopo la scomparsa di Omodeo, riflettono le difficoltà che presenta sul piano teoretico l'identificazione stessa di filosofia e storia —, è infatti la riprova involontaria che quell'identificazione, sapendoci fare, è invece possibile realizzarla nell'opera concreta. Nel che consisteva, appunto, il frutto, di rara e difficile maturazione, che Croce si riprometteva che i giovani traessero dalla frequentazione della scuola che aveva sognato per tanti anni di creare nella sua casa. Sempre Sasso, nella prolusione dell'anno accademico 1986-87, forte dell'esperienza degli anni trascorsi a partire da quelli che avevano visto l'affannosa ricerca del primo direttore, prende serenamente atto dell'impossibilità, rivelatasi fin dal primo momento, di tenere fede all'assunto originario, e ne spiega le ragioni, ma illustra anche in positivo le forme in cui quell'assunto può essere reinterpretato, garentendo la specificità dell'offerta didattica di questo Istituto. Cito una bella pagina di Sasso:

> Sull'universalità e totalità della visione di Croce, e sull'eccezionale capacità, che egli trovò nel profondo di sé, di realizzarla e farla vivere nei particolari, dando concretezza e significato non retorico al vecchio detto, caro già a Flaubert e poi a Aby Warburg, *Gott ist im Detail*, dobbiamo meditare. E preoccuparci bensì di definirne i limiti, le esclusioni e le non inclusioni che, sopra tutto come un cosmo umanistico, la configurano; meditandola, tuttavia, e con particolare intensità, direi, in questo luogo, in questo angolo di Napoli in cui la consapevolezza del limite e dell'irripetibilità dell'esperienza crociana tanto più deve dar corpo alla diversa consapevolezza che la ferocia delle specializzazioni significherà morte dell'intelligenza nella «burocrazia» ogni volta che, protetti dalle nostre paure, dalle nostre piccole aiuole ci rifiuteremo di allargare i confini, paghi e contenti di aver letto le «fonti», quelle fonti, e di aver ripercorso la letteratura secondaria, e incapaci, per altro verso, di provare il rimorso che dovrebbe nascere dall'aver dimenticato che al mondo c'è anche l'*Odissea*, l'*Agamennone*, la *Commedia*, l'op. 131, e che anche per leggere e ascoltare e capire meglio e più a fondo queste opere si è intrapresa la via degli studi (persino di quelli più specialistici). [1]

[1] G. SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 1986-87*, in *L'Istituto italiano per gli studi storici nel suoi primi cinquant'anni (1946-1996)*, a c. di M. HERLING, Napoli 1996, pp. 183-84.

Accennavo alla parte avuta da Raffaele Mattioli. Nel ricordo, vibrante di ammirazione e di riconoscenza, che ha tracciato, dopo la sua scomparsa nel luglio 1973, Giovanni Pugliese Carratelli, si accenna al suo rifiuto di accettare l'intervento finanziario dello Stato a favore dell'Istituto, ribadito anche quando, «in anni vicini, un presidente della Repubblica aveva auspicato la presentazione di una legge per assicurare una annua sovvenzione statale all'Istituto». [2] Non è un segreto per nessuno — in quanto la notizia è consegnata in una tabella annessa a una legge della Repubblica — che, a partire dal '90, l'Istituto è venuto meno a quella che nel citato ricordo di Mattioli veniva definita, forse un po' incautamente, «una regola di dignità». C'è seriamente da domandarsi se l'integrazione di finanziamento privato e di finanziamento pubblico — che oggi caratterizza questo Istituto come tanti altri consimili, anche se non tutti di uguale valore e prestigio —, sia destinata a durare nel tempo o se invece non verrà il momento in cui si dovrà optare per una strada o per l'altra. È una piccola pulce che mi permetto di mettere nell'orecchio dei solerti amministratori dell'Istituto, perché si pongano seriamente il problema: i cosiddetti «trasferimenti» sono ogni giorno sempre meno popolari.

Molto istruttivo è, infine, l'elenco delle diverse *promotions* — uso questa parola francese, perché non c'è l'equivalente italiano — che si sono succedute dal 1947 in poi: a suo modo un albo d'oro. Ricordo, venendo meno all'impegno preso di non allegare ricordi, che Raimondo Craveri era rimasto molto colpito dal fatto che nella graduatoria dei vincitori del concorso del '53 per gli Archivi di Stato si trovassero nelle primissime posizioni alcuni ex allievi dell'Istituto. Poi, per molti, sarebbero venute relativamente presto le cattedre universitarie, per non dire di coloro che hanno trovato modo di affermarsi altrimenti. Ma, da un certo momento in avanti (un'analisi puntuale dell'elenco dei borsisti darebbe risultati interessanti), le cose si sono complicate. Non che siano mancati i giovani di valore; a venire meno sono state le occasioni di una sistemazione consona alla virtù di cui avevano dato prova fra queste mura, e non solo fra di esse. Ora, a mio avviso, una parte non piccola di responsabilità per la situazione insostenibile,

[2] G. Pugliese Carratelli, *Ricordo di Raffaele Mattioli*, *ibid.*, p. 237.

inaudita, che si è venuta a creare sotto questo profilo nelle nostre Università, va attribuita anche a noi, che, passati per queste stanze prima di loro, abbiamo avuto la vita incomparabilmente più facile. Sotto questo profilo, se non altro sotto questo profilo, non siamo stati all'altezza del compito che ci aveva affidato Alessandro Casati. Cito un brano del suo discorso: «...né mancheranno i nobili giovani, nobili non per antico lignaggio, ma per innata disposizione d'ingegno, chiamati un giorno a costituire quegli ordini privilegiati del sapere che, nel mutamento di un'intera società, nel cadere di vecchi istituti e nel persistere tuttavia, negli animi, di un attivismo cieco di intelligenza storica, valgano, in vasta democrazia, a opporre un vigile schermo alla licenza, a frenare il prepotere del numero, a romperne la desolante uniformità». [3] Di questa inadempienza dobbiamo fare onestamente pubblica ammenda.

[3] A. CASATI, *L'Istituto italiano per gli studi storici*, *ibid.*, pp. 157-58.

HANNO HELBLING

Giuseppe Verdi era, come voi sapete, un uomo di molti suoni e di poche parole. Dopo aver composto, nel 1862, un *Inno delle nazioni* per l'esposizione mondiale di Londra, egli scrisse all'autore del testo di questa opera, l'allora ventenne Arrigo Boito: «Mentre vi ringrazio del bel lavoro fattomi, mi permetto d'offrirvi, come attestato di stima, questo modesto orologio. Aggraditelo di cuore, come io di cuore ve lo offro. Vi ricordi il mio nome, ed il valore del tempo».

Non mi risulta che Federico Chabod abbia distribuito degli orologi ai suoi allievi. Eppure è riuscito ad impedirci di dimenticare il suo nome — come, del resto, anche Verdi non aveva bisogno di un orologio per far ricordare il suo a Boito —. Ma come poteva egli essere sicuro che noi tutti ci rendevamo conto del valore del tempo? Non si trovavano forse anche tra di noi delle persone come Boito, il quale, del resto, ha continuato a perdere il suo tempo, come Verdi sospettava?

Non lo so. Per me le tracce dei borsisti del 1953/54 sono scomparse, ad eccezione di pochi, nella selva oscura delle esistenze altrui. Ricordo comunque alcuni che in quell'anno non avevano ancora cominciato a fare un uso molto ragionato del loro tempo. Ma perdere tempo nella vita di Napoli poteva anche significare un guadagno di esperienze che dopo non si sarebbero più fatte e che i diligenti tra di noi mancavano nelle biblioteche.

Come stabilire dunque il «valore del tempo»? E come spiegarsi il fatto che Chabod non regalava ogni tanto un orologio ad alcuno di noi? Gli bastava forse di farci ricordare il suo nome, senza curarsi troppo dell'uso che avremmo poi fatto del nostro tempo? O si limitava egli ad occuparsi di quelli tra di noi che non avevano bisogno di un orologio per economizzare i giorni e gli anni? Non escluderei né l'una né l'altra di queste due possibilità. Ma credo che la giusta risposta sia un'altra e che sia più complicata.

Come noi — dico noi vecchi — ricordiamo non solo il nome, ma la persona stessa di Chabod, così dovremmo essere in grado di giudicare il suo proprio modo di maneggiare il tempo. Ma la cosa non è facile. Sarebbe assurdo negare che egli lavorava continuamente. Ma questo lavoro continuo prendeva spesso delle forme inaspettate. Ricordo un pomeriggio a casa sua — aveva invitato Giovanni Ferrara e me ad ascoltare un nuovo disco —. Chabod mise in moto il grammofono e cominciò a camminare su e giù attraverso la stanza, senza accorgersi degli strani suoni che l'apparecchio produsse perché faceva 78 invece di 33 giri. Dopo un minuto un po' imbarazzante Giovanni disse: «Scusi, che strumento è?» e così richiamò l'attenzione di Chabod sul suo errore; ed egli, dopo averlo corretto, ricominciò ad attraversare la stanza.

«Distratto», si dice. Preferirei «concentrato». Alla concentrazione su un problema, su un tema occorre ogni tanto un rilassamento, una fase di riposo, prima di un altro sforzo dell'intelletto. A questo ritmo corrispondevano due abitudini di Chabod: di ascoltare — anche senza sentire molto — musiche di Mozart, e di seguire partite di calcio. Tempo perso? Non oserei asserirlo. Ma certo è che Chabod non era la persona che poteva — o avrebbe voluto — avviarci ad un controllo esatto e sempre cosciente delle ore nostre.

Tuttavia non è impossibile, e neanche improbabile, che tutti noi che stiamo qui seduti, abbiamo imparato l'uso del tempo proprio da Federico Chabod. Per due ragioni molto diverse e strettamente legate tra di loro. Chabod è morto piuttosto giovane; e i fatti politici da lui vissuti hanno contribuito a limitare la durata di quella sua attività svariata di studioso, autore, insegnante, direttore d'istituto e universitario che reggeva le fila di molte faccende. Sia per una certa (o vaga) consapevolezza di questi limiti, sia — ma come distinguere tali motivi — per una innata psicodinamica egli andava al passo con il tempo che gli era concesso; e questo movimento, o questa sua tensione non poteva non trasmettersi alla nostra cerchia.

E questa condizione personale si aggiungeva o si sovrapponeva in lui alla condizione generale che è quella del nostro lavoro di storici. «Le cose del mondo non stanno ferme», dice Guicciardini; «anzi hanno sempre progresso al cammino a che ragionevolmente per sua natura hanno a andare a finire, ma tardano più che non è la

opinione nostra, perché noi le misuriamo secondo la vita nostra che è breve, e non secondo el tempo loro che è lungo; e però sono e' passi suoi più tardi che non sono e' nostri, e sì tardi per sua natura che, ancora che si muovino, non ci accorgiamo spesso de' suoi moti; e per questo sono spesso falsi e' giudicî che noi facciamo».

Questo brano dei *Ricordi*, che inizia in un certo senso lo sviluppo della storiografia moderna, introducendo nella visione del passato una prospettiva mobile e relativa, esprime anch'esso una tensione, la tensione inerente all'esistenza spirituale di tutti noi che cerchiamo di misurare, di articolare, di valutare i fatti avvenuti, tenendo conto della nostra ubicazione transitoria nel tempo storico. Qui si fa poco caso della differenza tra una vita breve e un'altra più lunga; quello che importa è la facoltà di vedere le proporzioni e le relazioni. Ma il fatto che per Chabod la relazione tra il tempo delle «cose del mondo» e quell'altro della propria vita aveva qualcosa di drammatico, ha forse contribuito all'intensità del suo insegnamento che conserviamo come un orologio per farci ricordare, insieme al suo nome, il significato ed il valore del tempo.

PATRIZIA LANZALACO*

Interveniamo con emozione come borsisti dell'anno accademico che coincide con il cinquantesimo anniversario della fondazione dell'Istituto. L'esperienza che abbiamo vissuto in questi mesi trascorsi tra le mura di palazzo Filomarino ha avuto sicuramente per noi un grande valore culturale e umano.

Il modello formativo proposto dall'Istituto è parso a noi tutti stimolante e necessario: offrire ai giovani studiosi di varia formazione la possibilità di entrare in contatto con ambiti disciplinari diversi da quelli scelti e coltivati diviene un modo di uscire dalle angustie di un particolarismo e di uno specialismo che spesso si dimostrano del tutto insufficienti a comprendere la complessità della vita contemporanea. Un simile modello — peraltro ancora perfettibile nei termini di una più forte interazione tra proposte seminariali e singole lezioni — è valido a scoprire i nessi sotterranei che legano fra loro le varie discipline. Impadronirsi di tali nessi è il fine ultimo del vero studio. Riteniamo che il compito fondamentale dell'Istituto, ciò che lo stesso Croce si riprometteva, vive ancora nell'animo di quanti hanno in comune l'idea di un sapere che deve essere nutrito dallo spirito del ragionamento filosofico come dall'acribia della puntualità filologica.

In questa occasione ci sentiamo di richiamare l'attenzione di tutti su alcune questioni essenziali. Avvertiamo in primo luogo l'esigenza di tornare a discutere e a ragionare, anche con passione, sullo statuto stesso dello storiografo, del filosofo, in generale di quell'umanista che trova spazio e vita in questo Istituto. Crediamo

* È il testo dell'intervento letto da Patrizia Lanzalaco a nome dei borsisti dell'anno accademico 1995-96: Gianluca Cuniberti, Gianluca D'Agostino, Iolanda De Mari, Paolo Evangelisti, Jacopo Iacoboni, Paola Iannaccone, Marinella Marandino, Pasquale Matarazzo, Monica Mattioli, Federico G. Pommier Vincelli, Andrea Rabassini, Massimo Rinaldi, Umberto Roberto, Germano Rosa, Valentina Rossi, Francesca Senesi, Alessandra Tarquini, Francesca Testa, Niccolò Turi.

insomma che sia quanto mai utile e urgente aprire con la massima laicità una riflessione sulla consapevolezza che ogni studioso dovrebbe avere del proprio ruolo in ogni momento della sua attività: da quello della ricerca a quello della trasmissione del sapere. Una riflessione che si impone per poter delineare una indispensabile teoricità di ognuna delle discipline che qui vengono studiate. In questa direzione, dunque, proprio l'Istituto potrebbe promuovere dei momenti di discussione su queste tematiche divenendo così una delle sedi dove poter riflettere intorno all'eticità stessa del nostro «mestiere».

Vogliamo inoltre porre l'attenzione sulle condizioni della ricerca e dell'università in Italia. Negli ultimi anni le istituzioni del nostro paese hanno dimostrato una gravissima sordità alle ragioni della cultura. La ricerca scientifica, e in particolare le discipline umanistiche, sono state penalizzate da politiche miopi e inconcludenti, mentre gli intellettuali sono stati relegati, spesso con il loro stesso consenso, a un ruolo marginale nella vita pubblica. La sempre più estesa fascia di giovani studiosi privi di una collocazione certa vive oggi una grave situazione di disagio. La passione e il rigore di chi vuole dedicarsi agli studi si scontra con una mancanza di prospettive che si manifesta soprattutto nel sistema universitario, immobilizzato da logiche corporative e di potere.

Oggi è assolutamente necessario avviare il rilancio del nostro sistema formativo; la crescita e l'innovazione culturale sono condizioni fondamentali per aprire una nuova fase di sviluppo e per diffondere un sapere al servizio dell'interesse generale. A tal fine riteniamo che si debba puntare sulle forze dei giovani intellettuali, il cui reclutamento non è mera questione occupazionale, ma tramite necessario anche per l'attivazione di nuovi poli culturali che si raccordino con l'università, in un rapporto più organico e articolato tra i vari livelli della ricerca e della formazione.

Ma vogliamo concludere su note meno inquiete e anzi più speranzose. Speranza e fiducia che ci derivano segnatamente dal contenuto umano e sentimentale di questa nostra esperienza: dall'esserci sentiti per la prima volta membri di una piccola, appassionata comunità di studiosi e di sodali. E quanti di noi non conoscevano Napoli hanno scoperto una città complessa come poche altre, ma fremente, palpitante, straordinaria. Per tutto questo sentiamo oggi

di stabilire una continuità ideale con i borsisti che ci hanno preceduto, alcuni dei quali sono ora i nostri maestri, ed anche con quelli che ci succederanno, ai quali stiamo per trasmettere la nostra testimonianza: ne siamo onorati, come lo siamo per aver potuto scrivere i nostri nomi nell'albo del nuovo cinquantennio.

OVIDIO CAPITANI

Signor Sindaco, Signor Rettore, Illustri Colleghi, Signore, Signori,

ho molto apprezzato che la Presidenza e la Direzione dell'Istituto italiano per gli studi storici — tale per me è stato nella memoria di un «esterno» e tale per ragioni metodologiche evidentissime dovrebbe sempre essere — ho molto apprezzato, dicevo, che sia stato prescelto a proporre il mio intervento alla fine delle presentazioni dei carissimi colleghi che mi hanno preceduto. Non sono mai stato allievo dell'Istituto e perciò più di altri, credo, posso parlarne «super partes». Parlarne sia per il libro che Marta Herling — evocatrice sensibile e puntualmente informata di quelli che furono gli anni del cinquantennio, insieme con Maurizio Tarantino, che traccia lo splendido evolversi della Biblioteca — ci offre quest'oggi: parlarne per quanto ne hanno già parlato i colleghi; parlarne per alcuni miei pervicaci convincimenti che, se non nuovi, mi si stanno chiarendo sempre di più, in un sentimento di affetto, ma anche di discussione, che mi porto dietro per lo meno dal 1951, quando ebbi la rara ventura di conoscere Gennaro Sasso ai seminari romani di Carlo Antoni. Perché la lettura di questo libro, per me — mi auguro anche per altri — non può risolversi in una *laudatio temporis acti*, quale la tristezza dei tempi presenti indurrebbe, magari, a immaginare e, forse, a inconsapevolmente volere: sarebbe questo il maggior tradimento della memoria e dell'ineludibile presenza di Benedetto Croce. Perciò l'Istituto «Croce» ha da essere Istituto italiano per gli studi storici: un momento di richiamo che va al di là del sincero, ma non vorrei troppo compiaciuto, triste ricordo.

Così era nato, del resto. Gennaro Sasso ha colto in pieno il carattere drammatico — epperò vitale — della scelta del direttore: e non certo per gelosie accademiche, ancorché nobili.

Si trattava di stabilire che cosa fosse il rapporto tra filosofia e

storia, tra la filologia e la filosofia, pur «geminae ortae», tra il vero e certo vichiani. Esemplari le valutazioni di Sasso:

> Assai più e assai meglio, di ogni altro studioso di storia e di filosofia che allora fosse attivo in Italia, Omodeo era apparso ai suoi occhi come quello che sul serio — sul serio e non a parole — aveva realizzata, nella sua propria opera, se non si vuol dire l'identità, la «fusione» della filosofia e della filologia, del vero e del certo, dell'universale e dell'individuale. [1]

Ma questa era una prospettiva di Croce, non di Omodeo: poiché di Omodeo, Croce poteva pensare che l'amico avesse pur potuto estrinsecare anche l'altra capacità che è di pochi

> (se non di pochissimi), di passare con la mente dalla storia antica a quella moderna e contemporanea: il che, accadendo per l'intrinseca necessità del suo essere uomo moderno, ne faceva in senso profondo un maestro unico per chi si fosse accinto agli studi di storia, intesi in questo senso pieno e alto. [2]

Non si tocca la storia medioevale che era pur, per l'Italia, cosa di non poco conto: ma questo è altro discorso, che io ho, qualche tempo fa, appena accennato e che altri, mi auguro, sta proseguendo. In questa prospettiva, l'Istituto non poteva essere «di studi storici», ma «per gli studi storici». Che era nelle profonde intenzioni di Croce, se la difficile risposta «che volesse darsi alla domanda riguardante le ragioni per le quali Benedetto Croce pensò, quando vi pensò, di fondare un Istituto italiano di studi storici», non investiva nessun aspetto di concorrenzialità accademico/universitaria (Gentile stava conquistando le Università, negli anni ventitrenta: il disegno di Croce di fondare un Istituto era già degli anni dieci-venti!). Che cosa si immaginasse Croce, all'interno di un suo proprio bisogno che divenne comunque pedagogico, lo si può comprendere nel lineamento del dover essere dell'Istituto, peraltro non così definito, come una superficiale — o strumentale — lettura di Croce potrebbe suggerire; lineamento che comprendeva o forse sti-

[1] G. Sasso, *Sulla genesi dell'Istituto. La ricerca del primo direttore*, in *L'Istituto italiano per gli studi storici nei suoi primi cinquant'anni*, a c. di M. Herling, Napoli 1996, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 13.

molava, in un discorso di piena e libera esigenza (non curiosità, si badi) intellettuale, la verifica che avrebbero a loro volta sollecitato «i giovani studiosi ammessi a frequentare le sale della sua biblioteca e lavorarvi». Essere allievi del «Croce», per i giovani, non poteva essere altro che una scommessa: in primo luogo con se stessi. Per cui non poteva e non può essere che un Istituto italiano *per* gli studi storici, senza quel dogmatismo sottaciuto, ma reale che si annida in un qualsiasi Istituto italiano *di* studi storici.

E quello dell'assenza comechessia di ogni forma anche pedagogica di dogmatismo che pretenda di individuare e riassumere in un Istituto perciò di studi storici tutte le problematiche storiografiche, variamente e di volta in volta considerate essenziali, ma quasi dall'esterno, è uno dei pregi grandissimi che anche per chi non ha mai frequentato da «borsista», ma ne ha sperimentato da docente i benefici per i giovani, vanno riconosciuti tra i tanti a questo Istituto: una sua natura distintiva originaria, come si evince dalla lettura stessa di queste pagine di testimonianze e scorrendo i titoli degli oltre centosettanta seminari che si sono succeduti nei dieci anni che vanno dal 1986 al 1995. E per quelli propriamente storici (che sono una novantina circa) va notato che gli argomenti di storia medioevale rappresentano circa il 43% del totale, quelli di storia del Risorgimento e contemporanea il 23%; quelli di storia antica il 18%, quelli di storia moderna il 13%. Quella che Federico Chabod lamentava come una «leggenda largamente diffusa, che l'indirizzo crociano non curi il Medioevo», in una lettera a Raffaele Mattioli del 18 febbraio 1953,[3] oggi apparirebbe ribaltata, se veramente si dovessero valutare certe cose nella dimensione quantitativa, come pure il grande maestro pareva intendesse fare, allorché si rammaricava che i ritardi dell'editore Laterza e l'improvvisa scomparsa di Croce non avessero consentito al Senatore di poter vedere «il primo dei lavori di storia medioevale dell'Istituto»: «questa novità gli piaceva molto (ne abbiamo parlato più volte), come piace a me», soggiungeva, perché insieme con gli altri che sarebbero usciti sul Medioevo avrebbe appunto sfatato quella leggenda. Ma come Croce non poté vedere quello di Violante, Chabod non vide quello di Cristiani, anche perché vivo

[3] *Ibid.*, pp. 64-5.

Chabod, l'unico libro che si interessasse di Medioevo, dopo quello di Violante, era stato quello di Hanno Helbling. Ho sempre considerato questa più una preoccupazione di Federico Chabod, che di Benedetto Croce, il quale certo non poteva neanche prendere in considerazione gare tra «periodi storici» e preoccuparsi di introdurre delle novità. E che cosa voleva poi dire che il Medioevo fosse una novità? O la novità era il libro di Cinzio Violante, che proprio Chabod aveva voluto perché riteneva che «negli ultimi anni» (cioè negli ultimi anni quaranta) gli studi italiani di medievistica avessero trascurato un po' troppo la storia comunale e colse al volo — come ricordava Vittorio de Caprariis, in una nota che è riprodotta anche in questo volume — le occasioni che gli interessi di Violante, prima, di Emilio Cristiani poi mostravano per la storia dei Comuni di Milano e di Pisa? [4] In ogni caso era una novità per un progetto storiografico di Chabod, che si realizzò, in parte, poi e non attraverso l'esperienza dell'Istituto per gli studi storici, ma attraverso una riconsiderazione su larga scala dell'opera storiografica di Gioacchino Volpe. E forse anche per questo è stato affermato che della scuola di Croce i medievisti non sentirono l'influsso o quando si è creduto di individuare chi in qualche modo ne avesse risentito, si è esemplificato in modo che a me è apparso non convincente. [5] Ma il ribaltamento — almeno numerico — che la situazione della presenza di docenti medievisti ha mostrato è, secondo il mio modo di vedere, da intendersi con il venir quasi del tutto meno sia di una formazione culturale, per così dire, complessiva e comune nelle Università dopo gli anni settanta, sia del diffondersi, a quel venir meno addirittura apparentato, dello specialismo, che già Sasso, nel suo discorso di insediamento il 21 gen-

[4] Cf. V. De Caprariis, *Chabod direttore dell'Istituto italiano per gli studi storici*, *ibid.*, p. 213.

[5] Cf. in E. Romeo, *La scuola di Croce*, Bologna 1992, la testimonianza di Cinzio Violante, pp. 127-28; circa la mia difficoltà ad annoverare R. Morghen tra coloro che sarebbero stati ispirati da B. Croce, rimando all'*Introduzione*, da me curata, alle *Lettere a Raffaello Morghen*, Roma 1994, pp. XXXI-XLII, e, più in generale a O. Capitani, *Croce e il Medioevo*, «Cultura», XXXI, 2 (1992): *Studi su Croce*, pp. 263-82.

naio 1987 come direttore dell'Istituto, indicava con parole severissime e da condividere totalmente. [6]

Ora, a me pare che l'allargarsi dei codici di lettura del periodo che ha conosciuto la storiografia medievistica europea in genere, ma particolarmente quella italiana nel dopoguerra abbia se non certo evitato il rischio di una feroce frantumazione dell'unità del reale nella ricostruzione storiografica, almeno consentito di allargare le tematiche degli studiosi e quindi le problematiche di possibili seminari per tutto l'arco che si suol considerare come Medioevo, veramente liberissimamente rivisitato — e quanto rispetto agli anni della ideazione e della fondazione dell'Istituto! — come un vero cosmo della vita spirituale e quindi con una maggior opportunità di poter rispondere a quello che si è rivelato prima come funzione e poi, con la perdita di ogni *ethos* culturale, cioè di vera unità, lo scopo eminente dell'Istituto. Per quella che è stata ormai un'esperienza decennale di insegnamento, non dirò che sia certamente aumentato il numero dei borsisti che provengano da studi

[6] Cf. G. Sasso, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 1986-87*, in *L'Istituto italiano per gli studi storici*, cit., pp. 183 sg.: «Sull'universalità e totalità della visione di Croce e sull'eccezionale capacità, che egli trovò nel profondo di sé, di realizzarla e farla vivere nei particolari, dando concretezza e significato non retorico al vecchio detto, caro già a Flaubert e poi a Aby Warburg, *Gott ist im Detail*, dobbiamo meditare. E preoccuparci bensì di definirne i limiti, le esclusioni e le non inclusioni che, sopra tutto come un cosmo umanistico, la configurano; meditandola, tuttavia, e con particolare intensità, direi, in questo luogo, in questo angolo di Napoli in cui la consapevolezza del limite e dell'irripetibilità dell'esperienza crociana tanto più deve dar corpo alla diversa consapevolezza che la ferocia delle specializzazioni significherà morte dell'intelligenza nella 'burocrazia' ogni volta che, protetti dalle nostre paure, dalle nostre piccole aiuole ci rifiuteremo di allargare i confini, paghi e contenti di aver letto le 'fonti', quelle fonti, e di aver ripercorso la letteratura secondaria, e incapaci, per altro verso, di provare il rimorso che dovrebbe nascere dall'aver dimenticato che al mondo c'è anche l'*Odissea*, l'*Agamennone*, la *Commedia*, l'op. 131, e che anche per leggere e ascoltare e capire meglio e più a fondo queste opere si è intrapresa la via degli studi (persino di quelli più specialistici). Questa non è una teoria. Non è nemmeno un monito, perché a me non piace ammonire. È soltanto l'augurio che, ciascuno percependo e poi ricreando in sé stesso il fascino di questo luogo, i giovani di oggi e di domani sappiano, con la loro personale virtù, rendere più larga e profonda la loro mente, più libero e coraggioso, di quanto talvolta in questi ultimi tempi non sia stato, il loro personale impegno di studiosi».

medievistici, ma che è, e non certo per moda, aumentato l'interesse per il mondo medievale: tanto più grande quanto più ricca e articolata ne è stata dimostrata la complessità, ben diversa dagli schematismi di una volta o dal nullismo contenutistico e concettuale della scuola superiore odierna. È stata lamentata, nell'intervista ad Elsa Romeo da parte di Cinzio Violante, la scarsa propensione alla sintesi che animerebbe oggi la ricerca dei medievisti italiani di una generazione successiva a quella nata tra gli anni venti e trenta, una generazione che avrebbe del tutto ignorato i grandi temi di storia etico-politica e quasi abbandonato i temi tradizionali della storia del Papato e dell'Impero e i grandi temi di storia culturale e spirituale che fino a poco tempo fa qualificavano la storiografia italiana, per seguire modelli e tipologie di ricerca straniera, microstorie e oggetti storicamente insignificanti. Mali, concludeva Violante, che derivavano dall'essersi distaccati i giovani dallo storicismo «crociano». [7] Ho qualche perplessità ad accogliere in pieno questa valutazione. Intanto perché non mi pare che si siano tralasciati i temi della storia del papato e dell'impero; si è tralasciato un certo modo di intendere quei temi, che era proprio il modo nel quale venivano affrontati da maestri che si sono visti collegati con il cosiddetto «storicismo» crociano; sintesi parziali se ne sono proposte per quanto concerne la storia d'Italia, anche dopo quella coordinata da Valeri, nella ancora incompiuta, ma certamente ben presente, coordinata da Giuseppe Galasso: e si tratta, in molti casi di sintesi proposte proprio da giovani medievisti. Quanto al distacco dei medievisti italiani dallo «storicismo» crociano, confesso di non aver ben compreso: a parte la circostanza che oggi non è possibile parlare come di cosa «scontata» di quello storicismo come ha largamente dimostrato Sasso — e come variamente hanno detto anche Tessitore e Piovani [8] —, a parte ciò, dicevo, quel distacco non c'è mai stato perché non c'era mai stata un'adesione, nemmeno quella alquanto confusa e ambigua, che poté esserci tra lo storicismo «crociano» e gli storici dell'età moderna e contemporanea. Se ci fosse stato anche in quella forma, Violante non avrebbe potuto dire — e giustamente — nella stessa intervista che scarso era stato l'influsso

[7] Cf. E. ROMEO, *op. cit.*, p. 128.

[8] Cf. F. TESSITORE, *Storiografia e storia della cultura*, Bologna 1990, pp. 275-91.

di Croce sulla medievistica italiana. Quindi non parlerei di distacco, ma di autentica comprensione del significato della contemporaneità dei problemi storici anche per il Medioevo, in cui veramente la stessa possibilità di problematizzare il Medioevo nella nostra coscienza — nostra di noi uomini moderni, dei giovani borsisti che ho incontrato e che spero ancora di incontrare qui, all'Istituto — sia vista come condizione essenziale della sua esistenza. «Fatti filo d'erba, se vuoi scrivere la storia del filo d'erba». E così si restituirà — ma a tutta la storiografia, allora — l'unità dell'*ethos* dello storico, il senso ancora possibile di una sintesi.

E nel presupposto di queste necessarie considerazioni, le esperienze molteplici, che l'Istituto propone, si fanno, come voleva Croce, promozione «per gli studi storici». Mi rendo conto che, in questa prospettiva, lo statuto epistemologico dell'Istituto italiano per gli studi storici molto sarebbe cambiato rispetto a quello che delineava — come spesso viene ricordato anche in questo volume — la *Premessa* di Benedetto Croce, scritta nel febbraio 1946, circa le diversità dei compiti che egli assegnava, in supplenza necessaria per l'insegnamento universitario (supposto, peraltro, come giustamente rammentava Girolamo Arnaldi nel 1992, non certamente accertato negli stessi anni della fondazione dell'Istituto!), in supplenza necessaria, dicevo, per l'insegnamento nelle Facoltà universitarie. [9] Ma se come lucidamente ricordava Sasso nel già rammentato «discorso di insediamento» del 1987, era difficile agli inizi degli anni cinquanta «per gli uomini dell'Istituto, professori e allievi, lavorare all'attuazione del proteptico crociano, già così arduo e problematico da attuare», se lo storicismo crociano è da intendersi, come rettamente vuole il maggiore conoscitore di Croce, solo e proprio di Benedetto Croce — e non di quanti hanno pensato di appropriarsene, magari con una buona fede maggiore di quella che Sasso austeramente rimprovera a tutti come superficialità — rimane pur sempre «che in questo Istituto (...) non solo lo storico e il filosofo, ma anche il filologo, lo storico e il critico della

[9] Cf. *Lo Statuto* dell'Istituto, in *L'Istituto italiano per gli studi storici*, cit., pp. 279-87 e spec. pp. 279-81.

poesia e della letteratura, hanno cercato, con tenacia, di parlare fra di loro e di mettere in contatto le loro esperienze». [10]

Parlare fra loro e mettere in contatto le loro esperienze: che non è un'assiomatica quanto astratta e inconsistente «interdisciplinarietà», ma consapevolezza del proteptico crociano, come tale, cioè come esigenza suprema dello Spirito, come reale sforzo di comprensione unitaria della sua identità, che è allora sì «libertà della memoria», come vuole Mario Del Treppo, ma non svincolata «curiosità» o, peggio, gratuità, dacchè la memoria è soltanto approfondita ricerca di identità. Le attualizzazioni, così insidiosamente presenti, soprattutto in questi ultimi venti anni, e con diversa incidenza nelle interpretazioni dei vari periodi della storia, possono e debbono avere la funzione di spronare gli animi a non cedere ai sonni dogmatici cui talora, e spesso, indulgono per pigrizia mentale. Altrimenti si trasformano, come si sono trasformate molte volte, in mortali pantani in cui affonda proprio la libertà della memoria. Questa verità e questa certezza, a me pare, hanno avuto nell'impulso del pensiero di Croce, nella fervida operosità dell'Istituto italiano per gli studi storici un'innegabile e una non rinunciabile garanzia. Anche nell'incerto e brumoso futuro che forse ci incombe.

[10] G. Sasso, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 1986-87*, cit., pp. 180-1.

UNA LETTERA INEDITA DI CARLO ANTONI A BENEDETTO CROCE*

Roma 29 dicembre 1946

Senatore,

La Sua cara lettera di rallegramento e d'augurio mi è stata di grande sollievo.[1] Infatti temevo che Ella mi potesse rimproverare di aver accettato una cattedra con siffatto titolo, anche se esso andava considerato provvisorio ed imposto dall'attuale statuto degli studî.[2] Questo timore, che mi rese perplesso al momento di accettare l'offerta, io poi lo espressi a molti amici ed anche alla Sua figliuola Elena, ed ora mi angustiava e rendeva minore il mio piacere per il conseguito successo. Il vero titolo, rispondente non soltanto alle mie intenzioni, ma anche all'esplicito proposito della Facoltà, è *Teoria e storia della storiografia*. Non perderò tempo nel richiedere la modificazione formale, appena avrò preso possesso della cattedra, ciò che non potrà accadere prima di marzo. Devo ora accingermi a preparare la prolusione, che tratterà di Antonio Labriola e della Sua opera, e il corso, che intendo dedicare allo storicismo.[3]

All'inaugurazione del Suo Istituto non intendo mancare. Io penso che, malgrado tutto, la soluzione della questione della direzione sia la più felice, che, cioé, l'Istituto dovesse esser diretta-

* In un volume della Biblioteca di Benedetto Croce è stata ritrovata recentemente la lettera di Carlo Antoni che qui pubblichiamo, in attesa di inserirla nel *Carteggio*, del quale speriamo possa presto essere data alle stampe la seconda edizione.

[1] Si riferisce alla lettera di Croce del 26 dic. 1946, in *Carteggio Croce-Antoni*, a c. di M. Mustè, («Istituto italiano per gli studi storici»), Bologna 1996, pp. 73-74.

[2] Sulla vicenda della cattedra di Filosofia della storia, conferita ad Antoni dalla Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, cf. anche la lettera a Croce del 22 dic. 1946, in *Carteggio*, cit., pp. 71-72.

[3] Il tema della prolusione di Antoni fu *La dottrina dialettica della storia*; e l'argomento del corso che egli tenne nell'anno accademico 1948-49: *Lo storicismo da Hegel a Croce*. Cf. la lettera a Croce del 23 ago. 1947, in *Carteggio*, cit., p. 75 e n. 2.

mente guidato da Lei. Solamente tale guida immediata può dare ad esso, agli inizî, quell'autorità di cui ha bisogno per affermarsi.[4]

Tra poco abbandonerò l'Istituto di cui sono commissario.[5] Spero infatti che tra poco sia approvato lo statuto, che ho presentato ai Ministeri da oltre otto mesi. Esso prevede un consiglio d'amministrazione composto dai rappresentanti delle università e delle accademie. In due anni credo di aver fatto un lavoro utile, specialmente per quanto riguarda le borse di studio all'estero e la diffusione dei libri. Parlare di «relazioni culturali» può apparire assurdo, chè la cultura è da per sé relazione, tuttavia in pratica si presentano varie possibilità tecniche di agevolare, in un mondo diviso come il nostro, il moto delle idee e delle conoscenze. Ritengo che tali possibilità non vadano trascurate, anche per i pericoli che possono sorgere. Mesi or sono i comunisti, che hanno qui una loro associazione per le relazioni culturali con l'U.R.S.S., avevano tentato di metter le mani anche sul mio Istituto e De Gasperi aveva quasi ceduto. Giorni or sono Nenni mi licenziò bruscamente, ma ritirò il provvedimento in seguito ad un energico intervento di Carandini. Gli è che con la soppressione della D.I.E. (Direzione Italiani all'Estero), con la nostra prossima entrata nell'U.N.E.S.C.O. (organizzazione mondiale della cooperazione intellettuale), il mio Istituto sta diventando qualcosa d'importante, che suscita appetiti diversi. Nonostante la malagrazia di Nenni, ho deciso di restare per qualche mese a quel posto per tentare di assicurare all'Istituto quell'ordinamento che, secondo il mio progetto di statuto, ne dovrebbe fare l'espressione diretta della nostra cultura. E vorrei anche, in un campo così delicato, tener lontani, finché sarà possibile, gli avventurieri e gli arrivisti, affamati di prebende e smaniosi di viaggiare all'estero a spese dell'erario.

Con rinnovati ringraziamenti ed augurî per il nuovo anno

Suo
Carlo Antoni

[4] Sulla questione della direzione dell'Istituto italiano per gli studi storici, che fu inaugurato il 16 feb. 1947, cf. G. Sasso, *Sulla genesi dell'Istituto italiano di studi storici. La ricerca del primo direttore*, «A. Ist. ital. Studi stor.», X (1987/88, ma 1991), pp. 327-91.

[5] Antoni fu commissario straordinario dal 1945 al 1947 dell'Istituto nazionale per le relazioni culturali con l'estero (I.R.C.E.) presso il Ministero dell'Istruzione.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 1997

1996-97

Barbara Amato
Cristina Andenna
Stefano Bacin
Paola Cavina
Arianna Corotti
Silvana D'Alessio
Nino D'Auria
Guido Di Muccio
Paola Donadoni
Paolo Evangelisti
Patrizia Lanzalaco
Sara Menzinger di Preussenthal
Barbara Ann Naddeo (U.S.A)
Dino Piovan
Anna Proto Pisani
Andrea Rabassini
Massimo Rinaldi
Umberto Roberto*
Ester Salvato
Anita Sepe

* I nomi dei vincitori che hanno rinunziato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE MCMXCVII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI